Theologisch-praktische Quartalschrift

169. Jahrgang 2021

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 und Patrologie

Mag. theol. Bernhard Kagerer
Redaktionsleiter

Dr. theol. Klara-Antonia Csiszar
Professorin der Pastoraltheologie

Dr. theol. Susanne Gillmayr-Bucher
Professorin der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Dr. theol. Franz Hubmann
Emeritierter Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Dr. theol. Christian Spieß
Professor der Christlichen Sozialwissenschaften

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Liebe Leserin, lieber Leser!

Versuche, mithilfe von Zeitvorstellungen gesellschaftlichen Erfahrungen eine Ordnung zu geben, finden sich zu allen Zeiten und in allen Kulturen. Da sich die Zeit von Menschen nicht sinnlich erfassen lässt, orientiert sich das Reden von der Zeit an Veränderungen, wie beispielsweise dem rhythmischen Wechsel von Tag und Nacht, den Mondphasen oder den Jahreszeiten einerseits und der als linear fortschreitend erfahrenen Lebenszeit andererseits. Damit ist jeder Versuch, Zeit zu strukturieren, vor die Aufgabe gestellt, beide Systeme, das zyklische und das lineare, miteinander zu verbinden.

In unserer modernen Welt ist vor allem die lineare und exakt messbare Dimension von Zeit von großer Bedeutung, ermöglicht sie doch die Koordination des komplexen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zusammenlebens. „Zeitmanagement" ist für uns alle eine wichtige Aufgabe, gleichgültig, ob im Familienkreis oder in einer großen Institution. Parallel dazu ist unsere Zeit von einem regelmäßig wiederkehrenden Wechsel von Arbeits- und Freizeit, Alltags- und Festzeiten geprägt, dessen allgemeine gesellschaftliche Akzeptanz zwar immer wieder in Zweifel gezogen wird, der aber für bestimmte, vor allem auch religiöse Gemeinschaften nach wie vor eine große Bedeutung hat. Zeit wird in diesen Rhythmen nicht nur als eine begrenzt verfügbare Ressource verstanden, sondern als Möglichkeitsraum der Entfaltung menschlichen Lebens.

Rose Ausländer thematisiert das in ihrem Gedicht „Sich ausleben". Sie dreht dabei jedoch die uns vertraute Redeweise von der Nutzung der Zeit um. Vielmehr lässt sie die Zeit als Akteurin auftreten, die über das angesprochene Du verfügt. Damit tritt nicht nur ihre Bedeutung, sondern – wenngleich implizit – die Aufforderung umso deutlicher hervor, die verfügbare Zeit bewusst zu leben.

Sich ausleben

Die Tage / zählen dich / zu ihren Bewohnern
Sie räumen dir / Stunden ein
In ihnen / lebt deine Zeit / sich aus

In vorliegendem Heft wollen wir der Frage nachgehen, auf welche Art und Weise und mit welchen Zielen Gesellschaften und religiöse Gemeinschaften von der Antike bis in die Gegenwart Zeit ordnen, strukturieren und als sinnstiftend bestimmen.

Der erste Beitrag von *Reinhold Esterbauer* geht ganz allgemein der Frage nach, warum Menschen eine strukturierte Zeit brauchen. In vier Schritten, die jeweils unterschiedliche Aspekte der Zeit und ihrer Erfahrung beleuchten, wird diese Frage beantwortet. Dabei werden die Unterschiede zwischen gesellschaftlichen Konventionen und individueller Lebenszeit, objektiver Festlegung der Zeit und subjektivem Erleben ebenso besprochen wie Herausforderung, die jedem Menschen gestellt ist, das eigene Leben und damit die je eigene Zeit zu gestalten.

Jürgen P. Rinderspacher beschäftigt sich im Anschluss daran mit gesellschaftlichen Konstruktionen von Zeit, sowohl den religiösen, politischen oder wirtschaftlichen Institutionen, die diese festlegen, als auch deren Auswirkungen auf die Gesellschaft und die einzelnen Menschen. Der Beitrag stellt drei Modelle und ihre jeweiligen Begründungs- und Rechtfertigungsstrategien vor – beginnend beim autoritären Strukturierungsmodus, der lange Zeit die soziale und kulturelle Entwicklung bestimmte, über den marktlich-technologisch-administrativen bis hin zum nachmodern-subjektbezogenen Modus.

Einen großen Schritt zurück in die Vergangenheit führt uns der Beitrag von

Angelika Berlejung. Sie zeigt am Beispiel verschiedener Kulturen des Alten Orients, welche Funktionen zyklische, lineare und qualitative Zeitstrukturen für diese Gesellschaften hatten und welche Bedeutung ihnen zugesprochen wurde. Eine besondere Rolle kommt religiösen Symbolsystemen zu, in denen Zeitstrukturen gründen und innerhalb derer sie theologisch begründet und gedeutet werden.

Der folgende Beitrag von *Esther Jonas-Märtin* bietet einen Einblick in jüdische Zeitvorstellungen und blickt dabei sowohl auf Definitionen von Zeit als auch auf Inhalte, die dem Judentum wichtig sind. Die Betrachtungen beginnen beim Schöpfungsbericht und der darin bereits grundgelegten Unterscheidung zwischen profanem Alltag und heiliger Zeit im Sabbat, die anschließend auch bei den Überlegungen zum Kalender wichtig ist. Mit Blick auf inhaltliche Aspekte geht der Beitrag ausführlich auf die Funktion der Mizwot (Gebote) für die bewusste Gestaltung der Zeit ein. Ebenso bespricht sie die Grundhaltungen von Kewa (Routine) und Kawanah (Achtsamkeit), welche der strukturierten Zeit eine sinnstiftende Dimension verleihen.

Die in den ersten Beiträgen bereits wiederholt angesprochene Bedeutung und Rolle der Feste steht im Mittelpunkt der zwei nächsten Beiträge. *Stephan Wahle* nähert sich dem Thema Fest in vier Schritten. Ausgehend von aktuellen Beobachtungen zur Fastenzeit unter den Bedingungen der Pandemie wendet sich der Beitrag der Muße als einer Zeitform zu, über die jemand ohne zeitliche Zwänge selbstbestimmt verfügen und die zu einem sinnerfüllten Erfahrungsraum werden kann. Konkretisiert werden diese Überlegungen am Beispiel des Sonntags und seiner Bedeutung für heute.

Am Beispiel der beiden Feste Weihnachten und Ostern reflektiert *Clemens Leonhard* die Tragweite der Festlegung von Daten für Feste. Der Beitrag zeigt zum einen, welche Rolle die Erzählungen von der Geschichte der Feste spielen, zum anderen beleuchtet er die Argumente jener gesellschaftlichen Gruppen, die einen Festtermin bestimmen und sich unter Umständen gegen die Interessen anderen Gruppen durchsetzen können.

Das vorliegende Heft wird durch zwei weitere Beiträge abgerundet. *Kurt Kardinal Koch* wendet sich der Frage zu, wie es um die christliche Zukunft Europas bestellt ist. Fußend auf einem Zitat Franz Kardinal Königs, in dem die Wichtigkeit der geistigen Fundamente Europas hervorgehoben wird, begibt sich dieser Beitrag auf die Suche nach der „Seele Europas". Er schließt mit einem Plädoyer dafür, dass Religion weiterhin ein öffentliches Thema in Europa bleibt, das nicht ganz ins Private abgedrängt werden darf.

Christian Spieß beschäftigt sich eingehend mit „Fratelli tutti", der neuesten Sozialenzyklika von Papst Franziskus und nimmt diese kritisch in den Blick. Das Dokument, das die geschwisterliche Liebe und soziale Freundschaft als theologisch-ethisches Motiv in den Mittelpunkt stellt, erweckt insgesamt eher den Eindruck einer prophetischen Sozialkritik als einer systematischen, theologisch-ethischen Auseinandersetzung. Am Beispiel der Themen: Migration, Wirtschaftstheorien, Krieg und Inklusion erläutert der Beitrag die Stärken und Schwächen dieser Enzyklika.

Geschätzte Leserinnen und Leser!

Die unterschiedlichen Einblicke in Zeitstrukturen, ihre Bestimmung und Bedeutung zeigen, wie wichtig dieses Thema für das Zusammenleben in einer Gesellschaft ist. Umgekehrt erlaubt dieser Blick auf die Zeit auch einen Einblick in das Selbstverständnis einer Gesellschaft, einer Religionsgemeinschaft und ihrer komplexen Orientierungssysteme.

Ihre
Susanne Gillmayr-Bucher
(für die Redaktion)

Reinhold Esterbauer

Warum brauchen Menschen strukturierte Zeit?

Bemerkungen zu einer leibzeitlichen Anthropologie

◆ **Um zu einem adäquaten Verständnis von Zeit zu gelangen, wollen auch die Wechselseitigkeit von chronometrischer Zeit und leiblicher Eigenzeit sowie interpersonale Zeit reflektiert werden. In dieser Reflexion nimmt die Bedeutung der Zeitekstasen von Vergangenheit und Zukunft durch den eigenen Leib zu. Dabei wird eine auch anthropologisch bedeutsame Diskrepanz zwischen einer objektiven Seite und einer subjektiven Seite der Zeit sichtbar. Diese Wechselseitigkeit macht eine Vorstellungsumkehr der Zeit als eines objektiven Gegenübers hin zu einem personalen Zugang als eigener Zeit wichtig und notwendig. Trotz methodischer Umkehr bleiben aber praktische Herausforderungen dieser Wechselwirkung von objektiver und subjektiver Zeit im Leben des Einzelnen präsent, die nicht nur gestaltet werden können, sondern die auch gestaltet werden müssen. (Redaktion)**

In seinem Roman „Cox oder Der Lauf der Zeit" erzählt Christoph Ransmayr vom Londoner Uhrmacher Alister Cox, der an den Hof des chinesischen Kaisers Qiánlóng eingeladen wird, um dort mit seinen britischen Gehilfen außergewöhnliche Zeitmesser zu konstruieren. Er steht schließlich nicht nur vor der schier unlösbaren Aufgabe, eine Uhr zu bauen, welche die Ewigkeit messen soll, sondern befindet sich auch vor dem zentralen Problem, vergehende Zeit in den Griff zu bekommen. Cox soll qualitativ gänzlich unterschiedliche Zeiten messbar machen – etwa die Zeit des Glücks, die Zeit der Liebe oder jene des Todes, wiewohl deren personale Dimensionen sich gerade nicht messen lassen. Anfänglich meint er noch, dass er nur die Geschwindigkeit des Vergehens von Zeit zu verändern brauche, um die Uhren auf qualitativ unterschiedliche Lebenssphasen einzustellen, er merkt aber bald, dass es damit nicht getan ist.[1] Cox steht nämlich vor dem Rätsel, ob Zeitqualität überhaupt messbar ist, noch dazu, da sie für jeden Menschen etwas anderes bedeutet.

Wenn man darüber nachdenkt, warum Menschen eine strukturierte Zeit brauchen, steht man vor einem ähnlichen Problem wie Alister Cox. Denn einesteils wird Zeit meist mit der Hilfe von Uhren strukturiert, andernteils aber scheint sich das Ordnen von Zeit nicht darin zu erschöpfen.

Die folgenden Überlegungen möchten dieser Diskrepanz nachgehen und sowohl anthropologisch als auch ontologisch differente Zeitebenen aufspüren. Die zugrundeliegende These wird sein, dass es für ein adäquates Verständnis von Zeit nicht genügt, sich chronometrisch auf sie zu beziehen, sondern dass auch leibliche Eigenzeit

[1] Vgl. *Christoph Ransmayr*, Cox oder Der Lauf der Zeit. Roman (Fischer TB 19663), Frankfurt a. M. 2016, 83 f.

und interpersonale Zeit für ihre Strukturierung maßgeblich sind.

1 Chronometrische Zeit und leibliche Eigenzeit

In sehr vielen Bereichen und gesellschaftlichen Zusammenhängen bleibt Zeit unthematisch. Was man gewöhnlich als selbstverständlich erachtet, wird nur selten zum Thema und gibt Anlass, darüber nachzudenken – z. B. wenn es um Arbeits- und Urlaubszeiten, Jubiläen oder Zeitmessung im Sport geht. Am augenfälligsten scheint Zeit zunächst an Dingen in Erscheinung zu treten, die es erlauben, sie zu messen. Uhren und Chronometer zeigen die Zeit an und machen sie besonders spürbar, wenn man beispielsweise entweder in Bedrängnis gerät, weil eine Frist viel zu früh verstreicht, oder man im Gegenteil Langeweile empfindet, wenn Zeit nicht vergehen will.

Die Zeit, die Uhren anzeigen, gilt als *objektiv*, weil man sie messen und verallgemeinern kann. Wenn man Fahrpläne erstellt, damit alle wissen, wann ein Zug abfährt oder ankommen soll, oder Termine vereinbart, damit man nicht lange warten muss, bis eine Verhandlung oder ein Gespräch beginnen kann, verwendet man Zeit gewöhnlich chronometrisch. Charakteristisch für solche Zeit ist zweierlei: Damit das Zusammenleben funktionieren kann, braucht es zum einen Regelungen dafür, welche Einheit zur Zeitmessung verwendet werden soll und welchem Zeitsystem man sich unterwerfen will. Dies führt etwa die aktuelle Debatte über die Verwendung von mitteleuropäischer Zeit oder mitteleuropäischer Sommerzeit[2] deutlich vor Augen. Gelingt keine Einigung, verschiebt sich Zeit nicht nur beim Überschreiten von Zeitzonen, sondern bereits, wenn man innerhalb derselben Zeitzone eine Staatsgrenze passiert. Chronometrische Zeit verlangt in jedem Fall Konventionen und Übereinkünfte, damit sie ihren Zweck erfüllen kann.

Zum anderen geht es um technische Präzision. Besitzen Uhren nämlich keine Ganggenauigkeit, zeigen sie im Vergleich unterschiedliche Zeiten an und erlauben die Synchronisierung von Tätigkeiten oder Treffen nicht mehr oder nur mehr ungenau. Daher ging es in der Entwicklung von Uhren auch darum, die Hemmungen zu verbessern und die Uhren dadurch genauer werden zu lassen, dass man die Frequenz der Bewegungen, von denen Zeit abgenommen wurde, erhöhte – vom Pendel über die Unruhe und die Stimmgabel bis zu Quarz- und Atomschwingungen.

Mit der Hilfe von Chronometern und der ihnen zugrundeliegenden objektiven Zeit gelingt es, Geschwindigkeiten zu messen, Abläufe zu strukturieren, Vorgänge zu normieren und menschliches Zusammenleben zu organisieren. Solch objektiver, äußerer Zeit steht allerdings eine andere Form von Zeit gegenüber, nämlich *subjektive* Zeit. Es handelt sich dabei um die *Eigenzeit* einer menschlichen Person. Lebensgeschwindigkeiten, einzelnes Zeitempfinden oder körperliche Rhythmen sind unterschiedlich und entsprechen nicht einer universalen Norm, die für alle gelten würde. Darüber hinaus weist subjektive Zeit jeweils unterschiedliche Dauer und Qualität auf. Empfinden die einen eine bestimmte Zeit als langweilig oder leer, kann dieselbe Zeit für andere erfüllt oder aufregend sein. So ist es möglich, dass die scheinbar qua-

[2] *Europäische Kommission*, Lage der Union 2018: Fragen und Antworten zum Vorschlag der Kommission, die jahreszeitlich bedingten Zeitumstellungen abzuschaffen (12.09.2018), online: https://ec.europa.eu/commission/presscorner/detail/de/MEMO_18_5641 [Abruf: 01.09.2020].

litätslose Zeit, wie sie von Uhren gemessen wird, unterschiedliche Güte aufweist, wenn etwa ein bestimmter Zeitpunkt für den einen ein Moment des Glücks gewesen ist, während er für die andere großes Leid gebracht hat. Da zwar Quantitäten, aber nicht Qualitäten mit der Hilfe von Uhren gemessen werden können, liegt die Behauptung nahe, zu quantifizierbarer, chronometrischer Zeit erst dadurch zu gelangen, dass man von deren Qualität abstrahiert, beziehungsweise eine allgemeine und einheitliche Zeit nur erhält, wenn man individuelle Unterschiede qualitativen Zeiterlebens ausblendet.

Differenzen in der Zeitauffassung zeigen sich allerdings nicht nur, wenn man sein Interesse auf Zeitquantitäten und -qualitäten lenkt, sondern auch, wenn man untersucht, wo Zeit ihren Ursprung hat. Edmund Husserl versuchte in seinen „Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins" zu zeigen, dass eine zeitliche Ordnung dadurch entsteht, dass äußere Sinneseindrücke das Bewusstsein zunächst unmittelbar affizieren, dann aber im Bewusstsein allmählich absinken und schließlich in Vergessenheit geraten. Allerdings ist es dem Bewusstsein möglich, ehemalige und später verblasste „Urimpressionen" in die Gegenwart zurückzuholen, indem es sich intentional auf sie bezieht und sie in Erinnerung ruft. Die in solcher „Retention" wieder aufgenommenen Eindrücke sind nicht mehr so lebhaft wie Urimpressionen, können aber als erinnerte neuerlich gegenwärtig oder in Präsenz gehalten werden.[3] Wäre dies nicht möglich, könnte man etwa ein Musikstück nicht als zusammengehörig erleben, da sonst verklungene Töne mit unmittelbar erklingenden in keinem Zusammenhang mehr stünden.[4] Auf ähnliche Art und Weise kann das Bewusstsein nach Husserl durch „Protentionen" Zukünftiges als Erwartung in die Gegenwart holen und ihm dadurch Bedeutung verleihen.[5] Wie man sieht, gelingt es dem Bewusstsein auf diese Weise, Eindrücke nach Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu ordnen und ihnen eine zeitliche Struktur zu geben.

Zu fragen bleibt allerdings, ob zeitliche Ordnung einzig und allein über das Bewusstsein hergestellt wird. Dieses ist nicht zeittranszendent, sondern agiert selbst in der Zeit. Denn ein Bewusstsein ist immer dasjenige eines konkreten Menschen, der sich in einer bestimmten Phase seiner Biografie befindet und immer ein bestimmtes Alter aufweist, über das zu verfügen ihm nicht gelingt. Das eigene Altern ist nämlich offenbar nicht das Ergebnis aktiver Bewusstseinssynthesen, sondern unterliegt in erster Linie „passiver Synthesis"[6], kann

3 *Edmund Husserl*, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917) (Husserliana X), Den Haag 1966, 29–31.

4 Vgl. ebd., 29: „Der Ton setzt ein, und stetig setzt ‚er' sich fort. Das Ton-Jetzt wandelt sich in Ton-Gewesen, das *impressionale* Bewußtsein geht ständig fließend über in immer neues *retentionales* Bewußtsein. Dem Fluß entlang oder mit ihm gehend, haben wir eine stetige zum Einsatzpunkt gehörige Reihe von Retentionen. Überdies jedoch schattet sich jeder frühere Punkt dieser Reihe als ein Jetzt *wiederum* ab im Sinne der Retention." (Hervorh. im Orig.)

5 Vgl. ebd., 35: „Jeweils ist immer ein Ton (bzw. eine Tonphase) im Jetztpunkt. Die vorangegangenen sind aber nicht aus dem Bewußtsein ausgelöscht. Mit der Auffassung des jetzt erscheinenden, gleichsam jetzt gehörten Tones verschmilzt die primäre Erinnerung an die soeben gleichsam gehörten Töne und die Erwartung (Protention) der ausstehenden."

6 Z. B. *Edmund Husserl*, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Hg. u. eingel. v. Stephan Strasser (Husserliana I), Den Haag ^{2}1963, 112. Der Leib ist deshalb nach Husserl „in

also weder bewusst gesteuert noch ausgesetzt oder rückgängig gemacht werden. Vielmehr ist es – wenn auch nicht in chronometrischer Genauigkeit – am Leib der jeweiligen Person ablesbar. Der Leib repräsentiert die Zeit, die jemand durchlebt hat und deren Spuren er trägt, von den Narben über die Falten und Furchen bis hin zu Veränderungen in der Haltung, der Abnahme von Kraft oder zu physiologischen Differenzen im Vergleich zu früher. Der eigene Leib ruft die eigene Geschichte nicht ins Bewusstsein, sondern repräsentiert insofern die eigene Vergangenheit, als er Erlebtes und Durchlittenes physisch sichtbar macht. Die persönliche Geschichte hat sich in ihm sedimentiert, sodass er die eigene Vergangenheit gleichsam selbst *ist*.

Darüber hinaus bringt der Leib analog zu Retentionen des Bewusstseins Vergangenes in die Gegenwart, allerdings nicht so, dass es ins Bewusstsein geholt würde, sondern z. B. eingeübte Abläufe oder Routinen vorbewusst vollzogen werden. Nachdem sie erlernt worden sind, können diese ohne Nachdenken durchgeführt werden bzw. laufen wie von selbst ab, etwa wenn man das Tippen auf einer Tastatur beherrscht, sich im Tanzen der Musik überlassen kann oder nicht mehr überlegen muss, wie man ein Auto lenkt.[7] Aber auch leibliche Protentionen werden ständig vorbewusst vollzogen, sofern etwa wie von selbst vorweggenommen wird, wie man seinen Gang auszutarieren und fortzusetzen hat, wenn der Weg plötzlich abfällt oder ansteigt. Dass dabei auch Fehler unterlaufen können, wird sichtbar, wenn man stolpert oder kurz aus dem Gleichgewicht gerät.[8]

Die erwähnten Beispiele zeigen, dass Zeit nicht nur mit Hilfe des Bewusstseins strukturiert wird, sondern dass sich die Zeitekstasen von Vergangenheit und Zukunft auch durch den eigenen Leib entfalten. Leibgedächtnis[9] und leibliche Antizipationen spannen einen Zeithorizont auf, der logisch vor der Konstitutionsleistung des Bewusstseins angesiedelt ist und unabhängig von diesem Bestand hat. Im Unterschied zu objektiver Zeit, die von *außen* an einen herangetragen wird und gemessen werden kann, ist die Zeit, die der eigene Leib aufspannt, eine Form subjektiver und *innerer* Eigenzeit. Dazu gehören auch körperliche Rhythmen wie jener des Herzens oder zirkadiane Rhythmen wie etwa die Abfolge von Wachen und Schlafen.

grundwesentlich anderer Weise nach gegenständlichem Sinn charakterisiert und phänomenologisch konstituiert, [sic] wie andere Dinge". (*Edmund Husserl*, Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926. Hg. v. Margot Fleischer [Husserliana XI], Den Haag 1966, 299).

7 Vgl. *Maurice Merleau-Ponty*, Phänomenologie der Wahrnehmung. Aus d. Franz. übers. u. eingeführt durch eine Vorrede v. Rudolf Boehm (Phänomenologisch-psychologische Forschungen 7), Berlin 1966, 172–177.

8 Vgl. *Bernhard Waldenfels*, Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht, Berlin 2019, 307: „[Es] sind schon Freudsche Fehlleistungen wie Stolpern, Stottern und Sichversprechen leibkörperliche Prozesse, in denen Rede und Bewegung der eigenen Verfügung entgleiten."

9 Über das „explizite" Gedächtnis des Bewusstseins hinaus weist das „implizite" Gedächtnis des Leibes vielfältige Formen auf. Vgl. *Julia Meer*, Die Erinnerung des Leibes. Zur Relevanz und Funktion von Leibzeit bei Alzheimer-Demenz, in: Zeitschrift für Praktische Philosophie 5 (2018), 207–230. Siehe auch: *Thomas Fuchs*, Verkörpertes Wissen – verkörpertes Gedächtnis, in: *Gregor Etzelmüller / Thomas Fuchs / Christian Tewes* (Hg.), Verkörperung – Eine neue interdisziplinäre Anthropologie, Berlin 2017, 57–78, bes. 66 f.

2 Diskrepanz zwischen innerer und äußerer Zeit

Wenn das Sprichwort Recht behält, wonach Zeit Geld ist, wird Geschwindigkeit zu einem wichtigen ökonomischen Faktor. Mit dem Anstieg der Übertragungsgeschwindigkeit von Information oder des Tempos für die Herstellung eines Produktes kann die Zeit, die man für solche Vorgänge braucht, verkürzt werden. Soll die gleiche Menge eines Gutes hergestellt werden und wird die Geschwindigkeit dabei beispielsweise verdoppelt, so könnte die Hälfte der Zeit, die früher dafür notwendig war, freigespielt werden und stünde für andere Tätigkeiten oder für Erholung zur Verfügung. Wird die Geschwindigkeit der Datenübertragung gesteigert und werden Produktionswege verkürzt, wie Jean Baudrillard gezeigt hat, wird Zeit nach der Logik der Gewinnmaximierung genutzt, die einen die frei gewordene Zeit dafür zu verwenden zwingt, noch mehr Information zu verarbeiten bzw. noch mehr Produkte herzustellen. Beschleunigung trägt nicht dazu bei, Zeit für sich zu gewinnen, sondern „frisst" Zeit, ist also „chronophag"[10], und zwingt einen, in der ursprünglich zur Verfügung stehenden Spanne nun das Doppelte zu leisten. Die Dimensionen werden immer mehr verkürzt und drohen, in der Gegenwart aufzugehen.[11] In jedem Fall wird Zeit gleichsam immer „weniger", und der eigene noch freie Zeithorizont läuft Gefahr, sich zu erschöpfen.

Das Phänomen, dass unter den Bedingungen wirtschaftlichen Wachstums Zeit immer knapper wird, führt unweigerlich zur „Erfahrung von *Zeitnot* und *Stress* und dem Gefühl, *keine Zeit zu ‚haben'*" sowie zu dem Eindruck, dass „[f]ür die eigentlich wertvollen Tätigkeiten […] keine Zeit"[12] bleibe. So führt berufliche Mehrbelastung unweigerlich zu Freizeitstress, weil man versucht, in der arbeitsfreien Zeit immer mehr von dem unterzubringen, was man für wertvoll hält. Da die Ansprüche, die an den Menschen herangetragen werden, ständig steigen, um Fortschritt zu garantieren, fordert Beschleunigung der äußeren Zeitabläufe viele immer mehr heraus und lässt Fragen nach ihren Grenzen laut werden.

Dieser soziologische Befund macht auf eine auch anthropologisch bedeutsame Diskrepanz zwischen zwei den Menschen bestimmenden Zeiten aufmerksam. Während die Rhythmen und Abläufe, die der inneren Zeit folgen, in ihrem Tempo kaum gesteigert werden können, erhöhen sich die zeitlichen Anforderungen von außen. So treten die innere und die äußere Zeit immer weiter auseinander. Nicht mehr die jeweilige Eigenzeit gibt das Maß für Produktionszeit, Freizeit oder andere soziale Abläufe vor. Vielmehr dreht sich das Bestimmungsverhältnis um. Äußere Zeit wird zum Maß für die innere, ohne dass diese aus Gründen leiblicher Verfasstheit mit den äußeren Vorgaben mithalten könnte.

10 *Jean Baudrillard*, Die Abschreckung der Zeit, in: Tumult 9 (1987), 109–118, 112.

11 Vgl. den provokativen Buchtitel von Baudrillard: „Das Jahr 2000 findet nicht statt" (*Jean Baudrillard*, Das Jahr 2000 findet nicht statt [Merve 156], Berlin 1990). Damit wollte er schon 1990 darauf aufmerksam machen, dass bei übersteigerter Beschleunigung, durch die gleichsam alle Information in der Gegenwart kulminiere, Zukunft in der Gegenwart bereits großteils vorweggenommen und deshalb nicht mehr ausständig sei.

12 *Hartmut Rosa*, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1760), Frankfurt a. M. 2005, 214 und 221. (Hervorh. im Orig.)

Ein solches Missverhältnis unterliegt psychischen und physischen Grenzen und kann, wenn die Spannung zu groß wird, zu Pathologien führen. So fußt etwa das Burnout-Syndrom[13] auf Störungen, die darin gründen, dass die Differenz zwischen innerer und äußerer Zeit zu groß geworden ist.[14] Wenn soziale und leibliche Zeit zu weit auseinandertreten, kann es schließlich nicht nur zu psychischen Problemen kommen, sondern auch zu leiblichen, die sich etwa in gehemmten Bewegungsabläufen äußern.

3 Strukturen innerer und äußerer Zeit

Verdeutlicht man sich, dass Eigenzeit bzw. innere und soziale bzw. äußere Zeit meist nicht oder nur in seltenen Fällen völlig miteinander identisch sind, sondern mehr oder weniger auseinanderdriften, was bis zu pathologischen Konsequenzen führen kann, erscheint die Frage, die der Titel dieses Beitrags stellt, in einem anderen Licht. Denn es wird sichtbar, dass Zeit nicht nur eine objektive Seite, sondern auch eine subjektive aufweist. Um letzterer ansichtig zu werden, bedarf es allerdings einer methodischen Umkehrung: weg von der Vorstellung von Zeit als einem objektiven Gegenüber und hin zur personalen Einstellung, die einen Zugang zu Zeit als der *eigenen* Zeit eröffnet.[15] Denn der allgemeine Blick auf Zeit, in dem diese qualitätslos zu sein scheint, aber gemessen werden kann, fördert deren Implikationen, die sie für eine bestimmte Person aufweist, nicht zutage. Es besteht beispielsweise ein wesentlicher Unterschied zwischen der Errechnung durchschnittlicher Lebenserwartung einer Generation und der Betroffenheit durch den eigenen Tod nach einer bestimmten Anzahl individueller Lebensjahre. Das Ende der eigenen Existenz hat eine andere Valenz für einen selbst als die abstrakte Wahrscheinlichkeit für das Lebensende im allgemeinen Durchschnitt.

Folgt man der Perspektive, die einen selbst involviert sein lässt, erkennt man, dass sowohl das eigene Bewusstsein als auch der eigene Leib ihre persönliche Zeitstruktur aufweisen. Mein Leibgedächtnis und meine subjektiven Rhythmen zeigen bestimmte und unverwechselbare Qualitäten auf, die anderen Menschen nicht eignen. Die eigene Vergangenheit und die eigene Zukunft sind also nicht allgemeiner, sondern individueller Natur, mehr noch: Sie machen mit aus, wer ich selbst bin. Im Laufe meines Lebens entfalte ich mich, in-

[13] Laut ICD-10-GM in der Version von 2021 (Vorabfassung) ist Burnout – wie schon in der Version von 2017 – nicht als Krankheit zu führen. Daher ist es in Kapitel XXI, also bei den „Faktoren, die den Gesundheitszustand beeinflussen und zur Inanspruchnahme des Gesundheitswesens führen", gelistet, nämlich unter Z 73. (*Deutsches Bundesinstitut für Arzneimittel und Medizinprodukte*, ICD-10-GM Vorabfassung 2021, online: https://www.dimdi.de/static/de/klassifikationen/icd/icd-10-gm/kode-suche/htmlgm2021/block-z70-z76.htm [Abruf: 26.08.2020])

[14] *Manuela Pfeffer* / *Andrea Paletta* / *Gerald Suchar*, Die Zeitdynamik bei Burnout-Patientinnen und -Patienten. Ergebnisse einer Bewegungsanalyse nach Laban, in: *Reinhold Esterbauer* / *Andrea Paletta* / *Julia Meer* (Hg.), Der Leib und seine Zeit. Temporale Prozesse des Körpers und deren Dysregulationen im Burnout und bei anderen Leiberfahrungen, Freiburg i. Br. 2019, 337–360, bes. 338 und 353–355.

[15] *Günther Pöltner*, Die zeitliche Struktur der Leiblichkeit, in: *Reinhold Esterbauer* / *Andrea Paletta* / *Philipp Schmidt* / *David Duncan* (Hg.), Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Zeiterkrankungen, Freiburg i. Br. 2016, 17–33, hier: 18–23.

dem ich mich leiblich zeitige, älter werde und in meiner Biografie allmählich zu mir selbst komme, also mich zu dem oder der entwickle, der oder die zu werden mir offensteht. Personale Zeit gibt es zunächst nur im Plural, sie ist individuell differenziert und strukturiert.

Fragt man also, warum Menschen eine strukturierte Zeit brauchen, so ist zu antworten: weil sie selbst zeitlich strukturiert sind. Menschen können gar nicht anders, als sich zu zeitigen und zeitlich zu leben. Das gilt einerseits in einem generellen Sinn, selbst dann, wenn man Zeit nicht schon als messbare vor Augen hat. Denn menschliches Dasein kann sich nur zeitlich vollziehen, erstreckt sich also in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sodass Menschen auf die drei Zeitdimensionen ausgelegt sind und den Horizont ihrer Existenz in der Zeit finden.[16] In diesem Sinn charakterisiert Zeit das menschliche Dasein im Allgemeinen und von vornherein. Andererseits ist in personaler Sicht aber auch erkennbar, dass neben dieser allgemeinen temporalen Bestimmung auch daran festzuhalten ist, dass Zeit eine individuelle Dimension aufweist. Diese schlägt sich darin nieder, dass Menschen unterschiedliche Lebensgeschwindigkeiten haben – nicht nur nach dem jeweiligen Lebensalter abgestuft –, ihre Leibesrhythmen differieren, das jeweilige Leibgedächtnis unterschiedlich ausgeprägt ist und sie unterschiedlich altern. Daraus folgt, dass die angesprochene Notwendigkeit, Zeit zu strukturieren, für die einzelne Person und deren Zeitstruktur unumgänglich ist bzw. dass äußere Zeit von jedem und jeder anders strukturiert werden muss, will man sich nicht die eigenen Lebensmöglichkeiten verbauen. Soll es nicht zu Verwerfungen oder gar zeitlichen Pathologien kom-

Weiterführende Literatur:

Walther Ch. Zimmerli / Mike Sandbothe (Hg.), Klassiker der modernen Zeitphilosophie (WBG-Bibliothek), Darmstadt 2016. Der Band enthält philosophische Beiträge zur Philosophie der Zeit, vornehmlich aus dem 20. Jahrhundert. Er gewährt einen guten ersten Überblick über unterschiedliche, zum Teil kontroversielle Ansätze.

Edmund Husserl, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Mit den Texten aus der Erstausgabe und dem Nachlaß. Mit einer Einleitung hg. von Rudolf Bernet (Philosophische Bibliothek 649), Hamburg 2013. Der Basistext aus dem Jahr 1928 ist ein wichtiger Meilenstein in der Entwicklung der phänomenologischen Auseinandersetzung mit dem Problem der Zeit. In dieser Ausgabe findet man darüber hinaus Ergänzungen, Beilagen und weitere Überlegungen von Husserl über die Zeit.

Hermann Schmitz, Phänomenologie der Zeit, Freiburg i. Br. 2014. Schmitz, der als Begründer der „Neuen Phänomenologie" gilt, stellt in diesem Buch seinen eigenen Ansatz vor, kommt aber auch auf Aporien der Zeitphilosophie zu sprechen und interpretiert einige klassische Ansätze.

[16] Martin Heidegger möchte beispielsweise zeigen, dass „das, von wo aus Dasein überhaupt so etwas wie Sein unausdrücklich versteht und auslegt, *die Zeit* ist". Zeit müsse „als der Horizont alles Seins Verständnisses [sic] und jeder Seinsauslegung ans Licht gebracht und genuin begriffen werden". Anders gesagt: „Der Entwurf eines Sinnes von Sein überhaupt kann sich im Horizont der Zeit vollziehen." (*Martin Heidegger*, Sein und Zeit [Gesamtausgabe 2], Frankfurt a. M. 1977, 24 und 312).

men, kann man nicht umhin, darauf zu achten, dass wichtige Zeitstrukturen für einen selbst adäquat sind.

4 Strukturen interpersonaler Zeit

Leibzeit gibt Strukturen vor, die man nicht ungestraft zu stark verändert, indem man sich z. B. über längere Perioden Schlaf entzieht und dadurch den eigenen zirkadianen Rhythmus stört oder indem man seine eigenen zeitlichen Grenzen durch fortwährende Beschleunigung der Arbeitsabläufe oder durch zu hohe Lebensgeschwindigkeit missachtet. Über seine innere leiblich festgelegte Zeit kann man nicht grenzenlos verfügen, denn niemand hat sie sich selbst gegeben, vielmehr wird sie einem gewährt. Selbst wenn jemand Suizid verübt, tut er dies in der Zeit, die er sich, wenn er seinem Leben ein Ende gesetzt hat, nicht wieder zurückgeben kann. Die Eigenzeit, die jemandem gegeben ist, ist zugleich jene Zeit, die ihn er selbst sein lässt. Denn ohne sie könnte niemand weder sich noch sein Leben vollziehen, weil dieses keinen Entfaltungshorizont vorfände. Das bedeutet, dass individuelle Zeit je eigenes und unverwechselbares Dasein erst ermöglicht.[17] Die eigene Zeit bleibt also nicht bloß in ihrer leiblichen Struktur unverfügbar, sondern auch in dem Sinn, dass sie sich als jene Zeit, die einem zu leben erlaubt, dem Zugriff auf sie und der Verfügungsmacht über sie entzieht. Zugleich und nicht in Widerspruch dazu ist sie einem aber auch aufgegeben, was bedeutet, dass jeder Mensch sein Leben und seine Zeit zu gestalten hat, die ihm für dieses sein Leben zur Verfügung steht. Wenn zu leben heißt, sich zu zeitigen – sowohl im passiven Sinn des Älterwerdens als auch im aktiven Sinn der Lebensführung –, dann ist nicht nur das eigene Leben zu gestalten, sondern auch die eigene Zeit zu strukturieren.

Bei den Entscheidungen darüber, wie man die eigene Biografie formen möchte, ist man zwar selbst in gewissem Sinn sein eigenes Gegenüber, weil man über sich und das Kommende reflektiert und urteilt. Aber es ist nicht zu übersehen, dass man dabei nicht so zu sich in Distanz steht, wie wenn man die Zeit eines oder einer anderen gestaltete. Vielmehr ist jede Person so sehr an den eigenen Leib als das Ausdrucksmedium ihrer selbst gebunden, dass sie dann, wenn sie ihre Lebenszeit gestaltet, auch sich selbst formt. Die Zeit, die einem zu strukturieren vorgegeben ist, ist also jene Zeit, in der man sein Leben und in der Folge sich selbst gestaltet. In der Strukturierung von Zeit geht es offenkundig nicht bloß um die Ordnung externer Lebensbereiche, sondern auch um die Formung von einem selbst. Mir ist gegeben, daran mitzubestimmen, wer ich einmal sein werde und zugleich gewesen sein werde. Meiner Zeit Struktur zu geben bedeutet also, mir selbst Struktur zu geben.

In der Zeit zu leben meint in zwischenmenschlichen Belangen nicht nur – wie anfangs beschrieben –, quantifizierbare Zeit so in Dienst zu nehmen, dass man mit der Hilfe von Uhren das Zusammenleben funktional gestalten kann. Zusammenleben heißt dann, wenn man die jeweilige Eigenzeit ernst nimmt, auch, diese zu teilen. Hat jemand für einen anderen Menschen Zeit, ist er für diesen da und stellt sich ihm zur Verfügung. Jemandem Zeit zu schenken bedeutet also, sich selbst zu schenken. Sofern diese Zeit zwar meine ist, ich sie aber teile, gebe ich anderen

[17] Vgl. *Günther Pöltner*, Die zeitliche Struktur der Leiblichkeit (s. Anm. 15), 25.

an meinem Leben Anteil und lasse sie über mich selbst verfügen. Insofern ich mich in der Zeit, die ich zur Verfügung stelle, selbst zeitige bzw. zugleich von anderen gezeitigt werde, verschränken sich personale Zeiten. Ich nehme auch an der Zeit des oder der anderen Anteil. Umgekehrt gewährt er oder sie mir nicht nur gemeinsame Zeit, sondern lässt mich auch an seinem oder ihrem Leben teilnehmen. Im Unterschied zur Verallgemeinerung von Zeit durch Metrisierung und Normierung steht in der Begegnung folglich personale Zeit im Mittelpunkt. Es sind Menschen namentlich involviert, die dadurch, dass sie Zeit gemeinsam verbringen, diese in ihrer personalen, individuellen und Qualitäten einschließenden Form in Anspruch nehmen und dadurch ihrer Lebenszeit sowie ihren Biografien Gestalt und Struktur geben.

Alister Cox sieht sich am Ende von Ransmayrs Roman durch den chinesischen Kaiser gezwungen, eine Uhr für die Ewigkeit zu bauen. Er gerät mit diesem Auftrag aber in eine Aporie: Der Kaiser hat ihm zwar diesen Auftrag erteilt, würde es aber nicht tolerieren können, wenn das geforderte *perpetuum mobile* die Zeit über seinen eigenen Tod hinaus messen könnte, weil er sich selbst nicht nur als Herrscher über Himmel und Erde versteht, sondern auch über die Zeit regieren möchte. Es treffen chronometrische und personale Zeit aufeinander. Uhrzeit erweist sich zwar als scheinbar grenzenlos, des Menschen Zeit erschöpft sich aber nicht in der bloßen Dauer. Es scheint so, als sei Cox genötigt, Ewigkeit zu strukturieren. Doch wie soll dieses Unterfangen gelingen?

Der Autor: *Reinhold Esterbauer, geb. 1963, Dr. phil., Dr. theol., Prof. für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz. Publikationen zum Thema: Reinhold Esterbauer / Andrea Paletta / Philipp Schmidt / David Duncan (Hg.), Bodytime. Leib und Zeit bei Burnout und in anderen Grenzerfahrungen, Freiburg i. Br. 2016; Reinhold Esterbauer / Andrea Paletta / Julia Meer (Hg.), Der Leib und seine Zeit. Temporale Prozesse des Körpers und deren Dysregulationen im Burnout und bei anderen Leiberfahrungen, Freiburg i. Br. 2019. GDN: 1065525885; ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2743-3626.*

Jürgen P. Rinderspacher

Zeiten fallen nicht vom Himmel

Akteure und Modalitäten moderner Zeitstrukturierung im epochalen Wandel

◆ **Zeitordnungen sind – in traditionalen wie modernen Gesellschaften – normative Ordnungen, die der Rechtfertigung bedürfen. Der Beitrag unterscheidet drei Epochen mit je unterschiedlichen Modi der Rechtfertigung der Zeitordnung: einen (ursprünglich vormodernen, jedoch teilweise bis in unsere Zeit hineinreichenden) autoritären Modus, einen (im weitesten Sinne „modernen") marktlich-technologisch-administrativen Modus und einen („nachmodernen") subjektbezogenen Modus der Zeitstrukturierung. Zwar verspricht eine subjektbezogene Zeitordnung eine Zunahme individueller Freiheitsspielräume, jedoch stellen sich auch neue, weithin unbeantwortete Fragen nach der Konkurrenz nun individueller Zeitansprüche sowie nach Kriterien und Bedingungen zeitlicher Gerechtigkeit. (Redaktion)**

> „Man könnte sagen, dass die Neuordnung der Zeit das vornehmste Attribut aller Herrschaft sei. Eine neu entstandene Macht, die sich behaupten will, muß an eine Neuordnung der Zeit gehen. Es ist, als beginne mit ihr die Zeit."
>
> *Elias Canetti*

1 Die Macher und die Macht der Zeit

Darüber, ob Gott die Zeit geschaffen hat oder nicht, mag man streiten: Immerhin hat Kirchenvater Augustinus im 4. Jahrhundert n. Chr. davon gesprochen, dass die Zeit mit der Sünde in die Welt gekommen sei und dass der Mensch erst im Reich Gottes darauf hoffen dürfe, von dieser Geisel befreit zu sein.[1] Nicht zu leugnen ist hingegen die Tatsache, dass Zeitstrukturen und Zeitordnungen, wie sie uns im Alltag begegnen, seit jeher das Werk menschlichen Handelns sind – geschaffen durch große religiöse, politische oder wirtschaftliche Institutionen bzw. ihre Repräsentanten –, auch wenn diese sich etwa bei der Kreation von Kalendern oder Ritualen nicht selten auf ein höheres Wesen berufen haben.[2]

Zeitstrukturen sind die gestalthaften Erscheinungsformen von Zeit im konkreten Lebenszusammenhang der Menschen: Da die Zeit ihnen ansonsten als solche, ge-

[1] *Kurt Flasch*, Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie, Frankfurt a. M. 1993, 212 ff.

[2] *Leofranc Holford-Strevens*, Kleine Geschichte der Zeitrechnung und des Kalenders, Stuttgart 2008.

wissermaßen in ihrer reinen Form kaum begegnet, erfahren sie diese normalerweise als eine vielgestaltige Ansammlung sozialer Ordnungs- und Orientierungssysteme, an denen sie ihr Handeln ausrichten müssen, wollen sie nicht aus der Gesellschaft herausfallen. Bereits dies legt die Vermutung nahe, dass die Fähigkeit zur allgemeingültigen Strukturierung von Zeit in einer Gesellschaft mit Macht und Herrschaft einhergeht, religiöser ebenso wie politischer und wirtschaftlicher. Tatsächlich wird man bei der Suche nach den Kreateur/inn/en und Protagonist/inn/en gesellschaftlicher Zeitstrukturen rasch fündig, wenn man die religiösen Verhältnisse und weltlichen Herrschaftsstrukturen unterschiedlicher Epochen in unterschiedlichen Kulturen bis in unsere Gegenwart hinein betrachtet. Dabei stellt man unter anderem einen historischen Wandel der Art und Weise fest, wie und von wem Zeitstrukturen generiert werden. Wie stellt sich dieser Wandel der Strukturierungsmodi für uns auf der Erscheinungsebene sozialer Tatsachen[3] dar und welche Auswirkungen hat er für Individuum und Gesellschaft? Im Folgenden sollen diese Zusammenhänge in der gebotenen Kürze dargestellt werden.

2 Zeitordnungen und Rechtfertigungsordnungen

Die Zeitordnung, die in einer Gesellschaft jeweils vorherrscht, beruht auf einer je unterschiedlichen Rechtfertigungsordnung. Rainer Forst erklärt deren Bedeutung so: Alle „normativen Ordnungen" einer Gesellschaft beruhen auf basalen Rechtfertigungen und dienen dementsprechend der Untermauerung von sozialen Regeln, Normen und Institutionen; sie begründen Ansprüche auf Herrschaft und eine bestimmte Verteilung von Gütern und Lebenschancen. „Normative Ordnungen setzen Rechtfertigungen voraus und generieren sie zugleich."[4] Als wesentlicher Bestandteil einer Gesellschaftsordnung benötigen auch Zeitordnungen einen Begründungszusammenhang auf einer höheren Ebene. Derzeit erleben wir in den vielgestaltigen Kritiken an der herrschenden Zeitordnung eben genau jene Infragestellung ihrer Rechtfertigungsgründe, etwa indem sie als grundsätzlich entfremdend und gegen die menschliche Natur gerichtet angeprangert wird.[5] In unterschiedlichen Epochen und Gesellschaftsformationen werden für die Rechtfertigung von Zeitordnungen somit epochentypische Rechtfertigungsgründe herangezogen. Konstitutiv für Rechtfertigungsordnungen sind nach Forst „Rechtfertigungsnarrative, die in historischen Situationen entstehen und über längere Zeiträume tradiert und modifiziert werden."[6] Sie seien eine Form verkörperter Rationalität, in der sich Bilder, Rituale, Fakten sowie Mythen zu wirkmächtigen Gesamterzählungen verdichten würden, die dann als „Ressource der Ordnungssinngebung" fungieren würden. Solche Narrative könnten religiöser Natur sein, aber auch auf politische Errungenschaften, Revolutionen oder Siege, aber auch Erzählungen über epochale Niederlagen eines Volkes oder einer sozialen Gruppierung beruhen.

3 *Emile Durkheim*, Die Regeln der soziologischen Methode, Frankfurt a. M. 1984.
4 *Rainer Forst*, Normativität und Macht. Zur Analyse sozialer Rechtfertigungsordnungen, Berlin 2015, 87.
5 *Hartmut Rosa*, Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehungen, Berlin 2016.
6 *Rainer Forst*, Normativität und Macht (s. Anm. 4), 87.

3 Wer macht die Zeit? Strukturwandel der Zeitstrukturierung

Zeitordnungen umfassen nicht nur Kalender als Instrumente der Strukturierung der Rahmen-Zeiten der jeweiligen Gesellschaften, sondern – je nachdem, in welchem Umfang die Durchdringung einer Gesellschaft mit zeitlichen Regeln in immer mehr Teilsystemen voranschreitet –, darüber hinaus bedeuten sie einen Gesamt-Prozess der „Verzeitlichung der Gesellschaft“[7]: In der modernen Gesellschaft finden sich dann fast alle Dinge, die existieren – jedes menschliche Verhältnis, jeder wirtschaftliche Vorgang, jede technische Entwicklung, Kunst, Kultur und Religion –, direkt oder indirekt in einer Relation zum Faktor Zeit wieder. Nicht zuletzt betrifft das auch die Entdeckung eines bis zur Aufklärung weithin unbekannten sozialen Konstrukts von „geschichtlicher Zeit“[8]. So lassen sich auch die uns auf den ersten Blick als Naturkonstante erscheinenden Fernorientierungsmuster „Vergangenheit“, „Gegenwart“ und „Zukunft“ als an Epochen gebundene Kreationen des menschlichen Geistes beschreiben.[9]

Soweit man sehen kann, lassen sich drei, in historischer Abfolge auftretende, Strukturierungsmodi gesellschaftlicher Zeitordnungen unterscheiden. Deren gemeinsames Merkmal besteht darin, dass sie bezeichnen, in welcher Art und Weise und auf Basis welcher gesellschaftlichen Umstände bzw. Rechtfertigungsordnungen Zeitstrukturierung in einer jeweiligen historischen Epoche erfolgt und wer oder was – epochenspezifisch – das Subjekt, der entscheidende Akteur dieses Vorganges ist.

3.1 Drei Strukturierungsmodi

Es lassen sich unterscheiden:

- der autoritäre Strukturierungsmodus
- der marktlich-technologisch-administrative Strukturierungsmodus
- der nachmodern-subjektbezogene Strukturierungsmodus

Beim Auftreten eines historisch neuen Zeitstrukturierungsmodus verschwindet der zuvor dominante Zeitmodus nicht; vielmehr bleiben die frühen Modi in mehr oder weniger ausgeprägter Form in den späteren weiter bestehen. Jedoch nimmt ihre Bedeutung gegenüber dem/den jeweils jüngeren Strukturierungsmodus/i ab und bleibt als historisches Relikt auf eher marginale gesellschaftliche Teilsysteme beschränkt.

3.1.1 Der autoritäre Strukturierungsmodus

Mit diesem ist die Entstehung einer Zeitordnung durch Erlass eines dazu autorisierten politischen oder/und religiösen, mehr oder weniger totalen Herrschers gemeint, aber auch durch das gegebenenfalls personenunabhängige Wirken autoritärhierarchisch verfasster religiöser Institu-

7 *Jürgen P. Rinderspacher*, Wege der Verzeitlichung, in: *Dietrich Henckel* (Hg.), Arbeitszeit, Betriebszeit, Freizeit. Auswirkungen auf die Raumentwicklung. Grundlagen und Tendenzen, Stuttgart 1988, 23–66.

8 *Reinhart Koselleck*, Begriffsgeschichten, Berlin 2010, 77; 252 ff.

9 *Lucian Hölscher*, Die Entdeckung der Zukunft, München 2016; *Jan Assmann*, Zeitkonstruktion, Vergangenheitsbezug und Geschichtsbewusstsein im alten Ägypten, in: *Jan Assmann / Klaus E. Müller* (Hg.), Der Ursprung der Geschichte. Archaische Kulturen, das Alte Ägypten und das frühe Griechenland, Stuttgart 2005, 112–214; *Achim Landwehr*, Geburt der Gegenwart. Eine Geschichte der Zeit im 17. Jahrhundert, Frankfurt a. Main 2014.

tionen. Der autoritäre Strukturierungsmodus umfasst die weitaus längste Phase in der Geschichte der Menschheit bzw. ihrer sozial-kulturellen Entwicklung. Sie reicht von den chinesischen Dynastien über die ägyptischen Herrscher bis in die griechische und römische Antike,[10] sie umfasst europäische Kaiser und die Hochzeit der katholischen Kirche im mittelalterlichen Europa, ebenso etwa die Mayakultur[11] auf dem amerikanischen Kontinent. Immerhin ist auch der noch heute gültige Gregorianische Kalender (nach ISO 8601) in seinem Ursprung das Resultat herrschaftlicher Verfügung, nämlich einer Bulle Papst Gregors des XIII. aus dem Jahr 1582. Wobei allerdings erst im Jahr 1700 die protestantischen Staaten Deutschlands diesen übernahmen, um sich dem päpstlichen Machtanspruch eines „Universalkalenders" nicht unterordnen zu müssen.[12] Ebenso lässt sich die im deutschen Verfassungsrecht festgeschriebene Sonntagsruhe bis auf einen Erlass des römischen Kaisers Konstantin zurückverfolgen.[13] Inwiefern jedoch die beiden neuzeitlichen Versuche, in Abgrenzung zum alten Regime neue Kalender zu etablieren, wie der auf einem Zehnersystem beruhende französische Revolutionskalender oder jener der Oktoberrevolution in Russland[14] als entweder autoritär verfügt oder im Gegenteil als besonders dem Volkswillen entsprechend gewertet werden können, kann hier nicht geklärt werden.

Obwohl es bei Kalendern stets um Machtdemonstrationen geht, indem darin das Alte als überwunden dargestellt wird, etwa gegenüber der verhassten Siebener-Symbolik der christlichen Tradition,[15] darf man sich die Entstehung von Kalendern bzw. neuen Zeitordnungen nicht als aus dem Nichts geschöpfte Kreationen vorstellen.[16] Zumeist setzen sie auf bereits Vorhandenem auf und modifizieren dies. Das gilt gleichermaßen für religiös begründete Zeitordnungen: So entstand der christliche Sonntag in Abgrenzung zum jüdischen Sabbat,[17] übernahm jedoch mehr oder weniger explizit das Ruhegebot aus dem Alten

10 *Martina Siebert / Erling v. Mende*, Zeitrechnung und Ärabezeichnung im traditionellen China, in: *Harry Falk* (Hg.), Vom Herrscher zur Dynastie. Zum Wesen kontinuierlicher Zeitrechnung in Antike und Gegenwart, Bremen 2002, 198–239; *Jan Assmann*, Zeitkonstruktion, Vergangenheitsbezug und Geschichtsbewusstsein im alten Ägypten (s. Anm.9); *Johannes Renger*, Vorstellungen von Zeitmessung und der Blick auf vergangenes Geschehen in der Überlieferung des alten Mesopotamien, in: *Harry Falk* (Hg.), Vom Herrscher zur Dynastie (s. o.), 6–26; wobei der autoritäre Modus für Athen möglicherweise nur bedingt zutrifft; vgl. *Filippo Battistoni*, Die Kalender von Athen im Präskript eines Volksbeschlusses, in: *Roland Färber / Rita Gautschy* (Hg.), Zeit in den Kulturen des Altertums. Antike Chronologie im Spiegel der Quellen, Wien u. a. 2020, 389–394.

11 *Linda Schele / David Freidel*, Die unbekannte Welt der Maya, Hamburg 1991.

12 *Jörg Rüpke*, Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders, München 2006, 200 ff.

13 *Werner Rohrdorf*, Der Sonntag. Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christentum, Zürich 1962.

14 *Michael Meinzer*, Der französische Revolutionskalender (1792–1805). Planung, Durchführung und Scheitern einer politischen Zeitrechnung, München 1992; *Bernhard Peter*, Kalender und Zeitrechnung: Der Sowjetische „Ewige Revolutionskalender". http://www.bernhardpeter.de/Asien/Kalender/seite494.htm [Abruf: 25.05.2020]; *Stefan Ploggenberg*, Experiment Moderne. Der sowjetische Weg, Frankfurt. a. Main–New York 2006, 81–120.

15 *Achim Landwehr*, Geburt der Gegenwart (s. Anm. 9), 255 ff.

16 *Leofranc Holford-Strevens*, Kleine Geschichte der Zeitrechnung und des Kalenders (s. Anm. 2).

17 *Erich Spier*, Der Sabbat, Berlin 1989.

Testament,[18] während der islamische Freitag, der wiederum in Abgrenzung zu beiden entstand, zwar dem Sieben-Tage-Rhythmus folgt, jedoch kein Arbeitsverbot beinhaltet.

3.1.2 Der marktlich-technologisch-administrative Strukturierungsmodus

Dieser Modus tritt, wie die Bezeichnung nahelegt, mit der Moderne auf, die hier sehr weit und mit großen Übergangsphasen gefasst wird. Hans-Willy Hohn charakterisiert sie zeittheoretisch sehr schön bildhaft als die Epoche, in der „aus einem göttlichen Gut eine Handelsware wurde“[19]. Was die Strukturierung von Zeit betrifft, unterscheidet sich dieser Modus vom autoritären dadurch, dass erstens die allgemeine Verzeitlichung der Gesellschaft, das heißt die Durchdringung aller Teilsysteme mit zeitlichen Referenzen bzw. Vorgaben stark vorangeschritten ist, dass sich die Bedeutung von Zeit im Alltag der Menschen also bei weitem nicht mehr nur auf die zeitlichen Vorgaben des geltenden Kalenders beschränkt. Fast alle Lebensbereiche werden nun mehr oder weniger in Abhängigkeit eines heterogenen Bündels zeitlicher Normierungen bewertet, in die sich die Menschen, ohne gefragt zu sein, einzufügen haben. Dadurch entstehen u. a. so genannte „Time Scapes“, Zeit-Landschaften[20]. Äußeres Anzeichen für ein zunehmend engmaschiges Netz der Zeit ist unter anderem die wachsende Verbreitung von Uhren seit Beginn der Industrialisierung, nicht nur in den Städten.[21]

Der marktlich-technologisch-administrative Strukturierungsmodus, der charakteristisch ist für die Phase der ersten industriellen Moderne, setzt sich gleichsam aus drei Komponenten zusammen, und zwar a) der Zeitlogik des Marktes, b) den Zeitnormen moderner Technologien, c) der Wirkung staatlicher bzw. öffentlicher Institutionen und ihrer Administrationen auf die Strukturierung der geltenden Zeitordnung.

3.1.2.1 Marktlogik

Charakteristisch ist das Vordringen zum einen des Prinzips „schneller ist besser“ sowie eines Rationalisierungsimperativs, der darin besteht, bereits reduzierte Aufwandszeiten im unendlichen Regress weiter und weiter zu reduzieren; ich habe diesen als das Prinzip der „infinitesimalen Verwendungslogik der Zeit“[22] bezeichnet. Dieser Mechanismus hat tendenziell die Wirkung, die Rechtfertigungsordnungen der alten, vormodernen Gesellschaftsformationen, repräsentiert durch politische Herrscher oder dominante religiöse Institutionen und deren Weltsichten, zu de-legitimieren: Die Marktlogik und ihre zeitlichen Implikationen hinterlassen auf längere Sicht einen Bedeutungs- und Machtverlust des Politischen und des Religiösen. In dem Ausmaß, wie sie von Modernisierungsprozessen erfasst worden sind,

18 *Werner Rohrdorf*, Der Sonntag (s. Anm. 13).

19 *Hans-Willy Hohn*, Die Zerstörung der Zeit. Wie aus einem göttlichen Gut eine Handelsware wurde, Frankfurt a. Main 1984.

20 *Barbara Adam*, Timescapes of Modernity: The Environment and Invisible Hazards, London–New York 1998.

21 *Gerhard Dohrn-van-Rossum*, Die Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitordnungen, München 1992; *Thomas Vogtherr*, Zeitrechnung. Von den Sumerern bis zur Swatch, München 2006.

22 *Jürgen P. Rinderspacher*, Gesellschaft ohne Zeit. Individuelle Zeitverwendung und soziale Organisation der Arbeit, Frankfurt a. Main–New York 1985.

strukturieren nun anstelle autokratischer Herrscher/innen und ihres Machtapparates anonyme, aber nicht weniger unabweisbare, abstrakte Wirkmechanismen die Zeiten der Gesellschaft. An die Stelle der Hegemonie eines oder mehrerer handelnder personaler Subjekte und der ihnen unterworfenen Institutionen treten nun die stummen Handlungs-Logiken der gesellschaftlichen Teil-Systeme Wirtschaft und Technologie. Die Zeiten des Marktes bzw. die hiermit ausgelöste Verwendungslogik der Zeit – dass nämlich komparativ zu Wettbewerbern längere Aufwandszeiten zu vermeiden sind, weil sie zu suboptimalen wirtschaftlichen Ergebnissen führen – können, anders als etwa Kalenderzeiten, also nicht mehr politisch gesteuert werden.

Vielmehr entstehen die Zeiten des Marktes in Selbstorganisation, das heißt in Form einer nicht von den Teilnehmenden an Marktprozessen zuvor abgesprochenen Institutionalisierung von Regeln, darunter auch zeitlichen. Gleichwohl benötigt auch die marktlogische Form in den Kommunikationsprozessen und die hieraus entstehende Zeitstrukturierung einer Gesellschaft, bis hinein in die kleinen Teilsysteme, eine dahinterstehende Rechtfertigungsordnung. Diese speist sich im Wesentlichen aus erstens dem Narrativ relativen gegenseitigen Nutzens der an einer derartigen ökonomischen Kommunikation teilnehmenden Subjekte; wie es u. a. von den Klassikern der Politischen Ökonomie, A. Smith und D. Ricardo, theoretisch verdichtet worden ist. Zweitens ist damit die Behauptung der maximal sparsamen Verwendung knapper Ressourcen verbunden (effiziente Allokation) sowie drittens das Versprechen einer nicht nur wirtschaftlich, sondern auch politisch freien Gesellschaft. Darüber hinaus wird, vermittelt über die anderen Punkte, dem Markt als denkbar bestes Instrument des Ausgleichs unterschiedlicher wirtschaftlicher und politischer Interessen, eine friedensstiftende Funktion zugeschrieben – innerhalb eines Gemeinwesens ebenso wie im internationalen Warenaustausch. Damit kann das Prinzip der optimalen wirtschaftlichen Nutzung der Zeit als sinn-freies Regelwerk wirtschaftlichen Austausches seine hegemoniale Stellung begründen, womit Zeitökonomie nun, außer auf dem Feld wirtschaftlicher Interaktion, generell in Konkurrenz zu den sinnhaltigen Strukturbildnern Politik und Religion tritt, welche die vorangegangenen Epochen bestimmt hatten.[23]

Konkrete Akteure gesellschaftlicher Zeitstrukturierung werden mit der Durchsetzung kapitalistisch-marktwirtschaftlicher Strukturen in der Moderne zunehmend vor allem Wirtschaftsunternehmen und, seit ihrem Erstarken Ende des 19. Jahrhunderts, die Organisationen der Arbeiterbewegung bzw. Arbeitnehmervertretungen. Ihre Verhandlungsergebnisse bilden die jeweils möglichen zeitlichen Kompromisse eines historischen Zeitabschnitts zwischen dem Anspruch der Ökonomie und dem Anspruch des Humanums ab. Wobei Letzteres über die bloße Wiederherstellung der Arbeitskraft hinausweist und die gerechte Teilhabe am erreichten Wohlstandsniveau der Gesellschaft einschließt – hier, in der zeitlichen Dimension, in Form von „Zeitwohlstand".[24] Damit

[23] *Oliver Hidalgo / Holger Zapf / Philipp W. Hildmann* (Hg.), Christentum und Islam als politische Religionen. Ideenwandel im Spiegel gesellschaftlicher Entwicklungen, Wiesbaden 2016.

[24] *Jürgen P. Rinderspacher*, Der Sonntag. Anmerkungen zu einem Urteil des Bundesverfassungsgerichts und zur Bedeutung von Zeitwohlstand, in: *Dieter Becker / Peter Höhmann* (Hg.), Kirche zwischen Theorie, Praxis und Ethik, Frankfurt a. Main 2011, 205–220.

prägen die Tarifparteien wie niemand anderer die zeitliche Struktur der modernen Gesellschaft im Tages-, Wochen- und Jahresverlauf. Andere Teilsysteme, wie etwa die Verkehrsinfrastruktur, richten sich danach aus. Bestehende Strukturen stehen jedoch stets unter Veränderungsdruck: Sowohl infolge technischen Wandels als auch wirtschaftlicher Einzelinteressen lässt sich seit Beginn der Industrialisierung bis in die Gegenwart hinein die Tendenz beobachten, zeitliche Regularien wo immer möglich wieder zugunsten der Anpassung an die im Marktmechanismus inkarnierte Zeitlogik zu revidieren, etwa wenn es um Aufweichung des Sonntagsruhegebots geht.[25]

3.1.2.2 Technologie

Die Zeiten der Gesellschaft werden weiterhin durch die in moderne Technologien gleichsam eingebaute Verwendungs-Logik der Zeit geprägt, wobei diese wiederum eng an die Marktlogik gekoppelt ist. Die neuzeitliche Technologie setzt jedoch proprietäre Impulse, welche die Verzeitlichung der Gesellschaft weiter vorantreiben. Das Paradebeispiel einer modernen Technologie scheint auf den ersten Blick die mechanische Uhr, die unter anderem Jean Gimpel als die „Key-Machine" der Transformation der nachmittelalterlichen Gesellschaft auf dem Weg in die industrielle Moderne bezeichnet hat.[26] Die zeitliche Logik, die der industriellen Moderne zugrunde liegt, lässt sich jedoch besser an der Eisenbahn verdeutlichen. Denn während die Uhr als Maschine lediglich die Zeit zählt und sich darin nicht verändert, tendiert die Eisenbahn dazu, sich zeitlich immer wieder selbst zu optimieren, indem sie ihre Höchstgeschwindigkeit steigert.[27] Erst auf Basis dieser Steigerungslogik verkörpert eine Maschine tatsächlich die Logik der neuen industriellen Epoche: So kann seitdem *kein* technisches Aggregat als effizienter gelten, das für ein identisches Arbeitsergebnis *mehr Zeit benötigt* als das vorauslaufende Modell.[28] Da das Steigerungsspiel infiniter zeitsparender Verbesserung[29] wie gesagt gleichsam in die industrielle Technologie eingebaut ist, kommt deren Zeitstrukturierungsfunktion ebenso wie der Markt ohne einen personalen Akteur aus. In der Praxis sind es dann Wirtschaftsunternehmen bzw. deren Entwicklungsbüros sowie die technische Forschung, welche die zeitliche Steigerungslogik praktisch-organisatorisch in technische Aggregate umsetzen.

Technologien wirken über das bisher Gesagte aber auch zeitstrukturierend, indem sie aus der Logik ihrer Anwendung heraus ständig neue Maßstäbe bzw. Messgrößen von Zeit generieren: Wer den Weltraum erkunden will, muss einerseits in zeitlichen Dimensionen von Lichtjahren kalkulieren, um die Funktionszusammenhänge des Alls zu verstehen. Wer ei-

25 Ebd.

26 *Jean Gimpel*, The Medieval Machine. The Industrial Revolution oft he Middle Ages, Hammondsworth–Middlesex 1977, 146 ff.; *Gerhard Dohrn-van-Rossum*, Die Geschichte der Stunde (s. Anm. 21), 14 ff.

27 *Wolfgang Schivelbusch*, Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert, Berlin 1981.

28 Vgl. *Jürgen P. Rinderspacher*, „Beeilt Euch!" Zeitprobleme im sozial-ökologischen Transformationsprozess, München 2020.

29 Vgl. *Johannes Buhl*, Rebound-Effekte im Steigerungsspiel. Zeit- und Einkommenseffekte in Deutschland, Baden-Baden 2016.

nen der Planeten erreichen will, muss jedoch gleichzeitig, allein um eine dementsprechende Zielgenauigkeit der Flugkörper zu erreichen, Maschinen entwickeln, die sich im Raster unvorstellbar kleiner Zeiteinheiten von Zepto-Sekunden bewegen können, was 10 hoch minus 21 Sekunden entspricht. Spätestens mit der Realisierung selbststeuernder Autos werden solche Zeit-Skalen auch relevant für die zeitliche Strukturierung vieler Bereiche unseres Alltags sein.

3.1.2.3 Politik und Administration

In demokratischen Gesellschaften werden, wie andere lebensweltliche Rahmenbedingungen, auch die Zeitstrukturen des öffentlichen Raumes weithin demokratisch generiert. Zu den großen hoheitlichen Aufgaben des Staates in diesem Bereich gehört unter anderem die Festsetzung und Überwachung einer für alle verbindlichen Uhrzeit, ebenso wie einer Kalenderordnung, der Zeitzone(n) des Landes einschließlich des jährlichen Wechsels von Sommer- auf Winterzeit, der allerdings seit einiger Zeit umstritten ist.[30] Auch die Qualifizierung und der Schutz herausgehobener Zeiten, wie der Sonntagsruhe im Verfassungsrecht[31] oder nationaler Feiertage, gehören dazu. Staatliche Kompetenz regelt weiterhin die zeitlichen Rahmenbedingungen der Demokratie als solcher, etwa die Festlegung der Dauer der Wahlperioden und -termine. Ebenso setzt der Staat die Fristen für die Abgabe der Steuererklärungen und viele andere rechtsverbindliche Zeitmarken. Die Kultusministerien zeichnen verantwortlich für die vielgestaltigen zeitlichen Regularien des Schulbetriebes (morgendlicher Schulbeginn, Dauer der Schulzeit, Ferienzeiten, Dauer von Klassenarbeiten etc.), an denen sich ihrerseits wieder ein erheblicher Teil des öffentlichen Lebens auszurichten hat. Auch unterliegen die zeitlichen Regularien des öffentlichen Straßenverkehrs hoheitlicher Entscheidung, von Geschwindigkeitsbeschränkungen bis hin zur Bewirtschaftung der Parkräume. Staatlich reguliert und durch die einschlägigen Administrationen überwacht sind weiterhin die Öffnungszeiten des Einzelhandels. Nicht zuletzt konzipieren kommunale oder überregionale Verkehrsanbieter, oft parastaatlich organisiert, die Fahrpläne öffentlicher Verkehrsmittel, die von den Nutzer/inne/n mehr oder weniger ohne Mitwirkungsmöglichkeiten zu akzeptieren sind. Öffentliche Dienststellen bestimmen, zumeist in ihrer internen Organisationslogik, die Zeiten ihrer Erreichbarkeit selbst.

Spätestens seit Kafka häufig Gegenstand satirischer Betrachtungen ist der selbstreferentielle Charakter bürokratischer Organisation, der strukturbildend sowohl im Außenverhältnis auf die Zeitstrukturen anderer Organisationen und Teilsysteme der Gesellschaft wirkt, als auch in die eigene Administration hinein. Kritisiert wird beispielsweise immer wieder eine selbstinduzierte, dysfunktionale Verlangsamung – nicht Entschleunigung – von Verwaltungsabläufen. Dies führt nicht selten zu erhöhten, in der Sache nicht zu rechtfertigenden Zeitkosten für die Bürger/innen. Diese entstehen auch, wenn bürokratischer Eigensinn in Verbindung mit weiteren Faktoren zu unnötigen Hindernissen bezüglich der Alltagsorganisation der Menschen führt, damit etwa die

[30] *Deutscher Bundestag*, Bilanz der Sommerzeit. Bericht des Ausschusses für Bildung, Forschung und Technikfolgenabschätzung, Bundestagsdrucksache Nr. 18/8000, Berlin 2016.

[31] *Jürgen P. Rinderspacher*, Der Sonntag (s. Anm. 24).

Vereinbarkeit von Familie und Beruf blockiert.[32] Schließlich können zeitliche Asynchronitäten und Verzögerungen, verursacht durch staatliche Institutionen, aber auch schwerwiegende politische Konsequenzen haben – etwa dann, wenn der Staat im Kontext von Umweltpolitik und Klimawandel eigentlich gezwungen wäre, rasch zu handeln.[33]

3.1.3 Der nachmodern-personale Strukturierungsmodus

Von Emile Durkheim ebenso wie von späteren Theoretikern der Moderne zunächst nur theoretisch-konzeptionell als herausragendes Kennzeichen einer kommenden Epoche behauptet,[34] ist die Individualisierung und Fokussierung auf das Subjekt als Dreh- und Angelpunkt des gesellschaftlichen Selbstverständnisses westlicher Gesellschaften[35] seit den 1980er-Jahren zunehmend Wirklichkeit geworden[36] und hat damit auch das Verhältnis der Menschen zum Phänomen Zeit stark verändert. Zeit wird nun emphatisch als „eigene Zeit" verstanden, das heißt als persönlicher Besitz und individuelles Verfügungsgut, mit dem jedes Individuum von Natur aus ausgestattet ist. Die hiermit einhergehende Veränderung der Entstehungsbedingungen von Zeitordnungen, das heißt der zeitlichen Normen und Regularien, welche die zeitliche Beschaffenheit einer Gesellschaft prägen, kann man auf den Begriff eines nachmodern-personalen Strukturierungsmodus bringen. Mit anderen Worten zieht der enorme Zuwachs der Bedeutung der Person in der Weltsicht der Menschen, nicht nur in der westlichen Welt[37], eine tiefgreifende Veränderung der politischen, wirtschaftlichen, technischen, sozialen, kulturellen und religiösen Bedingungen nach sich, aus denen heraus Strukturierungsprozesse von Zeit abzuleiten wären. Mit Forst[38] würde man in diesem Zusammenhang – wie schon beim Umbruch vom ersten zum zweiten Zeitstrukturierungsmodus – von einem Wandel der Rechtfertigungsordnung sprechen, mit Foucault möglicherweise von einer Neuformierung des strukturbildenden gesellschaftlichen Machtdispositivs.[39]

In einem sozialen Gebilde mit erheblich erweiterten individuellen Handlungsspielräumen bestimmen nun – da jedem Handeln stets eine zeitliche Dimension innewohnt – die ungezählten Einzelentscheidungen der Menschen wesentlich mit darüber, wie sich Zeitnormen und Zeitstrukturen entwickeln, vor allem wenn sie zu Zeit-Routinen oder gar zu Zeit-Institutio-

32 *Martina Heitkötter / Heinz Zohren*, Kommunale Familienzeitpolitik. Ansätze zeitgerechter Planung für Familien am Beispiel der Stadt Aachen, Hannover 2019.

33 *Jürgen P. Rinderspacher*, „Beeilt Euch!" (s. Anm. 28).

34 Hierzu *Wolfgang Knöbl*, Die Epoche, die es nicht gab, in: Mittelweg 36/2 (2020), 47–79; *Ulrich Beck / Martin Mulsow* (Hg.), Vergangenheit und Zukunft der Moderne, Berlin 2014.

35 *Georg W. Osterdiekhoff*, Traditionelles denken und Modernisierung. Jean Piaget und die Theorie der sozialen Evolution, Opladen 1992; *Georg Horntrich*, Gut in der Zeit. Zur zeitlichen Genese des Subjekts aus sozialwissenschaftlichen und theologisch-ethischen Perspektiven, Münster 2001.

36 *Bernhard Dietz / Christopher Neumaier / Andreas Rödder* (Hg.), Gab es den Wertewandel? Neue Forschungen zum gesellschaftlich-kulturellen Wandel seit den 1960er Jahren, München 2014.

37 *Hans Joas*, Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

38 *Rainer Forst*, Normativität und Macht (s. Anm. 4).

39 *Michel Foucault*, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin 1978, 119.

nen werden. Auch wenn im Alltagshandeln zwischen Beruf und Familie ebenso wie in Bezug auf die großen Dinge des Lebens, etwa auf die individuellen und kollektiven Erwartungen an die Zukunft[40] den meisten Menschen dies nicht bewusst ist, stricken sie zumindest auf bestimmten Handlungsfeldern außerhalb des direkten wirtschaftlichen oder staatlichen Zugriffs (s. o.) in bedeutendem Umfang selbst an der Zeitordnung mit, in der sie leben. Markantes Beispiel hierfür ist, wie seit der Verbreitung des Smartphones durch das Zutun aller Beteiligter Dauer, Reaktionsgeschwindigkeit und andere zeitliche Standards der digitalen Kommunikation im täglichen Vollzug neu ausgehandelt worden sind: Mit dem Streben nach einer möglichst hohen Reaktionsgeschwindigkeit setzen sich, dem verbreiteten Ruf nach Entschleunigung zum Trotz, die Individuen zum Teil selbst gewaltig unter Druck.

Die gleichzeitige Zeitstrukturierung durch marktliche und technologische Treiber einerseits und individuelle Zeitpräferenzen andererseits beinhalten, wie man auf den ersten Blick meinen könnte, nun jedoch keinen Widerspruch, da, wie eingangs gezeigt, die vorangegangenen Strukturierungsmodi gesellschaftlicher Zeitordnungen nicht einfach mit dem Aufkommen neuer verschwinden. Wenn auch in ihrer gesellschaftlichen Bedeutung stark eingeschränkt, kämpfen sie bildlich gesprochen in Übergangsphasen um die Hegemonie in gesellschaftlichen Teilsystemen wie auch der Gesellschaft insgesamt. In einer solchen Phase des Umbruchs scheinen wir uns gegenwärtig wieder zu befinden. Dafür sprechen die seit Jahrzehnten anhaltenden Forderungen nach mehr zeitlicher Autonomie und Mitbestimmung, vor allem im Verhältnis Arbeit – Freizeit.[41] Schon Mitte der 1970er-Jahre wur-

Weiterführende Literatur:
Günter Dux, Die Zeit in der Geschichte. Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit, Frankfurt a. Main 1989. Vertiefung und Weiterführung des Themas Entstehung von Zeitstrukturen unter Berücksichtigung kulturvergleichender Aspekte.
Fritz Reheis, Die Resonanzstrategie. Warum wir Nachhaltigkeit neu denken müssen. München 1919. Behandelt wird Zeit in Verbindung mit Resonanz als zentrale Kategorie von Nachhaltigkeit. Ein Beitrag zur zukunftsfähigen Fortentwicklung von Zeitstrukturen.
Jürgen P. Rinderspacher, Mehr Zeitwohlstand! Für den besseren Umgang mit einem knappen Gut, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017. In 35 prägnanten Stichworten beschreibt der Autor, was ganz unterschiedliche Lebensbereiche des Alltags jeweils mit Zeit zu tun haben und was die Individuen selbst – auch gegen viele strukturelle Hindernisse – zu einem gelingenden Umgang mit der Zeit in der Gesellschaft beitragen können.

[40] Vgl. *Elke Holst / Jürgen P. Rinderspacher / Jürgen Schupp* (Hg.), Erwartungen an die Zukunft. Zeithorizonte und Wertewandel in der sozialwissenschaftlichen Diskussion, Frankfurt a. Main–New York 1994.

[41] *Andreas Hoff*, Von der Vollarbeitszeit zur Wahlarbeitszeit, in: *Hans Diefenbacher / Benjamin Held / Dorothee Rodenhäuser* (Hg.), Ende des Wachstums – Arbeit ohne Ende? Arbeiten in einer Postwachstumsgesellschaft, Marburg 2017, 101–116; *Karin Jurcyk / Peggy Szymenderski*, Belastungen durch Entgrenzung – warum Care in Familien zur knappen Ressource wird, in: *Roland Lutz* (Hg.), Erschöpfte Familien, Wiesbaden 2012, 89–106.

de erstmals das Konzept „Zeitsouveränität“[42] diskutiert, das als den eigentlich legitimen Gestalter von Zeit im Verhältnis Arbeit – Freizeit das Individuum sieht. Später hat Mückenberger[43] diesen Gedanken mit der Propagierung eines „Rechts auf eigene Zeit“, das alle Lebensbereiche umfassen soll, weiter zugespitzt. In anderer Weise offenbart sich das Ringen um Geltungsansprüche zwischen den unterschiedlichen Zeitstrukturierungsmodi bzw. zwischen den darin enthaltenen Zeitlogiken wie erwähnt im Jahrzehnte währenden Kampf um den Erhalt des freien Wochenendes und darin besonders der Sonntagsruhe.[44]

4 Nachmoderne Zeitlichkeit als Zeitwettbewerb

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass auf der (bislang) letzten Entwicklungsstufe neben Königen und Pharaonen, einzelnen Religionsführern, den christlichen Kirchen (Modus 1), den Unternehmen als Verkörperung bzw. als organisatorische Gestalt des Prinzips der Kapitalverwertung, der Logik der industriellen Technologie und nicht zuletzt gegenüber administrativer Willkür (Modus 2) ein neuer wesentlicher Kreator von Zeitstrukturen hinzugetreten ist: Das Individuum (Modus 3). Die dahinterstehende Rechtfertigungsordnung ist geleitet von dem gesellschaftlich inzwischen weithin unwidersprochenen Leitgedanken, dass sich – nicht nur – die Zeitordnung einer (post-)modernen Gesellschaft wesentlich, wenn nicht sogar ausschließlich an den Bedürfnissen des Individuums auszurichten habe. Damit entsteht, konsequent zu Ende gedacht, die Zeitordnung einer Gesellschaft als das mehr oder weniger zufällige Aggregat der Zeitverwendungsmuster ihrer Mitglieder. Gesellschaftliche Zeitinstitutionen bzw. ihrem Wesen nach kollektive Ruhezeiten wie der Sonntag, geraten unter Legitimationsdruck. Der Anspruch an den Vorrang des Individuums im Prozess der gesellschaftlichen Zeitallokation erzeugt, zusätzlich zu den von den ersten beiden Modi hervorgebrachten zeitlichen Anforderungen an die Menschen, neue zeitliche Zwänge, etwa indem eine Liberalisierung der Öffnungszeiten des Einzelhandels in die späten Abendstunden hinein und an Sonntagen nur auf Kosten des Zeitwohlstands der dort Beschäftigten möglich ist: Zu der permanenten, im System der Wirtschaft generierten Zeitkonkurrenz, welche die Gesellschaft prägt, tritt der Wettbewerb der Individuen um die Durchsetzung ihrer persönlichen Zeitinteressen hinzu. Dies führt bisweilen zu einem Zeitdarwinismus[45], von dem vor allem die Schwachen, unter anderem alte Menschen und Kinder, besonders betroffen sind.[46] Unter anderem darin besteht die Kehrseite eines auf den ersten

42 *Bernhard Teriet*, Neue Strukturen der Arbeitszeitverteilung, Göttingen 1976.

43 *Ulrich Mückenberger*, Time Abstraction, Temporal Policy and the Right to One's Own Time, in: KronoScope No. 1/2 (2011), 66–96.

44 *Uwe Becker*, Sabbat und Sonntag. Plädoyer für eine sabbattheologisch begründete kirchliche Zeitpolitik, Neukirchen-Vluyn 2006; *Jürgen P. Rinderspacher*, Der Sonntag (s. Anm. 24).

45 *Jürgen P. Rinderspacher*, Zeitdarwinismus oder Zeitpolitik? Der Wert der Beschleunigung in der Zivilgesellschaft, in: *Walter Schweidler* (Hg.), Werte im 21. Jahrhundert, Baden-Baden 2001, 251–285.

46 *Ders*., Zeitliche Diversität in der alternden Stadtgesellschaft. Lösungsansätze und zeitpolitische Implikationen, in: *Dietrich Henckel* / *Caroline Kramer* (Hg.), Zeitgerechte Stadt: Konzepte und Perspektiven für die Planungspraxis, Hannover 2019, 311–333; *Svenja Pfahl* / *Laura Rauschnick* /

Blick ja viel Freiheit versprechenden nachmodern-personalen Strukturierungsmodus. Die Bestimmung von Kriterien und Bedingungen zeitlicher Gerechtigkeit[47] bleibt eine der aktuellen Problemstellungen der gegenwärtigen sozialwissenschaftlichen Zeitforschung.

Der Autor: *Jürgen P. Rinderspacher, Jahrgang 1948, Dr. rer. Pol., Studium der Politik, Wirtschaft und Theologie in Berlin; Dozent und Projektleiter am Institut für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften der Westfälischen-Wilhelms-Universität Münster; Vorstand und Gründungsmitglied der Deutschen Gesellschaft für Zeitpolitik e.V. Forschungsschwerpunkt Sozialwissenschaftliche Zeitforschung; Autor und Herausgeber zahlreicher Bücher zum Thema Zeit und Gesellschaft: „Beeilt Euch!" Zeitprobleme im sozial-ökologischen Transformationsprozess, München 2020; „Ohne Sonntag gibt es nur noch Werktage". Die soziale und kulturelle Bedeutung des Wochenendes, Bonn 2000; Gesellschaft ohne Zeit. Individuelle Zeitverwendung und soziale Organisation der Arbeit, Frankfurt a. Main–New York 1985; GND: 1211020428.*

Stefan Reuyß / Jürgen P. Rinderspacher, Kinderbetreuung über Nacht. Kritische Bestandsaufnahme einer institutionellen Kinderbetreuung rund um die Uhr aus der Sicht von Beschäftigten, Kindern, pädagogischen Fachkräften und betrieblichen Akteuren (STUDY 382), Düsseldorf 2018; online: https://www.boeckler.de/pdf/p_study_hbs_382.pdf [Abruf: 02.11.2020].

47 *Dietrich Henckel / Caroline Kramer* (Hg.), Zeitgerechte Stadt (s. Anm. 46).

Theologiegeschichte

Dirk Ansorge
KLEINE GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN THEOLOGIE
Epochen, Denker und Weichenstellungen

Dirk Ansorge zeichnet die Epochen der Theologiegeschichte von der Spätantike bis in die Gegenwart nach, stellt die wichtigsten Denker und Schulen vor und macht zentrale theologische Aussagen aus ihrem jeweiligen Zusammenhang heraus einsichtig.

2. Auflage
408 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-2874-2
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook

VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

Angelika Berlejung

Wie wird Zeit in den Kulturen des Alten Orients strukturiert?

◆ **Immer schon haben die Menschen es unternommen, die Zeit, in der sie leben, sowie ihre eigene Lebenszeit einzuteilen und zu strukturieren, um sie auf diese Weise überschaubar und bewältigbar zu machen. Dabei sind sie von dem Bewusstsein geleitet, dass die Zeit nicht nur göttlichen Ursprungs ist, sondern ihr Lauf von den Göttern garantiert und gelenkt ist. Daraus ergibt sich sowohl die dem Kreislauf der Natur abgeschaute zyklische Wahrnehmung der Zeit wie auch die im Lebenslauf erfahrene lineare Erstreckung mit Anfang und Ende. Die Autorin, Professorin für Altes Testament an der Universität Leipzig, zeigt in eindrücklicher Weise und mit vielen Details, wie die Menschen des Alten Orients, Mesopotamiens und Ägyptens ihre Zeit erlebten und beschrieben, sie in eine allgemeine und eine besondere einteilten, mit Festen hervorhoben und so einen lebbaren Kalender entwarfen, an den man sich halten konnte. (Redaktion)**

Es finden sich in den Literaturen des Alten Orients (im Folgenden Mesopotamien, Syrien, Levante und Ägypten) keine philosophisch-systematischen Erörterungen über die Zeit, vergleichbar denen eines Aristoteles oder Augustinus. Zudem fehlen sowohl der sumerisch-akkadischen wie der ägyptischen Sprache dem heutigen abstrakten Zeitbegriff entsprechende Lexeme. Stattdessen werden Aspekte oder Abschnitte von Zeit bezeichnet, wie Stunde, Tag, Monat, Jahr etc., sodass immer bereits eine chronologische Ordnung mit eingespielt wird. Wenn man Zeit als den menschlichen Versuch definiert, gesellschaftlichen Erfahrungen und „Prozessen eine chronologische Ordnung zu geben", sodass Zeit ein „zentrales Organisationsmuster des Alltags"[1] ist, können die genannten Zeitbegriffe als Ausdruck dieses sozialen Bestrebens der Synchronisierung, Standardisierung und Koordination verstanden werden. Innerhalb der religiösen Symbolsysteme des Alten Orients werden diese Basisordnungen jeweils theologisch begründet und gedeutet.

Zeit kann im Alten Orient bereits durch die Wortwahl bewertet werden: Der rechte Zeitpunkt für etwas ist im ägyptischen *3t* oder *tr*, im akkadischen *sima/ānu*, wohingegen die Verneinung deutlich macht, dass etwas zur Unzeit geschieht. Ägyptisch *aḥau*, akkadisch *adannu/adānu* bezeichnen demgegenüber einen Zeitpunkt am Ende eines bestimmten Zeitraums oder eine Zeitspanne von vorbestimmter oder verabredeter Länge oder gekennzeichnet durch eine Abfolge von Ereignissen, d. h. hier spielen Aspekte der üblichen, verabredeten oder zugeteilten Zeit, der Planung, Terminierung und Absprache eine Rolle. Zeit wird also nicht einfach nur

[1] So *Roman Laimeier*, Eine Zeitlandschaft in der Globalisierung. Das islamische Sansibar im 19. und 20. Jahrhundert, Bielefeld 2012, 14.

in Einheiten geteilt und gemessen, sondern auch in Deutungszusammenhänge gestellt, bewertet und gestaltet. Dies gilt insbesondere in der gesellschaftlich üblichen Konstruktion von Zeit und Geschichte, wo legitimatorische oder ätiologische Bezüge in der Vergangenheit verankert, aber auch Szenarien von Zukunft entworfen werden. Konstruktionen von Zeit, Zeitordnungen, -management und -deutungen sind auch Ausdruck von gesellschaftlichen Machtverhältnissen bzw. deren Umbrüchen, da sie jeweils das Ergebnis der Aushandlung von Deutungshoheit sind. Dabei zeigt sich im Alten Orient eine starke Traditionsgebundenheit, wobei es doch auch sehr gut sein kann, dass verschiedene etablierte Zeitstrukturen in einer Gesellschaft nebeneinander bestehen können, aber eben in verschiedenen Bereichen zur Anwendung kommen.

Grundsätzlich werden gern Qualitäten der Zeit unterschieden, wie Rhythmik, Zyklik, Sequenzialität (vorher – nacher – zugleich), Dauer und Linearität, die wiederum in zwei unterschiedliche Zeitkonzeptionen zusammenzufassen sind, die allerdings nicht beziehungslos nebeneinander stehen, sondern wechselseitig aufeinander bezogen werden und sich durchdringen können: auf der einen Seite ist dies das zyklische Zeitverständnis, das den wiederkehrenden Naturläufen abgeschaut ist und sich im Ablauf menschlichem Zugriff entzieht. Auf der anderen Seite steht das lineare Zeitverständnis, das eher die Abfolgen der menschlich-biografischen Lebensphasen zugrunde legt, von einem Anfang ausgehend und einem Ende zustrebend, und in vielerlei Hinsicht von sozialen Konventionen bedingt ist. Verallgemeinernd kann man für jeden altorientalischen Menschen annehmen, dass er Zeit vor allem als dauernd wiederkehrenden Rhythmus der Natur in der Abfolge des landwirtschaftlichen Jahres, und gleichzeitig seine eigene Lebenszeit als progressiv fortlaufende lineare Abfolge von Ereignissen und Lebensalterstufen erlebte, die nicht reversibel waren. Jeder Mensch war (und ist) also gezwungen, zwischen zyklischem und sequenziell-linearem Zeitverständnis eine Synthese herzustellen.

Dazu kommt im Alten Orient eine qualitative Unterscheidung der Zeit, wie z. B. Alltags- und Festzeit oder Zeit, die von Menschen sowie Zeit, die von Göttern wahrgenommen und gestaltet werden kann. Auch in diesem Fall existieren beide „Zeitarten" nicht unabhängig voneinander, sondern sind aufeinander bezogen bzw. durchdringen einander.

1 Die Struktur der Zeit in Zyklen

Die Einteilung der Zeitabschnitte, die Zeitmessung und die Erstellung von Kalendern wurden seit alters her dem zyklischen Naturlauf abgeschaut, wie dem Wechsel von Tag und Nacht (= tägliche Erdumdrehung) und den Mondphasen (= Umlauf des Mondes um die Erde), die den Monat bestimmen. Der Umlauf der Erde um die Sonne samt den vom Sonnenstand abhängigen jahreszeitlichen Ereignissen (wie das Hochwasser der Flüsse oder das Reifen der Feldfrüchte) bestimmen das Jahr. Diese mit bloßem Auge gut beobachtbaren Rhythmen sowie die drei Einheiten Tag, Monat und Jahr sind die Basis der Kalender und Zeitmessung in Mesopotamien und Ägypten. Das Hauptproblem stellte in diesen Kulturen die Unvereinbarkeit der durch die Himmelskörper angegebenen Zeitabschnitte dar: Ein Sonnenjahr hat 365,2492 Tage. Die diesem Zeitraum am nächsten kommende Zahl von Mona-

ten ist 12; 12 Mondmonate haben aber nur ca. 354 Tage. Ein Jahr von 12 Mondmonaten ist also kürzer als das Sonnenjahr, sodass die Ereignisse des landwirtschaftlichen Kalenders, der an Jahres- und Erntezeiten ausgerichtet ist, schon nach wenigen Jahren ihre Stellung im Jahr ändern. Um diese Ereignisse an ungefähr derselben Stelle im Jahr zu halten, wurde in Mesopotamien dem Jahr ein Schaltmonat hinzugefügt, sobald es nötig schien. Diese Schaltung geschah auf herrscherlichen Befehl, sodass deutlich wird, dass weltlicher Herrschaft auch in gewissem Maß die Herrschaft über die Zeit oblag – allerdings nur in reaktivem Sinn. Auch in Ägypten enthielt das Kalenderjahr in unregelmäßigem Wechsel 12 oder 13 Monate; daneben wurde wohl im 29. Jh. v. Chr. für die Verwaltung ein Kalender mit fixen 365 Tagen, 12 Monaten, 30 Tagen + 5 Zusatztage zwischen den Jahren (Epagomenen) geschaffen, der keine Schaltung vorsah, sodass sich die kalendarischen Jahreszeiten gegenüber dem Naturjahr mehr und mehr verschoben. Eine Verbesserung dieser zunehmend unpraktischen Zeitstruktur ist in pharaonischer Zeit nicht versucht worden, und ein später Versuch durch Ptolemaios III. 238/7 v. Chr. im Kanoposdekret misslang; der ägyptische Kalender war durch Tradition geheiligt und trotz seiner enormen Nachteile nicht zu ändern. Erst die Kalenderreform des Augustus 26 v. Chr. setzte die Schaltung eines Extra-Tages alle 4 Jahre durch und brachte Kalender- und Naturzeit wieder in Einklang. Eine weitere Zeitunterteilung der Monate in (3×) 10-tägige Abschnitte (= Dekaden) ergab sich aus der Beobachtung der Dekangestirne. Die Dekaden hatten allerdings wenig Einfluss auf das Leben in Ägypten und spielten eher in Astronomie und Astrologie eine Rolle. Anders war dies mit den Dekanen, Sternbildern, die zur Zeiteinteilung der Nacht in 12 jahreszeitlich variable Stunden dienten. Sie wurden einzelnen Göttern oder Göttergruppen zugeordnet, wobei jeder Dekan die Dekade des Jahres regierte, in der er nach Sonnenuntergang aufging. Es lag nahe, dass die Dekane zu Schutzgöttern „ihrer" Zeitabschnitte und der in ihnen geborenen Menschen wurden. Für dieselben waren sie zeitlebens von Bedeutung, da sie schon bei deren Geburt ihr Schicksal bestimmten. Insofern spielten sie in der Astrologie eine ebenso große Rolle wie im Schutzamulettwesen.

Auch wenn die Basiseinheit der Zeitstruktur Jahr, Monat und Tag war, die den zyklischen Gestirnbahnen verpflichtet sind, so war der Jahres-, Monats- und Tagesanfang etwas, über das man offenbar geteilter Meinung sein konnte – je nachdem, welches Naturereignis als Schlüsselereignis galt: In Babylonien lag der Jahresanfang ungefähr zur Zeit des Frühlingsäquinoktiums, in Assyrien lag er im Herbst, bis man ab dem 1. Jt. v. Chr. auch in Assyrien den babylonischen Kalender verwendete. In Ägypten begann das Jahr seit dem Neolithikum mit der Nilüberschwemmung im Juni/Juli (präzisiert durch den Frühaufgang des Sirius), die den Beginn des landwirtschaftlichen Jahres einläutete; man zählte ab der Nilüberschwemmung dann 3 Jahreszeiten (Überschwemmung, Aussaat, Ernte) zu je 4 Monaten, die einfach nummeriert wurden. Seit der 11. Dynastie sind auch 12 Monatsnamen überliefert, die von Festen bzw. deren Göttern abgeleitet wurden, die im jeweiligen Monat stattfanden. Auch die ältesten Monatsnamen aus Mesopotamien, belegt in den altsumerischen Texten aus Lagasch, Adab und Nippur, zeigen, dass manche Monatsnamen auf Gottheiten zurückverweisen, deren Feste regelmäßig in diesen Monat fie-

len. Daneben wurden Monate aber auch nach den landwirtschaftlichen Tätigkeiten benannt, die sie charakterisierten. Landwirtschaftliches und kultisches Jahr liefen also in wiederkehrenden Zyklen ab und waren aufeinander abgestimmt. Der Monat begann in Syrien und Mesopotamien mit dem Wiedersichtbarwerden des Mondes nach der Konjunktion von Sonne und Mond, in Ägypten mit dem auf das Verschwinden der letzten Mondsichel folgenden Tag. In Bezug auf den Beginn des Tages war die kulturelle Konvention im alten Orient ebenfalls nicht einheitlich: Der Tag begann in Syrien und Mesopotamien mit dem Sonnenuntergang, in Ägypten mit dem Sonnenaufgang.

Die beschriebenen Rhythmen der Natur sind beobacht-, erfahr- und berechenbar. Die darauf beruhende Struktur der Zeit in Zyklen war bis auf Details (s. o.) praktikabel und schuf Vertrauen in eine stabile Ordnung, die galt. In ihr konnte man sich sehr gut und simpel orientieren. Auch wenn man in Mesopotamien davon überzeugt war, dass die Zeitzyklen auf Dauer rhythmisch wiederkehren würden, herrschte dennoch die Vorstellung, dass diese Zeitzyklen irgendwann einmal ihren allerersten Anfang genommen hatten. Dies war schöpfungstheologisch verankert, da man davon ausging, dass sie von den Göttern bzw. einem Schöpfergott in primordialer Vorzeit geschaffen und der Schöpfung eingestiftet worden waren. Verschiedene Mythen erzählen, dass eine Gottheit (oder mehrere Gottheiten wie An, Enlil, Ea) aus der uranfänglich ungeordneten Materie durch ihren Schöpfungsakt in der Urvergangenheit einen in Raum und Zeit geordneten Kosmos erschuf, der seither verlässlich aufrechterhalten wird. Als Beispiel sei hier nur auf das bekannte babylonische Weltschöpfungsepos Enuma Elisch aus dem 12. Jh. v. Chr. verwiesen, das im 1. Jt. v. Chr. als Festlegende des akitu-Fests zu Jahresbeginn in Babylon rezitiert wurde. In Tafel V wird die Schöpfung der zyklischen Zeiteinteilung mit den Größen Jahr, Monat und Tag dem babylonischen Götterkönig Marduk zugeschrieben. Danach war er es, der Sonne, Mond und Sterne schuf und den Jahreslauf bestimmte, indem er durch die Sterne 12 Monate, durch die Mondphasen den Monat, und durch die Sonne den Tag strukturierte, ebenso wie den Tag- und Nachtwechsel. Als Götterkönig richtete er sich, seine göttlichen Kollegen und seine Geschöpfe (und durch die Ordnung des Raums) so die Welt ein, die er regieren würde. Da die Gestirne, Mond und Sonne in Mesopotamien auch eigene Gottheiten waren, kam ihnen entsprechend die Verantwortung zu, Tag, Monat und Jahr intakt zu halten. Dazu gehörte nicht nur die göttliche Aufsicht über den Lauf, die Quantität der Zeit, sondern auch über ihre Qualität (s. unten).

Die anfängliche Perfektion der klaren uranfänglichen Ordnung zu Beginn der Weltschöpfung, also die ferne, ideale primordiale Urvergangenheit war nur den Göttern zugänglich, galt als der menschlichen Gegenwartszeit und dem menschlichen Zugriff ebenso entzogen und fern wie die Zukunft. Die Götter waren die einzigen, die über Einblicke in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verfügten und deren Wille die Zeiten gestaltete. Sie hatten die Schicksale bestimmt, das Konzept des Zufalls gab es nicht. Die Setzungen der Urvergangenheit waren bekannt und galten als perfekt, sodass mesopotamisches Denken von der unbekannten Zukunft keine Quantensprünge erwartete. Utopisches Denken, das durchaus mit Utopien Gedanken des Wünschens und der Unzufriedenheit mit gegenwärtigen Ge-

gebenheiten teilt, impliziert in Mesopotamien keine progressive Zeitlinie mit dem ausschließlichen Blick nach vorn, sondern vielmehr die Wiederherstellung vergangener Zustände (= Rekonstruktionsutopie).[2] Das Wünschen der mesopotamischen Menschen galt der Rückkehr zu den Schöpfungsanfängen, nicht etwa einer „neuen Schöpfung" oder einem Weltende. Dies unterscheidet sich sehr von der Apokalyptik oder vom modernen Zeitverständnis mit seinem inhärenten Fortschrittsoptimismus, die von allem Neuen eine (gegenüber dem Bestehenden) optimierte Qualität erwarten. Die mesopotamische Zeitvorstellung bestand vielmehr darin, dass „die ferne Vergangenheit und die ferne Zukunft auf einer gebogenen Zeitachse zueinander finden und einander durchdringen"[3] könnten. Die Setzungen der Ordnungen, die von den Göttern in der Urvergangenheit vorgenommen worden waren, werden nach mesopotamischer Vorstellung von denselben nur in Ausnahmefällen und dann auch jeweils nur für eine begrenzte Zeit (s. z. B. durch Marduk im neubabylonischen Erra-Epos) außer Kraft gesetzt. Solange ein Gott sich an seinem Kultsitz und irdischen Wohnort befand, wo er kultisch versorgt wurde, waren die Ordnungen garantiert. Im Gegenzug bestand die Vorstellung, dass das Verlassen des Kultsitzes damit gleichzusetzen war, dass die bestehende Ordnung zusammenbrach.[4] Die Entscheidung darüber lag aber ausschließlich bei der Gottheit, deren Wille auch jeweils die Dauer der katastrophalen Zustände und ihr Ende innerhalb der Zeit bestimmte. Diese Zeiten invertierter Schöpfungsordnungen waren nur episodisch (s. auch die Sintfluterzählung), ohne dass ein endgültiges Weltuntergangsszenario je im Blick gewesen wäre.

In Ägypten lag die Sache etwas anders: Anders als in Mesopotamien, wo die Schöpfung der Zeit einmalig und verlässlich in der primordialen Vorzeit vorgenommen worden war, musste sie in Ägypten tagtäglich wiederholt werden: „Er (der Sonnengott) entsteht wie er entstand beim Ersten Mal in der Erde des Ersten Males."[5] So war der Sonnengott Schöpfer der Zeit bzw. die Geburt der Zeit geschah unter seiner Mitwirkung während seiner allnächtlichen Fahrt durch die Unterwelt. Zwei Zeitarten werden dabei unterschieden: So bezeichnet der Neheh die bewegte, sich wandelnde, zyklische Zeit des Werdens und Vergehens, die mit dem Sonnengott (Chepre / „der Werdende" am Morgen, Re am Mittag und Atum / „der Vollendete" am Abend) verbunden ist und von Menschen (anhand des Sonnenlaufs) als dauernde Bewegung wahrgenommen werden kann, wohingegen die Djet die stillgestellte Zeit der ewigen Fortdauer ist, die stei-

2 *Angelika Berlejung*, Gärten, Inseln, Wolkenstädte: Raumutopien im Alten Testament und Alten Orient, in: *Lena Seehausen / Paulus Enke / Jens Herzer* (Hg.), Religion als Imagination. Festschrift für Marco Frenschkowski, Leipzig 2020, 19–43.

3 So *Stefan M. Maul*, Rückwärts schauend in die Zukunft: Utopien des Alten Orients, in: *Alfonso Archi / Armando Bremanti* (Hg.), Tradition and Innovation in the Ancient Near East. Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome 4–8 July 2011, Winona Lake 2015, 3–12, hier: 7.

4 Zu diesen Zusammenhängen s. *Angelika Berlejung*, Die Theologie der Bilder. Das Kultbild in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik unter besonderer Berücksichtigung der Herstellung und Einweihung der Statuen (OBO 162), Fribourg–Göttingen 1998.

5 Zitiert nach *Jan Assmann*, Steinzeit und Sternzeit. Altägyptische Zeitkonzepte, München 2011, 205.

nern, unwandelbar und vollendet ruht und als solche mit Osiris verbunden ist und den Kosmos durchdringt. Kosmos, Götter und Ägypter leben in beiden Zeiten zugleich, wobei der Mensch durch die Tempelriten im Kult die dauernde Wiederkehr der kosmischen Zyklen im menschlichen Handeln mitvollzog, oder steinerne Monumente für die Ewigkeit errichtete. Durch Ersteres versuchte er sich in die Neheh-Zeit, durch Letzteres in die Djet-Zeit hineinzustellen, was ihm aber erst durch die postmortale Verwandlung wirklich gelingen sollte (s. u.). So gilt, dass sich die Gesamtheit von Zeit erst durch die unendliche Wiederholung der periodischen Vereinigung der beiden Aspekte Neheh und Djet ergibt.[6] Die allnächtliche Vereinigung von Neheh- und Djet-Zeit „ist in der altägyptischen Vorstellungswelt das Weltgeheimnis schlechthin“[7], und ein Versuch, kosmische Zeit in den Aspekten von unendlicher Bewegung und unwandelbarer Dauer zu erfassen.

Die allererste Geburt der Zeit (in Gestalt des Sonnenlaufs) war zwar in der Vorzeit geschehen, sie musste allerdings ständig neu geboren werden, sodass sie entsprechend dem Sonnenlauf in einen permanenten zyklischen Prozess von Bewegung und Wandlung eingebunden war, der keinesfalls komplett abgesichert war. Es gab den Gedanken, dass es möglich war, die Sonnenbarke aufzuhalten, was dem Aufhalten der Zeit entsprach. Der Stillstand der Barke wurde in Texten mehrfach als Bedrohung der Existenz der Welt thematisiert und zeigt, dass die Zeit für die alten Ägypter Diskontinuitäten aufweisen und zum Stillstand kommen konnte und somit kein stabiles, sondern ein verletzliches Element der Weltordnung war. Es war die Aufgabe des Kults, die Zeitzyklen der (Neheh-)Zeit in Gang zu halten, sodass der Kult den Sonnenlauf rituell mitvollzog und „den Charakter eines ritualisierenden Kalenders“[8] hatte. Die Riten hatten den Fortbestand der Welt zu sichern, indem sie die irdischen Verhältnisse in die kosmische Zeit integrierten. Vorstellungen über ein Weltende sind aus verschiedenen Perioden der ägyptischen Geschichte belegt. Relativ ausführlich ist das Zwiegespräch zwischen Atum und Osiris im Totenbuch Kapitel 175 (zuerst belegt ca. 1400 v. Chr.). Atum sagt an, er werde nach vielen Millionen Jahren von (zyklischer) Neheh-Zeit alles zerstören, was er geschaffen hat. Die Welt werde wieder in den Zustand vor der Schöpfung zurückfallen und die Erde wie vor ihrem Anfang in das Urgewässer/Urelement (Nun) zurückkehren. Atum würde sich in die Gestalt einer Schlange zurückverwandeln und zusammen mit Osiris übrigbleiben. Das ägyptische Weltende sieht also die Rückkehr in den ungeformten Urzustand vor der Schöpfung vor, welche die Vielheit und Ausdifferenzierung der Schöpfung durch den Willen des Schöpfergottes selbst beendet. Zwischen initialem Anfang der Weltzeit und ihrem finalen Ende zieht die Zeit faktisch einen imaginären großen Kreis (der durch tägliche Wiederholung des Aufgangs der Sonne aus dem Nun, der allnächtlichen Vereinigung von Neheh- und Djet-Zeit und den Lauf der Sonnen-

6 Zitiert nach *Jan Assmann*, Sternzeit und Steinzeit: Altägyptische Zeitvorstellungen, in: *Peter Gendolla / Dietmar Schulte* (Hg.), Was ist die Zeit? (Forum), München 2012, 69–78, hier: 77. Vgl. auch *Jan Assmann*, Steinzeit und Sternzeit (s. Anm. 5), 82; *ders.*, Stein und Zeit, Mensch und Gesellschaft im Alten Ägypten, München ^{3}2003, 32–58.

7 *Jan Assmann*, Steinzeit und Sternzeit (s. Anm. 5), 84.

8 Ebd., 72.

barke in viele kleine Kreise strukturiert ist) und kehrt letztendlich an ihren Ausgangspunkt zurück.

Auch wenn in Ägypten der Sonnengott durch Werden und Vergehen die Zeit in Bewegung hielt, konnten noch andere Gottheiten ebenso mit speziellen Zeitaspekten in Verbindung gebracht werden: So stand Osiris für die Djet-Zeit und war der Mondgott Thot mit Zeitmessung betraut, unterschied die Jahreszeiten, Monate und Jahre und kannte (und garantierte) die Wanderungen der Himmelskörper. Er war es auch, der das Schicksal (Schai) des Einzelnen bei seiner Geburt bestimmte, seine Lebenszeit berechnete und die Jahre zählte und somit über zugeteilte Zeitspannen entschied.

2 Die Strukturierung der Zeit in lineare Sequenzen

Neben dem zyklischen Zeitverständnis gab es zugleich auch ein lineares Zeitverständnis, das weniger den Naturzyklen als vielmehr Ereignisfolgen, Zählungen, Definitionen von Anfang und Ende und damit sozialer Konstruktion und Konvention verpflichtet ist. Der Gedanke der linearen Zeit, die nach der Schöpfungsordnung beginnt, wird am besten in Königslisten, Annalen und Chroniken greifbar, die historische Sinnstiftungen darstellen und jeweils der herrscherlichen Deutungshoheit verpflichtet sind.

In Mesopotamien geben ältere Texte meist nur den Regenten an, entweder mit „Regierung des N.N." oder mit „zu dieser Zeit". In Babylonien benannte man mindestens seit dem Reich von Akkad (seit ca. 2700 v. Chr.) die einzelnen Jahre nach einem wichtigen politischen oder sakralen Ereignis und führte dann in der Kassitendynastie (1750–1175 v. Chr.) die regelrechte Zählung nach Königsregierungsjahren ein, die bis in die Zeit der Seleukiden üblich blieb. Demgegenüber wurden in Assyrien die Jahre nach einem staatlichen Würdenträger, einem Eponymen, benannt, was wiederum die staatlich kontrollierte Führung von Eponymenlisten erforderte. Königsinschriften verweisen gern auf kurze Filiationen, wobei auch längere Genealogien gepflegt wurden, welche die dynastische Folge und damit Legitimität bezeugten. Die Anfänge von Annalen und Chroniken[9] liegen wohl im Anfang des 2. Jt. v. Chr., als sumerische Schreiber versuchten, die Vergangenheit ihres Landes von den Anfängen *nach* der Sintflut, „als das Königtum von oben herabgekommen war", von der 1. Dynastie von Kisch bis in ihre Gegenwart als Abfolge von Königtümern darzustellen, die in verschiedenen zumeist babylonischen Städten bestanden. Die so kreierte sumerische Königsliste ist ein literarisches Konstrukt, das in der weiteren Literaturgeschichte mit einer eigenständigen Liste von Herrschern *vor* der Sintflut kombiniert wurde, sodass eine Liste entstand, die eine grobe und idealisierte Gliederung der linearen Zeitlinie bot: Es gab eine Zeit von Herrschern „vor der Flut" und „nach der Flut".

Es versteht sich von selbst, dass diese Konstruktion nicht alltagstauglich war und nur in religiös-literarischen Texten eine Rolle spielte. Die sumerische Königsliste ist sehr formelhaft strukturiert und liefert Zahlen und Dynastieangaben, deren Wert als historische Quelle in Zweifel

[9] *Albert Kirk Grayson*, Assyrian and Babylonian Chronicles (TCS V), Locust Valley–New York 1975.

stehen. Dies liegt u. a. daran, dass für Idealkönige der Vorzeit fantastisch lange Regierungsjahre angegeben werden, die in das Reich der Legende gehören. Dies gilt sowohl für die Könige „vor der Flut", deren Regierungszeit tendenziell deutlich höher liegt als die der Könige „nach der Flut", womit sich das Deutungsmuster eines Dekadenzmodells anzeigt. Nichtsdestotrotz sind auch die Regierungsjahre der Könige „nach der Flut" nicht nur realistisch (z. B. Etana 1560 Jahre; Gilgamesch 126 Jahre) und spiegeln die altorientalische Überzeugung, dass eine lange Regierungs- und Lebenszeit Zeichen göttlichen Segens ist. Hochgeschätzten Herrschern schreibt man folglich eine längere Regierungszeit zu als weniger Prominenten. Historisch valabler als die sumerische Königsliste und die davon abhängigen Listen sind die akkadischen Königslisten (z. B. die Larsa-Königsliste mit den Königen von 2025–1737 v. Chr.) und Chroniken, welche die Namen der Könige, ihre Filiation, Regierungszeit und gegebenenfalls herausragende Ereignisse oder Königstaten erwähnen. Sie umspannen teilweise beeindruckend lange Zeiträume und gehen auf Chronisten in Hofkanzleien zurück.

In den Annalen und Chroniken wurden üblicherweise ausgehend vom Regierungsantrittsjahr eines Herrschers die Folgejahre durchgezählt. In gewisser Weise ergibt sich durch die Konvention, die Zeit entsprechend der Regierungszeit eines menschlichen Regenten zu strukturieren die Folge, dass die Zeit beim Tode dieses Regenten stillsteht. Erst mit der Nachfolge, wenn also die Zeitstruktur und -zählung wieder neu begann, war die zeitlose Zeit überwunden. So ergibt sich für die lineare Jahreszählung nach Regenten wiederholt das Problem, dass nicht ganz klar ist, ob das erste gezählte Jahr das erste Regierungsjahr eines Herrschers ist, unabhängig davon, wann genau er im Kalenderjahr die Regierung übernahm, oder ob sein erstes Regierungsjahr erst dann voll als erstes Jahr gezählt wurde, wenn der (nächstgelegene) kalendarische Jahresanfang eingetreten war. Diese Unschärfe ist in der historischen Forschung oft kaum zu lösen und kann durch zeitgleiche Koregentschaften noch verschärft werden.

Auch in Ägypten wurden Königslisten geführt, die bezeugen, dass man die Königsabfolge (bis zur jeweiligen Gegenwart) aufzeichnete und die Dynastiezählung das historische Denken bestimmte. Eines der frühesten Zeugnisse ist der Palermostein.[10] Er führt die Namen prädynastischer Herrscher auf, samt sämtlichen Königen der 1. bis zur 5. Dynastie bis zu Pharao Neferirkare (ca. 2475–2465 v. Chr.), sodass der Stein als seine königliche Auftragsarbeit gelten kann. Zusatzinformationen sind die Königstitulaturen, die Namen der königlichen Mutter, die wichtigsten Jahresereignisse wie wiederkehrend gefeierte religiös-kultische Feste, jährliche Viehzählungen, Militärkampagnen, die Erschaffung von Götter- und Königsstatuen, Tempel- oder Städtegründungen. Vermerkt wurden ebenso der jahresaktuelle Stand der Nilschwemme sowie das Todesjahr des jeweiligen Königs. Der deutlich spätere Turiner Königspapyrus aus der Zeit Ramses II. (19. Dyn.; 1279–1213 v. Chr.) scheint mit der Liste von Götterdynastien zu beginnen, die über Ägypten regiert haben sollen, wobei der Text hier sehr unvollständig und schwer inter-

[10] *Toby A. H. Wilkinson*, Royal Annals of Ancient Egypt. The Palermo Stone and its Associated Fragments, London u. a. 2000.

pretierbar ist. Die anschließenden Herrscherlisten (wobei Pharaonen in ägyptischer Vorstellung Götter repräsentieren) geben ähnlich wie der Palermostein selektive Zusatzinformationen über besondere Taten des jeweiligen Herrschers, dessen Regierungsdauer und Lebensalter zu Regierungsende abschließend vermerkt wird. Diese hieratische Liste scheint im Vergleich zu den hieroglyphischen Königslisten von Abydos, Sakkara oder Karnak als deutlich länger und daher gegebenenfalls vollständiger. Die Tatsache, dass auch die (nicht-ägyptischen) Herrscher der Zweiten Zwischenzeit gelistet werden, ist eine Besonderheit: Diese Fremdherrscher werden allerdings von „echten ägyptischen Pharaonen" dadurch unterschieden, dass ihren Namen nicht die königliche Titulatur vorangestellt wurde, sondern ein besonderes Zeichen für „Ausländischer Herrscher" bzw. „Großer Fremder". Königslisten waren also nicht einfach linear-chronologische Aufzählungen der Hofkanzlei, sondern immer auch literarische Konstrukte, die eine zeitgebundene Interpretation der Pharaonengeschichte aus Hofperspektive boten. Die Selektion oder Zuschreibung von bestimmten pharaonischen Aktivitäten während ihrer Regierungszeit folgt den kulturell vorgegebenen königsideologischen Prämissen. Der Sinnzuschreibungsaspekt gilt auch für die im Original verlorenen Aegyptiaca des Priesters Manetho (3. Jh. v. Chr.), in der er die Geschichte Ägyptens beginnend mit einer Zeit der Götter- und Totengeisterherrschaft in eine durchgehende Abfolge von Pharaonen in 31 Dynastien einteilte. Da das Werk nur in Abschriften erhalten ist, lässt sich kaum mehr mit Sicherheit klären, welche Interpretationen er vornahm und welche seine Abschreiber in ihre Vorlagen eingetragen haben.

Abgesehen von herrscherlicher Annalistik, die im Alten Orient auch immer die Last des herrscherlichen Legitimationserweises tragen musste, war lineare Zeit für jeden einzelnen Menschen auch in seinen eigenen Lebensjahren erfahrbar. Die Lebenszeit eines Menschen galt im Alten Orient als die ihm von den Göttern zugemessene Zeitspanne, die sich linear in verschiedene Lebensphasen gliederte und der sich mit dem Tod dann die kulturell spezifischen Unterweltsvorstellungen anschlossen. Dabei werden sprachlich die Angaben zu Lebensphasen im Sumerischen oder Akkadischen selten genauer spezifiziert, als dass Kinder, Erwachsene und Alte voneinander unterschieden werden, von denen jeweils bestimmte Aktivitäten und soziale Verhaltensweisen erwartet werden.[11] Wirklich absolute Zahlen, die Lebensphasen gliedern, finden sich selten, sodass der folgende Text, der mit „Geheimnis der Gelehrten" überschrieben ist, erwähnenswert ist:[12] „40 (Jahre) = Blüte (*lalûtu*), 50 (Jahre) = kurze Tage, [60 (Jahre)] = reifes Alter (*meṭlutu*), 70 (Jahre) = lange Tage, [8]0 (Jahre) = Greisenalter (*šibutu*), 90 (Jahre) = extrem hohes Alter (*littutu*)." Mit dem Tod ging der Verstorbene dann in die Unterwelt über, wo er als Schattenwesen und Totengeist in staubiger Finsternis existierte und auf die Totenversorgung durch seine Nachkommen hoffte. Auch in Ägypten sind exakte Lebensjahrangaben selten, wohingegen man eher die Lebensaltersstufen notierte. So teilt die Dekadenlehre des

[11] *Ulrike Steinert*, Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr. (Cuneiform Monographs 44), Boston–Leiden 2012, 96 f.

[12] STT 400 Rs. 45–47 Umschrift zitiert nach *Barbara Böck*, Die babylonisch-assyrische Morphoskopie (AfO.B. 27), Wien 2000, 30; Eigenübersetzung.

Papyrus Insinger ein Menschenleben ähnlich wie der zitierte mesopotamische Text in Dekaden ein, wobei denselben soziale Rollen mitgegeben werden: Bis zum zehnten Jahr: Torheit, von zehn bis zwanzig: Ausbildung, von zwanzig bis dreißig: Erwerben und Sparen, von dreißig bis vierzig: „zehn Jahre bis zur Erreichung des Alters, während man noch keine Ratschläge erteilt", von vierzig bis sechzig: Diese Jahre müssen die Zeit der Reife umfassen, die zum Ratgeben legitimiert. Ab sechzig geht es bergab: „Wer die sechzig Jahre überschritten hat, hat alles (, was) vor ihm (lag,) überschritten." Die letzten vierzig Jahre bis zur möglichen 100 werden nur „einem unter Millionen zuteil"[13]. Dem Tod folgte in ägyptischer Vorstellung das Totengericht, sodass die diesseitige Lebenszeit ein Weg war, der linear auf ein Ziel und eine grundsätzliche Verwandlung hinführte. Nach dem Tode wurde der Mensch durch die Riten der Einbalsamierung, Mumifizierung, Bestattung und Verklärung zu einem Osiris. Als solcher ging sein Mumienleib nach dem erfolgreich absolvierten Totengericht in die unwandelbare Djet-Zeit der ewigen Fortdauer ein, wohingegen seine Ba-Körperseele in der Neheh-Zeit existierte und er durch das generationenübergreifende Band der Ka-Sozialseele weiterhin mit den Lebenden verbunden blieb.[14] Im Tod erst war es dem (guten) Ägypter wirklich möglich, in die Ganzheit der kosmischen Zeit in den Aspekten (bewegte) Neheh- und (stillstehende) Djet-Zeit einzugehen.

3 Qualitative Zeitstrukturen

Wie bereits erwähnt, konnten der Zeit auch bestimmte Qualitäten zugemessen werden. Hierher gehört die in altorientalischen Gesellschaften übliche Unterscheidung von Alltagszeit und Festzeit, welche die vorhandenen Zeitstrukturen wie zyklische Kalender und lineare Biografien nochmals strukturierte. Die Einführung und Einhaltung von regelmäßigen Festen[15] gliederte die Zeit in Zyklen, Perioden und Rhythmen, wobei aus der kulturell festgelegten Abfolge von Festen im Jahreslauf ein Festkalender und ein liturgisches Jahr entstand, das mit dem kalendarischen Jahr identisch sein konnte, aber nicht musste. Die *Wiederholbarkeit* gilt dabei als zentrales Merkmal eines Fests, wobei zudem wichtig ist, dass die Zeit des Fests durch entsprechende Maßnahmen von der Alltagszeit und dem Werktag unterschieden wird. Dazu gehörte dann eben auch, dass der *Raum*, in dem das Fest stattfindet, durch entsprechende Maßnahmen von der Umgebung unterschieden (z. B. Schmuck, Beleuchtung) war, dass *Mythen* (in Wort und Bild) eingespielt wurden, wodurch die Festteilnehmer periodisch zur Festzeit „zu Zeitgenossen des mythischen Ereignisses"[16] oder „zu Zeitgenossen der Götter"[17] wurden. Auch die Zeiterfahrung konnte innerhalb der Festzeit verändert sein, da diese als Augenblick der Ewigkeit, stillgestellter Augenblick[18] und damit heilige Zeit wahrgenommen wurde. Diese in-

13 Zitat aus *Jan Assmann*, Steinzeit und Sternzeit (s. Anm. 5), 20.
14 Ebd., 85.137–139.
15 Zum Folgenden s. *Angelika Berlejung*, Heilige Zeiten. Ein Forschungsbericht, in: *Irmtraud Fischer* u. a. (Hg.), Das Fest: Jenseits des Alltags (JBTh 18), Neukirchen-Vluyn 2003 [2004], 3–62.
16 *Mircea Eliade*, Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen, Frankfurt 1984 (= Hamburg 1957), 78.93.
17 Ebd., 77.
18 In Anlehnung an *Jan Assmann*, Stein (s. Anm. 6), 211 f.

tensive Zeiterfahrung in der festlichen Gegenwart mag es mit sich bringen, dass einige Feste sich dem Thema der uranfänglichen Schöpfung (z. B. akitu-Fest in Babylon) oder der Vergänglichkeit widmeten (z. B. Totengedenkfeste) oder dass man der Götter- oder Ahnenbegegnung Zeit und Raum gab, was die irdische Realität auf die kosmische hin transparent machte.[19]

Auch die *Handlungsabläufe* des Festtages sind von denen des Werktages unterschieden. Die Routine des Alltagslebens wird unterbrochen und zugunsten der Festtagsruhe, Muße, Besinnung, Kontemplation, des Tempelbesuchs oder der Wallfahrt aufgegeben. Im Unterschied zur Alltagszeit, die vornehmlich auf Leben als Über-leben ausgerichtet ist, wird das Leben zur Festzeit als alle Sinne reizender Genuss zelebriert: Musik, Tanz, Spiele, Festessen, Räucherwerk und Rauschmittel tragen zur ganzheitlichen Welterfahrung bei. Auch offen zur Schau getragene Emotionalität (Freude, Trauer) kann Teil des festlichen Geschehens sein, während ein solches Verhalten im Alltag verpönt ist. Da *Feste* turnusmäßig wiederholbar sein müssen, werden von ihnen *Feten* unterschieden, die sich nicht wiederholen. Sie feiern einmalig einen bestimmten Anlass. Sie können im linearen Zeitverständnis als Feiern anlässlich der Thronbesteigung oder des Sieges eines Königs ebenfalls Alltagszeit von Fetenzeit trennen. Abgesehen von diesen Veranstaltungen im offiziellen Stadt- oder Staatskult gehörten dazu auch Feten privater Natur zum Anlass einer Geburt, Hochzeit, Beerdigung etc., die sich üblicherweise durch Einmaligkeit auszeichneten, auch wenn die Tendenz bestand, dem Ereignis jährlich zu gedenken und es in eine private Kalenderstruktur zu integrieren.

Abgesehen von Festzeiten, welche die Festteilnehmer für eine begrenzte Zeit in die heilige Zeit und Götterwelt versetzten, gab es noch die Vorstellung, dass die Götter die Zeit nicht nur geschaffen und strukturiert, sondern auch qualifiziert hatten. So prägten die Götter den Gestirnen, die mit ihnen verbunden waren, und die das quantitative Maß der Zeiteinheiten vorgaben, ihre eigene Qualität mit ein. Dies war den Göttern von Anbeginn der Schöpfung an möglich gewesen, da sie die Zeit in allen kosmischen Dimensionen überschauten. Die Zeit erhielt so Aspekte und Eigenschaften, die einen „guten Monat/Tag" von einem „neutralen Monat/Tag" und einem „schlechten Monat/Tag" unterschieden, sodass die an sich leere Zeit mit Bedeutungen und Bewertungen angefüllt wurde. Durch ein entsprechend komplettes Verzeichnis von Zeitqualitäten wurde der Kalender zum Schicksalsbuch, und es war dem Kundigen möglich festzustellen, welche Monate oder Tage eines Jahres grundsätzlich günstig oder ungünstig oder für bestimmte Unternehmungen gut oder schlecht geeignet waren. So stellen die in akkadischer Sprache (belegt seit

Weiterführende Literatur

Jan Assmann, Steinzeit und Sternzeit. Altägyptische Zeitkonzepte, München 2011.

Jörg Rüpke, Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders, München 2006.

Trix Gretler, Zeit und Stunde. Theologische Zeitkonzepte zwischen Erfahrung und Ideologie in den Büchern Kohelet und Daniel, Zürich 2004.

[19] So z. B. *Volkert Haas*, Geschichte der hethitischen Religion (HO, 1. Abteilung, Bd. 15), Leiden–New York–Köln 1994, 692; *Jan Assmann*, Stein (s. Anm. 6), 212.

der Mitte des 2. Jt.s v. Chr.) verfassten Menologien Gestirne, Götter, deren Feste, die dazugehörige Mythologie sowie verschiedene Aspekte des menschlichen und sozialen Lebens nach Monaten zusammen, um die zyklisch wiederkehrenden Monate mit allen ihren Bedeutungen und Eigenschaften darzustellen. Dazu gab es die Hemerologien, die gute oder schlechte Tage festlegten. Auch in Ägypten wurden Monate, Tage und Stunden mit bestimmten Gottheiten in Verbindung gebracht und vorzugsweise hemerologische Kalender angelegt, die jeden einzelnen Tag des Jahres mit einem mythischen Ereignis verbanden, wodurch jeder Tag eine bestimmte Bedeutung und Qualität erhielt.

Dank der zyklischen Wiederkehr der Monate und Tage sind Menologien und Hemerologien immerwährende Kalender. So konnte eine Chronomantie entwickelt werden, die es den kundigen Menschen erlaubte, die Qualität zukünftiger Zeit zu kennen und einen Sinnhorizont in die irdischen Zeitabläufe mit einzubringen, der Verlässlichkeit und göttliche Planung suggerierte und innerhalb dessen man sich orientieren konnte.

4 Fazit

Menschen der Antike hatten die Tendenz, Zeit zu ordnen, zu strukturieren und die an sich leere Zeit mit Sinn und Bedeutung anzufüllen. Der Beginn zyklischer Zeit wurde ebenso wie die Garantie ihres dauerhaften Ablaufs in der Schöpfung durch ein Gotteswesen verortet, sodass als Mensch darauf zu vertrauen war, dass der göttliche Wille alles wohl geordnet hatte. Der Anbeginn linearer Zeit war biografisch jedem Menschen erfahrbar und in politischen Systemen mit der Entstehung des Königtums verbunden, womit ebenfalls eine göttliche Sinnstiftung erfolgt war. Qualitative Unterschiede in der Zeit übergreifen zyklische und lineare Zeitstrukturen und versuchen, Götter- und Menschenzeit in Festen und Feten zu verschränken und nichts in der Zeit dem Zufall zu überlassen.

Die Autorin: *geb. 1961, Studium der Theologie und Assyriologie in Heidelberg und München, seit 2004 Professorin für „Geschichte und Religionsgeschichte Israels und seine Umwelt" an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig; seit 2009 Außerordentliche Professorin für Ancient Studies an der Universität Stellenbosch/Südafrika; seit 2017 Visiting Full Professor for Biblical Archaeology an der Bar Ilan Universität/Israel; seit 2017 Ordentliches Mitglied der Sächsischen Akademie der Wissenschaften; Publikationen: Die Theologie der Bilder. Das Kultbild in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik unter besonderer Berücksichtigung der Herstellung und Einweihung der Statuen (OBO 162), Fribourg/CH–Göttingen 1998; Divine Secrets and Human Imaginations. Studies on the History of Religion and Anthropology of the Ancient Near East and the Old Testament (ORA), Tübingen 2020; Die Anfänge und Ursprünge der Jahweverehrung: Der ikonographische Befund, in: Berliner Theologische Zeitschrift 30.1 (2013), 142–165; GND: 118149873.*

Esther Jonas-Märtin

Über Paläste in der Zeit – oder wie Zeit heilig wird

Die Bestimmung von gemeinsamen Zeiten und Zeitstrukturen ist eine Aufgabe, die wesentlich zur Identitätsbildung einer Gemeinschaft beiträgt. Welche Bedeutung Zeit für das Judentum hat, wie sie definiert wird und welchem Inhalt besonders Bedeutung zugesprochen wird, das führt dieser Beitrag aus. Die Autorin beginnt mit den Zeitstrukturen des jüdischen Kalenders und der darin festgelegten Unterscheidung von profanen und heiligen Zeiten. Wie eine solchermaßen strukturierte Zeit erst mit Leben gefüllt werden kann, dieser Frage wendet sich der Beitrag anschließend zu. Er erklärt die zentrale Rolle der Mizwot (Gebote), deren Erfüllung Menschen Anteil haben lässt an Gottes Gegenwart, und er geht auf die Grundhaltungen von Kewa (Routine) und Kawanah (Achtsamkeit) ein, die der strukturierten Zeit eine sinnstiftende Dimension verleihen. (Redaktion)

„Zeit ist relativ" hören wir oft, wenn wir gespannt auf etwas warten, uns die Zeit lang wird und uns das Warten ewig erscheint oder im umgekehrten Fall, wenn Zeit viel zu schnell vergeht, weil wir gerade diese Zeitspanne so wunderbar finden und wollen, dass dieser Zustand andauert.

„Ein jedes hat seine Zeit", lesen wir ausführlich in Kohelet (Prediger), gleichwohl gibt es Unterschiede zwischen dem persönlichen Erleben und dem, was eine Gemeinschaft als Gemeinschaft kreiert.

Die Erfahrungen religiöser Menschen definiert Mircea Eliade pointiert: „Religious man experiences two kinds of time – profane and sacred. The one is an evanescent duration, the other a ‚succession of eternities' periodically recoverable during the festivals that made up the sacred calendar. The liturgical time of the calendar flows in a closed circle; it is the cosmic time of the year, sanctified by the works of the gods. And since the most stupendous divine work was the creation of the world, commemoration of the cosmogony plays an important part in many religions."[1]

1 Woher kommt die Zeit?

Nach jüdisch-religiösem Verständnis datiert der Ursprung der Zeit zurück auf den Anfang der Welt, auf die Schöpfung. Mit der Schöpfung durch Gott beginnt die Zeit. Dabei ist die Schöpfung ein Konglomerat aus den Dualismen Endlichkeit und Unendlichkeit – Endlichkeit in der Weise, dass Materie endlich ist: „as a Divine creation, time's vocation is to give life to all creation – human, animal and vegetable – be-

[1] *Mircea Eliade*, The Sacred and the Profane. The Nature of Religion. The Significance of Religious Myth, Symbolism and Ritual within Life and Culture, New York 1963, 104.

stowing rhythms to nature and governing generation"[2], und Unendlichkeit, die in der Zeitlosigkeit Gottes ihren Ausdruck findet. Solange es keine Substanz gibt, spielt Zeit keine Rolle. Zeit spielt erst dann eine Rolle, wenn es Materie gibt, auf die Zeit einwirken kann. Daher erklärt sich auch, dass ab dem schöpferischen Moment von Materie Zeit nicht nur relevant wird, sondern offenbar messbar und berechenbar sein muss.

Wir werden uns im Folgenden auf eine Spurensuche begeben, die einerseits den Blick freigeben soll auf Definitionen von Zeit und andererseits auf Inhalte, die dem Judentum wesentlich wurden. Unsere Spurensuche[3] beginnt „Im Anfang": „*Da sprach Gott: ‚es sollen Lichter sein am Gewölbe des Himmels, die den Tag von der Nacht unterscheiden. Sie sollen zu Zeichen werden für festgesetzte Zeiten, für Tage und Jahre.*" (Gen 1,14). Licht und Dunkelheit strukturieren Tage und Nächte, sie zeigen Zeiten an für Tage und Jahre, Jahreszeiten und Festzeiten, die aufeinander folgen. Darüber hinaus begegnen sich Endlichkeit und Ewigkeit im jüdischen Kalender als „heilig" und „profan". Die wohl bekannteste Unterscheidung zwischen profanem Alltag und heiliger Zeit im Judentum ist der Schabbat – der siebente Tag der Schöpfungsgeschichte, der sowohl zum Schöpfungsbericht gehört als auch im engeren Sinn nicht Schöpfung ist. Die Abgrenzung der Beschreibung des Schöpfungswerkes vom ersten bis sechsten Tag wird auch sichtbar in der Kapitelgrenze. So wirken die sechs Tage wie eine in sich geschlossene Einheit. Gott beendet das Werk in diesen sechs Tagen. Aber es ist das zweite Kapitel, der siebente Tag, an welchem die Torah ausdrückt, dass das Werk Gottes komplett sei, Gen 2,1–3: „*So wurden Himmel und Erde und alles, was sie umfassen, abgeschlossen. Gott brachte das eigene Werk zum Abschluss und ruhte am siebenten Tag von allem Wirken. Und Gott segnete den siebenten Tag und machte ihn heilig.*"

1.1 Schabbat

Der siebente Tag ist Teil der Schöpfung und damit *in* der Zeit einerseits und *außerhalb* der Zeit andererseits, weil er etwas Immaterielles kreiert. Der siebente Tag komplettiert Gottes Werk präzise, indem Gott vom Schaffen ruht. Es ist tatsächlich die Kraft Gottes, welche die Schöpfung mit deren Vollendung krönt: „*Und Gott segnete den siebenten Tag und machte ihn heilig.*" (Gen 2,2)

Der Zohar, eine der bedeutendsten Schriften der Kabbalah, führt aus, dass der Schabbat nicht um der vorangegangenen sechs Tage willen, sondern umgekehrt, die sechs Tage wegen des Schabbat geschaffen wurden. Ganz im Grundsatz des „B'tzelem Elohim" (in der Ebenbildlichkeit Gottes) sollen Menschen dem Vorbild Gottes folgen, indem sie an sechs Tagen der Woche produktiv sind und am siebenten Tag ruhen. Dies bedeutet auch, dass in den sechs Tagen der Woche alles vorbereitet werden muss, dass am siebenten Tag keine Arbeit notwendig ist. Das sichtbare Markieren von Übergängen zwischen „profan" und

[2] „Als göttliche Schöpfung ist es die Berufung der Zeit, aller Schöpfung Leben zu geben – menschlichem, tierischem und pflanzlichem – Rhythmus schenkend und regierend über die Generationen"; *Sylvie Anne Goldberg*, Categories of Time: Scales and Values in Ashkenazi Culture, in: Jewish Studies 39 (1999), 87–96; hier: 88.

[3] Die Übertragungen von Texten aus dem Hebräischen stammen von mir, dabei habe ich sowohl auf Verständlichkeit als auch auf geschlechterneutrale Sprache Wert gelegt.

„heilig" oder auch von einem Status in einen anderen geschieht in (religiösen) Gemeinschaften mit Ritualen und Zeremonien. So beginnt der Schabbat mit einem Ritual und es ist wiederum ein Ritual, das uns in den Alltag zurückbringt: die Hawdalah markiert das Ende des Schabbats und beendet den Vorgeschmack auf Olam HaBah (auf die kommende Welt), den wir am Schabbat kosten.

Es ist jedoch nicht *ein* Ritual, es sind *drei* zusammenhängende Rituale, welche sowohl den Beginn als auch das Ende des Schabbat markieren: Feuer (in Form des Anzündens von Kerzen), Kiddusch (Empfang mit Segen) und schließlich eines, das unsere Sinne für Geschmack und Geruch anspricht (Challah [Schabbatbrot], beziehungsweise wohlriechende Gewürze) – es sind drei, weil so niemand sagen kann, wann genau Schabbat angefangen hat beziehungsweise wann genau Schabbat zu Ende war. Bereschit Rabbah[4] 10,9 beschreibt Gott als diejenige Instanz, die mit äußerster Präzision um die Zeit und den Moment weiß. Menschen dagegen wissen (trotz modernster Mittel) nicht um die exakten Punkte in der Zeit, welche die Unterscheidung zwischen heilig und profan, zwischen einer Phase und der nächsten markieren.

Möglicherweise ist das der Grund, weshalb Gott es im Detail den Menschen überlässt, wann sie Gottes Gebot der festgesetzten Zeiten befolgen. Die entsprechenden Angaben im biblischen Text sind diesbezüglich eher vage, z. B. das Frühlingsfest Pessach: „*Observe the month of Spring, and you shall offer the Pessach Sacrifice.*" (Dtn 16,1) oder Sukkot, das in die Erntezeit fallen soll: „*And the holiday of the harvest at the turn of the year*" (Ex 34,22). Während wir in der Hebräischen Bibel wesentliche Vorgaben für Feiertage[5] finden, ist die Konstruktion des Kalenders die schöpferische Leistung von Menschen.

1.2 Kalender

Der jüdische Kalender (Luach) ist eine Mischung aus Mond- und Sonnenkalender. Der Luach besteht aus 12 Mond-Monaten, die zusammen 354 oder 355 Tage dauern. Anders als im islamischen Kalender werden im Luach in 19 Jahren sieben Schaltmonate eingefügt, die mit einem Zusatzmonat die Differenz zum Sonnenjahr des Weltkalenders ausgleichen, sodass die Differenz nie mehr als 30 Tage beträgt. Die Organisation des Luach setzt voraus, dass zwei gegensätzliche Ordnungen nicht nur als solche erkannt und definiert werden können, sondern dass Gelehrte in der Lage sind, diese in einem System harmonisch miteinander zu verbinden. Jüdische Gelehrte haben so die zeitlich zwar eingegrenzten, aber doch ungenauen Gebote Gottes in das menschliche Bedürfnis nach Struktur und festgelegten Zeiten im Jahreskreis übersetzt, immer in dem Bestreben zu erfüllen, was Gott von uns erwartet. Im Sefer HaChinuch (Buch der Bildung), das die 613 Gebote systematisch diskutiert, ist nicht Gott allein für die Festlegungen des Kalenders verantwortlich, sondern es ist Aufgabe der Menschen: „Und wäre es nicht für die Einschübe (gemeint ist die Korrektur zwischen Mond-

[4] Midrasch zu Bereschit/Genesis. Midrasch (von hebr. darash, suchen oder fragen), beschreibt Formen der Textauslegung: 1. Auslegung biblischer Texte, 2. Methode der Textauslegung, und 3. Beschreibung eines Textkorpus.

[5] Neben den biblischen Feiertagen gibt es auch Feiertage, die auf außerbiblische Quellen zurückgehen: Chanukkah (Lichterfest).

und Sonnenkalender [EJM]), die Feiertage würden nicht an diesen Zeiten stattfinden, aber Israel kalkuliert deren Monate und Feste gemäß dem lunaren Kalender […] Pessach würde nicht im Frühling sein und Sukkot nicht zur Erntezeit. Und dies (der Ausgleich im Kalender) wird geschaffen von den hervorragendsten Weisen der jeweiligen Generation, weil es dafür große Weisheit braucht." (Sefer HaChinuch 4,3). Menschen sind auf diese Weise eingebunden in die Festlegungen heiliger Zeiten im Kalender und dadurch verantwortliche Partner/innen Gottes.

Weil die Bestimmung einer gemeinsamen Zeit für die Identität einer Gruppe essenziell ist, stellt ein gemeinsamer Kalender für eine bestimmte Gruppe von Menschen einen Identitätsmarker dar, sowohl nach innen als auch nach außen. In beide Richtungen bedeutet gemeinsame Zeit Selbstvergewisserung: historische, kollektive und kulturelle Zugehörigkeit. Dass mit wenigen Ausnahmen jüdische Feiertage in im deutschsprachigen Raum erhältlichen Kalendern[6] nicht aufscheinen, widerspiegelt das fortgesetzte „othering"[7] einer Mehrheitsgesellschaft, die weitestgehend der christlich geprägten Gliederung des Kalenders folgt.

Eine gemeinsame Zeit strukturiert das soziale Leben einer Gemeinschaft in Festzeiten und Alltag. Soziale Zeit wurde für jüdisches Leben gerade nach der Zerstörung des Tempels von existenzieller Bedeutung. Die Zerstörung des Tempels bedeutete, dass das Judentum Wege finden musste, ohne ein festes Heiligtum, ohne ein festes Zentrum jüdischer Autorität, jüdische Menschen miteinander zu verbinden, die nun nicht mehr für Pilgerfeste und Gottesdienste zusammenkommen konnten. Die bekannten Strukturen gab es nicht mehr, Gottesdienste und Pilgerfeste waren in der gewohnten Form nicht mehr möglich. Hier begann die Zeit rabbinischer Gelehrsamkeit, die in bemerkenswerter Weise Strukturen kreierte, die bis heute Menschen über Kontinente hinweg mittels sozialer Verpflichtungen in der Zeit miteinander verbinden: „Social time is thus made up of a succession of differentiated temporal rhythms, which bring together subsets of groups or individuals who relate to specific temporal order determined by membership in a religion."[8] Tatsächlich war es ein Konflikt über den Kalender im 10. Jahrhundert d.ü.Z., der den Primat Jerusalems als spirituelle Autorität beendete und der den babylonischen Akademien als Rechtsauslegerinnen das Recht zusprach, rechtsgültige Entscheidungen zu treffen[9]. Diese Grundsatzentscheidung ist bis heute maßgeblich dafür verantwortlich, dass

6 Soweit ich bisher herausfinden konnte, enthalten lediglich manche Kalender für Lehrende und spezifisch jüdische Kalender jüdische, muslimische, christliche und zivile Feiertage. Online gibt es seit vielen Jahren den interkulturellen Kalender der Stadt Berlin, den man mit dem eigenen digitalen Kalender synchronisieren kann.

7 „Othering" – jemand oder eine spezifische Gruppe wird als „anders" oder „fremd" definiert.

8 „Soziale Zeit ist demzufolge aus der Abfolge differenzierter zeitlicher Rhythmen gemacht, die eine Teilmenge von Gruppen oder Individuen zusammenbringt, welche zu einer spezifischen zeitlichen Ordnung in Beziehung stehen, die bestimmt wird von der Mitgliedschaft zu einer Religion"; *Sylvie Anne Goldberg*, Accounts and Counts of Jewish Time, in: Bulletin du Centre de recherche francais a Jerusalem 7 (2000). http://bcrfj.revues.org/2362 o. S., Nr. 3.

9 „In fact, a dispute over the calendar in the tenth century put an end to the primacy of Jerusalem as the spiritual authority, and marked the victory of the academies of Babylonia in legislative areas. This was the same time heralded the recognition of Diaspora power and the end of in-

jüdische Gemeinden weltweit weitgehend autonom – auch innerhalb der Denominationen[10] – Entscheidungen treffen, wie sie mit dem Religionsgesetz umgehen.

1.3 Jüdische Zeiteinteilung

Das Judentum steht auf der Grundlage des Religionsgesetzes, der Halachah. Die Halachah hat ähnlich dem deutschen Bürgerlichen Gesetzbuch Grundlagen und Gesetze geschaffen, auf deren Basis jüdisches Leben stattfindet, jüdische Statusfragen (z. B. Ehe) festgestellt werden und grundsätzlich die Zeitbestimmung erfolgt, die wir uns nun genauer ansehen.

Im jüdischen Verständnis beginnt ein Tag nicht um Mitternacht, sondern am Abend, wenn die Sonne komplett untergegangen ist. Die Begründung dafür finden wir in Gen 1,5 *„und es wurde Abend und es wurde Morgen, ein Tag."* Der Tag wird unterteilt in 12 Tagesstunden und 12 Nachtstunden, wobei die Dauer einer Stunde nicht der üblichen Zeitrechnung entspricht. Eine halachische Stunde dauert ein Zwölftel der gesamten Zeit zwischen Sonnenaufgang und Sonnenuntergang. Wenn also z. B. um 6.00 Uhr die Sonne aufgeht und um 20.00 Uhr untergeht, dann ist eine halachische Stunde ein Zwölftel von 14 Stunden, das bedeutet, dass eine halachische Stunde 70 Minuten umfasst. Geht die Sonne um 8.00 Uhr auf und um 16.00 Uhr unter, dann umfasst eine halachische Stunde 40 Minuten. Mischna Berachot[11] definiert feste Gebetszeiten, indem die halachischen Stunden angegeben werden. Die Zeiten sind einerseits fixiert, andererseits flexibel für Sommer und Winter, für Reisende, für Menschen mit und ohne festen Tagesablauf, die sich nun innerhalb der Struktur ihren Zeitpunkt zum Gebet bestimmen können: „Shacharit (das Morgengebet) kann rezitiert werden bis Mittag. Rabbi Yehudah sagt, Shacharit kann rezitiert werden bis zur vierten Stunde des Tages, Mincha (das Mittagsgebet) bis zum Abend. Rabbi Yehudah dagegen sagt, dass Mincha bis zur Mitte des Nachmittags rezitiert werden soll. Ma'ariv (das Abendgebet) hat keine festgelegte Zeit und Mussaf (das ergänzende Gebet) kann immer rezitiert werden. Rabbi Yehudah dagegen sagt, dass es bis zu sieben Stunden in den Tag rezitiert werden kann." (mBer 4,1)

Was aber bedeutet die Angabe „bis Mittag"? Sie ist gleichzusetzen damit, dass das Morgengebet bis zum Ende der sechsten Stunde der Tagesstunden gebetet werden kann. Rabbi Yehudah dagegen setzt das Morgengebet bis zur vierten Stunde des Tages fest. Das Mittagsgebet soll „bis zum Abend", das heißt bis zum kompletten Sonnenuntergang stattfinden. Rabbi Yehu-

spection of the land of Israel, henceforth replaced by astronomical calculations to set the annual cycle." Sylvie Anne Goldberg: Accounts and Counts of Jewish Time. In: Bulletin du Centre de recherche francais a Jerusalem 7 (2000). http://bcrfj.revues.org/2362 o.S., Nr. 7 f.

10 Die einzelnen Denominationen haben Regelungen über grundsätzliche Prinzipien getroffen, die für alle diejenigen Gemeinden gelten, die dazu gehören, z. B. Konservative/Masorti: https://masortiolami.org/wp-content/uploads/2014/03/Emet-VEmunah-Statement-of-Principles-of-Conservative-Judaism.pdf Die großen Denominationen innerhalb des Judentums: Liberal, Reform, Konservativ/Masorti, Rekonstruktionismus, Orthodox, Ultra-Orthodox.

11 Die Mischna (hebr. Wiederholung) ist die erste religionsgesetzliche Niederschrift der sogenannten mündlichen Torah, die im Jahre 220 d.ü.Z. erstmalig verbindlich gefasst war. Die Mischna beinhaltet 63 Traktate, der 6 Ordnungen zugehören. Mischna Berachot gehört zur Ordnung Sera'im und behandelt Gebete, Segenssprüche und Gottesdienstordnungen.

dah legt die spätest mögliche Zeit für Mincha in der elften Stunde des Tages fest, das ist eineinviertel Stunden vor dem Eintritt der Nacht. Für das Abendgebet liegt die Zeitspanne jederzeit zwischen Sonnenuntergang und dem Zubettgehen.

Auch wenn die Meinungen darüber auseinandergehen, wann die rechte Zeit für Gebete ist, sowohl die der Naturgesetze als auch der Gesetze für Gebete, für Schabbat und Feiertage sind sie unabdingbare Voraussetzung für die Möglichkeit zu heiligen. Wenn wir über strukturierte Zeit sprechen, dann dürfen wir nicht vernachlässigen, dass jüdischer Alltag geprägt und angefüllt ist mit heiligenden Strukturen auch außerhalb zeitlicher Festlegungen. Demnach werden wir uns im folgenden Abschnitt dem Fundament jüdischer lebendiger Tradition, den Mizwot (Geboten) detaillierter widmen, weil strukturierte Zeit sowohl aus der äußeren Struktur des Luach (Kalenders) und den damit verbundenen Mizwot als auch aus der inneren Struktur der „außerzeitlichen“[12] Mizwot besteht.

2 Die Mizwot

Jüdische Tradition erfasst 613 Mizwot (Gebote), die aus der Hebräischen Bibel abgeleitet werden. Diese 613 Mizwot werden unterschieden in 365 negative und 248 positive Gebote. Die Mizwot sind wie der Luach, der den Mond- und Sonnenkalender harmonisiert, ein Weg zur Harmonisierung unseres Lebens zwischen den Mizwot für die festgesetzten Zeiten und den Zeiten, die wir selbst mit „außerzeitlichen“ Mizwot gestalten sollen. Die Mizwot umfassen mehr als dass ein Mensch nicht stehlen oder töten soll und mehr als Arme zu speisen oder Fremde anständig zu behandeln. Wenn wir über die Möglichkeiten der Heiligung in unserem Leben sprechen, dann sind es die Mizwot, die das (jüdische) Leben heiligen.

„Eine Mizwa ist mehr als eine Hinwendung des Menschen zu Gott, sie ist auch Gottes Hinwendung zum Menschen.“[13] In jedem Moment entscheiden wir, ob wir mit den Mizwot leben wollen oder nicht. In jedem Moment entscheiden wir aber auch darüber, ob wir uns mit der Erfüllung der Mizwot in Gottes Gegenwart und damit quasi außerhalb die Zeit stellen, indem wir die Segenssprüche sagen und indem wir mit Kawanah (Achtsamkeit) dabei sind. Heute sprechen wir nicht nur von den biblischen 613 Mizwot, viele neuere und moderne Gebote sind im Laufe jüdischer Geschichte geschaffen worden, welche die Rabbiner/innen als Derivate der ursprünglichen 613 verstehen. Dabei sind in der Geschichte nicht nur neue Mizwot entstanden, wie z. B. Organspende (als Teil der Mizwa Piku'ach Nefesch, Rettung eines Lebens) oder Speisegebote mit ökologischem Bewusstsein; es sind auch viele weggefallen, beispielsweise alle Gebote bezüglich des Tempels, der Tieropfer oder Priester. Während es oftmals so klingt, als ginge es bei den Mizwot um das bloße Befolgen von Gesetzen, liegt für viele die Betonung darauf, dass

1. die Mizwot uns moralisch und ethisch handeln lassen,
2. dass die Gebote uns zu aufrechteren und gerechteren Menschen machen, oder

[12] Als „außerzeitliche“ Mizwot fasse und verstehe ich Mizwot, die *immer* gelten: Tzedakah (Gerechtigkeit bzw. Wohltätigkeit üben), Piku'ach Nefesh (Leben retten), Bal Taschkhit (die Umwelt nicht zu zerstören), Ve'Ahavta LeRe'ekha (Liebe Deinen Nächsten, wie dich selbst) u.v.m.

[13] *Abraham Joshua Heschel*, Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Berlin 2002, 82.

3. dass das Handeln gemäß der Gesetze Gottes uns mit allem anderen Lebendigen in dieser Welt verbindet.

Andere begreifen die Mizwot ganz einfach als spirituelle oder auch kulturelle Verbindung jüdischer Menschen. Es ist die Freude, jüdische Feste zu feiern, gemeinsames Trauern oder als Familie und Freunde am festlich gedeckten Schabbat-Tisch zusammenzukommen.

Fest steht: Das Befolgen der Mizwot mit Kawanah (Achtsamkeit) ist ein einzigartiger jüdischer Weg, das Leben zu heiligen: „Jüdische Frömmigkeit ist eine Antwort an Gott, die wir in der Sprache der Mizwot geben und nicht in der Form von Zeremonien und Symbolen. Unsere grundlegende Denkkategorie ist die Mizwa und nicht die Zeremonie. Und was ist der Unterschied zwischen diesen beiden Kategorien? Sitte und Brauchtum fordern Zeremonien, sei es in Form von Dingen oder in Form von Handlungen; die Torah fordert Mizwot. Zeremonien sind wichtig für den Menschen; Mizwot sind wichtig für Gott."[14]

3 Kewa versus Kawanah

Strukturierte Zeit ist strukturierte Zeit ist strukturierte Zeit. Nicht mehr und nicht weniger. Strukturierte Zeit finden wir im Kalender oder im Luach. Strukturierte Zeit verliert jedoch ihren Sinn, wenn wir sie nicht mit Leben und lebendigen Inhalten ausfüllen.

Die Dualismen von Existenz miteinander in Einklang zu bringen, zeigt sich nicht nur in der Harmonisierung des Mond- und Sonnenkalenders. Dies zeigt sich auch in der Durchlässigkeit und osmotischen Struktur der Dualismen „heilig" und „profan", „zeitlicher" und „außerzeitlicher" Mizwot und: Kewa (Routine) und Kawanah (Achtsamkeit). Kewa „denoting physical attachment also describes modes of creating endurance, stability, fixity of rules, traditions, obligations, and other central elements in rabbinic normative landscape,"[15] beschreibt die Routine täglichen Gebets, die Details jüdischen Gottesdienstes, wie die festgelegten Zeiten und die Choreografie. „Täglich zu beten ist affirmative Pflicht, wie gesagt ist: ‚Und Du sollst Gott dienen' (Ex 23,25). Der Gottesdienst, auf den hier Bezug genommen wird, gemäß der traditionellen Lehre, ist Gebet, wie gesagt ist, ‚Und Gott zu dienen mit deinem ganzen Herzen' (Dtn 11,13), dazu kommentierten die Weisen: ‚Was wird beschrieben als Gottesdienst des Herzens? – Gebet.' Die Anzahl der Gebete ist in der Torah nicht vorgeschrieben. Es gibt keine Beschreibung der Form des Gebets, keine festgesetzten Zeiten in der Torah." (Mishneh Torah[16], Gebet und Priestersegen 1,1)

Während Kewa unserem Gebet sowohl äußere Gestalt als auch Form gibt und für die Festlegungen des Gebets in der Zeit ist, steht Kawanah für die Achtsamkeit und die Intention, mit welcher wir beten, und somit für die Transzendenz unserer gesprochenen

14 Ebd., 81 f.

15 „Kewa bezeichnet physische Verbindung, beschreibt aber auch Modi, die Dauerhaftigkeit kreieren, Stabilität, Fixität von Regeln, Traditionen, Obligationen, und andere zentrale Elemente in rabbinisch-normativer Landschaft." *Lynn Kaye*, Fixity and Time in Talmudic Law and Legal Language, in: Journal of Jewish Thought & Philososphy 23 (2015), 127–160, hier: 128 f.

16 Mischneh Torah (Die Wiederholung der Torah): ein 14 Bände umfassendes Gesetzeswerk, verfasst zwischen 1170–1180 von Mosche ben Maimon (auch Maimonides, 1135–1204), Rabbiner, Philosoph und Arzt, einem der bedeutendsten jüdischen Gelehrten des Mittelalters.

und unausgesprochenen Worte jenseits von Zeit und Raum. Unsere gesprochenen und unausgesprochenen Worte sind Ausdruck unserer Geisteshaltung. In der Mischne Torah findet sich dazu Folgendes: „Was versteht man unter Geisteshaltung? Der Geist sollte befreit sein von allen störenden Gedanken und die Person, die betet, sollte sich dessen bewusst sein, in Gottes Gegenwart zu stehen. Eine Person sollte daher vor dem Beten für eine Weile sitzen, so dass sich der Geist konzentrieren kann und dann sollte sie beten in weichem Tonfall, flehend, und sie soll Gottesdienst nicht als Last ansehen, die sie trägt und die einfach für den weiteren Weg abgelegt werden kann. Eine Person sollte also entsprechend auch nach dem Beenden des Gebets für eine Weile sitzen. Die alten Weisen pflegten eine Stunde zu meditieren und zu sitzen bevor der Gottesdienst begann und sie saßen eine weitere Stunde nach dem Gottesdienst." (Mishneh Torah, Prayer and the Priestly Blessing 4,16)

Kawanah bedeutet also die passende Geisteshaltung für Rituale, Feiertage, Gottesdienste und Gebet. Jüdischer Gottesdienst, jüdisches Gebet, ist kompliziert: Es gibt eine Vielzahl von Gesetzen, die definieren, was und wann gebetet wird. Was und Wann sind Beschreibungen der äußeren Struktur: der Kewa. Kawanah als Gegenstück der Kewa beschreibt unsere innere Einstellung, unsere Intention, uns außerhalb die Zeit zu stellen. Unsere Intention ist es, die den Strukturen Bedeutung verleihen kann und ohne die alle strukturierte Zeit nicht mehr ist als die Gliederung von Tagen, Monaten oder Jahreszyklen. Die Halachah verdeutlicht den unabdingbaren Zusammenhang zwischen Kewa und Kawanah: „Eine Person sollte nicht aufstehen, um zu beten, es sei denn, sie ist in einer ernsthaften Geisteshaltung. Die alten Weisen warteten eine Stunde und beteten dann, um ihre Herzen auf die allgegenwärtige Gegenwart Gottes auszurichten. Während eine Person das Achtzehnbitten Gebet[17] betet, soll sie ihr Gebet nicht unterbrechen, selbst wenn ein König grüßt oder sich gar eine Schlange um die Knöchel schlingt." (mBer 5,1) Diese Mischna formuliert einen Anspruch, den man – wie oft in jüdischer Tradition – nicht als einen „Ist-Zustand" verstehen darf, sondern als ein Ziel, das uns anleiten soll, das höchste uns mögliche Maß der Kawanah zu erreichen.

Kawanah als die inspirative und kreative Kraft unseres Herzens befähigt uns, „nach der Utopie des Glaubens zu greifen, zu erahnen, was für Gott wünschenswert ist, und danach zu trachten, nicht bloß ein Teil der Natur, sondern ein Partner Gottes zu sein. Das Heilige ist eine Notwendigkeit in unserem Leben, und Beten ist aus dieser Notwendigkeit geboren. Durch

Weiterführende Literatur:

Arthur A. Cohen / Paul Mendes-Flohr, 20th Century Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movements and Beliefs, Philadelphia 2009.

Abraham Joshua Heschel, Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Berlin 2002.

Judith Plaskow, Standing again at Sinai. Judaism from a Feminist Perspective, New York 1990.

[17] Das „Achtzehnbitten Gebet" (Amidah; auch das Stehgebet genannt) ist das aus 19 Bitten bestehende Kernstück jeden Gottesdienstes an Wochentagen. Am Schabbat entfallen 13 Segenssprüche, da am Schabbat nicht an persönliche Bedürfnisse erinnert und danach gefragt werden soll. An persönliche Bedürfnisse zu erinnern, gilt an Schabbat und Feiertagen als unpassend, weil dies das Gefühl der spirituellen und physischen Zufriedenheit schmälern würde.

Beten heiligen wir uns selbst, unser Fühlen, unsere Vorstellungen. Alltägliche Dinge werden geheiligt, wenn man um sie zu Gott betet“[18], so Abraham Joshua Heschel. Durch beständiges Einüben, das Wiederholen, und durch Konzentration unseres Seins können wir fühlen, was Gott fühlt, und wir können werden und mit unserem Leben schaffen, was Gott will, was wir werden und in unserem Leben schaffen.

4 Fazit

Der Jüdische Kalender strukturiert das Jahr, indem das Sonnenjahr und das Mondjahr harmonisch miteinander verbunden werden. Im Kalender finden sich die Zeiten für Wochentage, Schabbat und Feiertage; strukturierte Zeiten, die „heilig“ und „profan“ definieren. Wenn wir allerdings genauer hinschauen, wird die althergebrachte Wahrnehmung der Dualität von „heilig“ und „profan“ sublim, wenn nicht gar durchlässig; „heilig“ und „profan“ sind plötzlich nicht mehr Gegensätze, sie sind Teile dessen, was die Endlichkeit und Unendlichkeit unserer Existenz ausmacht. In jedem Kerzenentzünden, jedem Seder oder in jeder Form der Achtung gegenüber anderen Menschen und der Schöpfung sind sowohl Anteile des Unendlichen als auch Anteile der endlichen Materie. In allen diesen Kontexten befinden wir uns im Grenzbereich[19], im Zwischenraum von Endlich und Unendlich, immer auf der Suche nach der eigenen Unendlichkeit. Mit Kewa und Kawanah gestalten wir strukturierte Zeiten in sinnhafte und sinnstiftende Verkörperungen unserer Existenz in der Schöpfung.

In einer Welt, deren Zukunft offen ist, sind wir jeden Tag wieder neu herausgefordert, strukturierte Zeiten mit Inhalten zu füllen: „*Siehe, diesen Tag setze ich vor Euch als Segen und Fluch; als Segen, wenn ihr die Gebote Eures Gottes einhaltet; als Fluch, wenn ihr die Gebote Eures Gottes nicht beherzigt, sondern abweicht und anderen Göttern folgt.*“ (Dtn 11,26 f.) Abraham Joshua Heschel's Aussage folgend, dass: „Judaism is a religion of time aiming at the sanctification of time“[20], haben wir das Potenzial, strukturierte Zeit als heilige Zeit zu gestalten. Durch die Mizwot und das bewusste Eintreten für die Schöpfung, für Gerechtigkeit und Mitgefühl bauen wir Paläste in der Zeit, deren wirksame Leuchtkraft die Grenzen der Zeit überstrahlt.

Die Autorin: *Rabbinerin M.A., M.A., 1974 in Leipzig geboren, studierte sie Germanistik, Religionswissenschaften, Jüdische Studien, Moderne Geschichte und Religionswissenschaften; 2011 Rabbinatsstudium am Hebrew Union College, Jerusalem; 2012 Ziegler School of Rabbinic Studies an der American Jewish University, L.A.; 2017 Master of Arts in Rabbinic Studies und S'micha (Ordination); Initiatorin des jüdischen Lehrhaus Beth Etz Chaim; seit 1996 Lehrtätigkeit zur Jüdischen Geschichte, zu Gender und Judentum; GND: 132293226.*

18 Judentum ist eine Religion der Zeit, die darauf zielt, Zeit zu heiligen. *Abraham Joshua Heschel*, Der Mensch fragt nach Gott (s. Anm. 13), 12.

19 Es ist gewiss kein Zufall, dass es im Judentum sehr viele Riten für den Übergang gibt – z. B. die Mezuzah, die den Zwischenbereich zwischen der privaten und der öffentlichen Domäne markiert, die Gebete für Reisende, die Danksagungen, wenn man eine lange Reise oder eine gefährliche Krankheit überstanden hat etc.

20 Judentum ist eine Religion der Zeit, die zum Ziel hat, Zeit zu heiligen. *Abraham Joshua Heschel*, The Shabbat, New York 1951, 8.

Stephan Wahle

Freiraum Fest

Chancen und Notwendigkeiten der Unterbrechung von Zeit

◆ **Den Alltag aufbrechende und transzendierende Unterbrechungen gelten als Frei-Räume oder Frei-Zeiten im Leben des Menschen. Sie ermöglichen ein reflektiertes Zu-Sich-Kommen, eine Selbst-Vergewisserung der anderen Art. Muße, die das Diktat der drängenden Zeit des Alltags – wenn auch nur vorübergehend – aufhebt, kann sich in dieser existenziellen Erfahrung des Menschen einstellen. Erzwungene Unterbrechungen, wie Lockdowns, aber auch die zyklisch wiederkehrenden – liturgisch gefeierten – Sonn- und Feiertage, bieten zwar die Möglichkeit, Momente der Muße zu erfahren, dies jedoch nicht notwendigerweise. So wird Muße als etwas Unverfügbares definiert. Stellt sie sich jedoch ein, so verfügt sie über Wandlungspotenzial und lebensrelevanten Ertrag. Sie ist eine Loslösung vom ständigen Zwang zur Produktion, befreit zu neuer Produktivität, aus der ein solidarisches Miteinander und eine neue Haltung zum Leben im Dienst an den Menschen erwachsen kann. (Redaktion)**

Als im Frühjahr 2020 quasi über Nacht das öffentliche Leben eingestellt wurde, herrschte plötzlich in den Einkaufsmeilen und Fußgängerzonen der Innenstädte eine fast gespenstische Stille. Bis auf die notwendigen Geschäfte für den täglichen Bedarf wurden fast alle Einrichtungen geschlossen, um so der rasanten Ausbreitung des Covid-19-Virus entgegenzuwirken und Zeit für wirkungsvolle Behandlungsmethoden zu gewinnen. Die erschreckenden Bilder der unzähligen Toten in China, Italien oder Spanien verlangten drastische Maßnahmen und Einschnitte in die Freiheitsrechte und Lebensgewohnheiten der Bevölkerung. Ein bislang kaum bekannter Begriff macht seitdem die Runde: Lockdown, abschließen. Für einen Moment schien es so, als ob mit der verhängten Ausgangssperre die vielfach ersehnte Entschleunigung Realität werden sollte: weniger Arbeit, weniger Mobilität, weniger Ressourcenverbrauch, dafür mehr Zeit, mehr Ruhe, mehr Solidarität.

Die genannten Phänomene sind allerdings nur die eine Seite der Medaille. Die Corona-Pandemie verursacht nur scheinbar ein Mehr an gemeinsamer freier Zeit. Während nicht wenige Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer in Kurzarbeit gehen, andere Überstunden oder „Zeitguthaben" abbauen mussten, verlagerte sich für viele die Arbeitstätigkeit ins Digitale. Der Philosoph Markus Gabriel spricht – in Anlehnung an Jürgen Habermas' Diktum der „Kolonisierung der Lebenswelt" – von einer „Coronalisierung der Lebenswelt"[1]. Mit dem Begriff kritisiert er den durch die

[1] Vgl. *Markus Gabriel*, Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten. Universale Werte für das 21. Jahrhundert, Berlin 2020, 207–213.280–293.

Pandemie intensivierten Prozess unkontrollierter Digitalisierung, mit der die Privatsphäre allmählich zugunsten einer dauernden Arbeitstätigkeit ersetzt wird. Anbieter von Videokonferenzsystemen, Elektronikartikeln und Online-Handelsplattformen zählen bekanntlich zu den großen Profiteuren der Krise. Dem an einigen Universitäten in Erwägung gezogenen Vorschlag, das Frühjahrs- bzw. Sommersemester als „Null-Semester" ohne Lehrveranstaltungen durchzuführen, wurde schnell durch die Möglichkeiten digitaler Lehre begegnet. Für ein kollektives Sabbatjahr ist auch in Ausnahmezeiten kein Platz, zu sehr ist die Gesellschaft in die eingefahrenen Regelkreisläufe der Wirtschaft und des sozialen Lebens eingebunden. Überhaupt lassen sich nur Kindergärten, Schulen und Universitäten für eine gewisse Zeit schließen, Krankenhäuser, Pflege- und Senioreneinrichtungen allerdings nicht.

Jenseits dieser wirtschaftlichen und sozialethischen Herausforderungen ist die Pandemie dennoch eine signifikante Erfahrung für die Probleme der Zeit und für den Umgang mit der Zeit. In gewisser Hinsicht steht die Pandemie in einer strukturellen Nähe zu jenen kleinen und großen Unterbrechungen im Wochen- und Jahresverlauf, mit denen der Alltag aufgebrochen und transzendiert wird, jenseits der alltäglichen Freizeit und des Feierabends. Dies gilt vor allem für den Sonntag, der trotz Nivellierung ausgeprägter Fest- und Ruhezeiten doch als ein besonderer, abgegrenzter Freiraum erfahrbar bleibt oder zumindest als Desiderat eingeklagt wird. Doch wozu dient dieser Freiraum? Wie unterscheidet er sich von der Unterbrechung des Lockdowns? Ausgehend von kursorischen Beobachtungen zur Fastenzeit in der Corona-Krise (1) sollen einige Überlegungen zur Zeiterfahrung aus der Muße-Forschung vorgestellt werden (2). Anschließend erfolgt eine Konkretisierung auf den Sonntag und seine Bedeutung für heute (3). Ein kurzes Fazit zur Relevanz von Festen beschließt diese Skizze (4).

1 Kursorische Beobachtungen zur Fastenzeit in der Corona-Krise

Der Lockdown fiel mitten in die Fastenzeit und damit in jenen 40-Tage-Zeitraum (*Quadragesima*), der auf Ostern, das älteste und wichtigste Jahresfest des Christentums, vorbereiten soll. Schon seit frühester Zeit ist das Fasten das wichtigste Element, um sich auf die Jahresfeier von Leiden, Tod, Grabesruhe und Auferstehung Jesu Christi innerlich und äußerlich einzustimmen.[2] Ihren Ursprung hat diese Zeitphase im Akt des Trauerfastens unmittelbar vor der Osternacht. In der bewussten Unterbrechung der Ess- und Schlafrhythmen erwartete die frühchristliche Gemeinde wachend und betend den wiederkommenden Christus. Der körperlich intensive Ausbruch aus den Gewohnheiten des Alltags soll das ganz Andere dieser Nacht erlebbar machen, den Anbruch einer adventlichen Zeit, „des eschatologischen Kaiseradvents, wenn Christus

[2] Vgl. den historischen und theologischen Überblick bei *Reinhard Meßner*, Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn [2]2009, 302–365. Zur frühen Geschichte vgl. *Hansjörg Auf der Maur*, Die Osterfeier in der alten Kirche. Aus dem Nachlaß hg. von *Reinhard Meßner* / *Wolfgang G. Schöpf*. Mit einem Beitrag von Clemens Leonhard (Liturgica oenipontana 2), Münster 2003. Zur heutigen Praxis vgl. *Benjamin Leven* / *Martin Stuflesser* (Hg.), Ostern feiern. Zwischen normativem Anspruch und lokaler Praxis (Theologie der Liturgie 4), Regensburg 2013.

durch seine Parusie über den Kosmos öffentlich antreten wird."[3]

Unter den Vorzeichen von Umkehr und Neuausrichtung stehen noch heute die Gottesdienste in der österlichen Bußzeit. So betet die Kirche am Aschermittwoch im Tagesgebet: „Getreuer Gott, im Vertrauen auf dich beginnen wir die vierzig Tage der Umkehr und Buße. Gib uns die Kraft zu christlicher Zucht, damit wir dem Bösen absagen und mit Entschiedenheit das Gute tun."[4] Die hier genannten Motive wie Buße, Entsagung und christliche Zucht spielten allerdings nicht nur in der Corona-Fastenzeit 2020 kaum eine existenziell bedeutsame Rolle. Dagegen boomt das uralte Fastengebot regelrecht. In einer Kultur, die sich ein neues Körperbewusstsein erworben hat, wird das Fasten zum Medium intensivierter Selbst- und Weltwahrnehmung und die Fastenzeit zu einem willkommenen Anlass, eingelebte Gewohnheiten zu überdenken und neu auszurichten. Dieser moderne Grundzug des Menschen lässt sich sogar in der ursprünglichen Gestalt der Oration wiederfinden. Wörtlich übersetzt lautet sie: „Lass uns, o Herr, den Posten im christlichen Kampf mit heiligem Fasten beziehn, dass gegen den bösen Geist unsere Kräfte gesammelt sind."[5]

Mit Vokabeln aus der Militärsprache wird Gott angerufen, dass der Mensch sich zu einem ‚geistigen Kampf' einberufen lässt und im wahrsten Sinne des Wortes Stellung bezieht. Er soll seine körperlichen Kräfte durch Fasten sammeln, um sich so von allem geistigen Ballast zu befreien. Die körperliche Actio dient also dem geistigen Leben, dem intensivierten Erleben von Selbst und Welt und somit der Selbstvergewisserung über den Status quo eines selbstbestimmten Lebens. Alex Stock kommentiert: „Nicht jeden wird direkter Nahrungsentzug geistig voranbringen. Aber ohne jedweden psychosomatischen Zusammenhang würde die Fastenzeiteröffnungsoration doch ins Leere laufen."[6]

Für die Fastenzeit 2020 war der Lockdown der Motor der Unterbrechung von Alltagsroutine und ständigem „Weiter-so". Es ist an dieser Stelle verfrüht, eine empirisch gesicherte Einschätzung über das Selbst-Erleben in der Pandemie zu geben. Ganz offensichtlich aber offenbart der Notstand die Folgen einer falsch verstandenen Wirtschaftsordnung, allem voran die Folgen des Raubbaus an der Natur. Die immer engere und schnellere Taktung von Zeit – nicht zuletzt ablesbar an einer unkontrollierten Digitalisierung – trägt wesentlich zur kompletten Umweltzerstörung, zum Klimawandel und zur Destabilisierung der liberalen Demokratie bei. Wesentliche Merkmale der westlichen Gesellschaften, wie Rastlosigkeit, Unruhe und Erschöpfung,[7] sind die spätmodernen Erscheinungsformen des „geistigen Kampfes". Die Corona-Krise forciert die Notwendigkeit, auf regene-

3 *Reinhard Meßner*, Einführung in die Liturgiewissenschaft (s. Anm. 2), 310.

4 Messbuch. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Das Meßbuch deutsch für alle Tage des Jahres (Die Feier der heiligen Messe), Freiburg i. Br.–Basel–Wien [2]1988, 75.

5 Übersetzung nach *Alex Stock*, Orationen. Die Tagesgebete der Festzeiten neu übersetzt und erklärt, Regenbsurg 2014, 55.

6 Ebd., 56. Zu den alljährlichen Fastenaktionen „Sieben-Wochen-Ohne" vgl. *Kristian Fechter*, Im Rhythmus des Kirchenjahres. Vom Sinn der Feste und Zeiten, Gütersloh 2007, 106–108.

7 Vgl. grundsätzlich *Ralf Konersmann*, Die Unruhe der Welt, Frankfurt a. Main 2015; *Hartmut Rosa*, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a. Main 2005; *Byung-Chul Han*, Müdigkeitsgesellschaft, Berlin 2005.

rative Strategien in allen Lebensbereichen umzusteigen. Ob ein solch systematisches Umdenken nachhaltig gelingt, muss sich noch zeigen. Zeitweilig war eine Sensibilität für ein solidarisches Miteinander und eine neue Haltung zum Leben im Dienst an den Menschen durchaus zu spüren.[8]

„Die große Stille“[9] war und ist Corona gewiss nicht, auch nicht für jede und jeden eine Zeit zur bewussten Wahrnehmung des Augenblicks, für Resonanz[10] und mehr Zeitwohlstand.[11] Die Sorge um den Arbeitsplatz, die Angst vor dem Virus, die Trauer über die vielen Toten machten es für viele unmöglich, innezuhalten, nachdenklich zu werden[12] und zur Ruhe zu kommen. Die notwendige Beschneidung von Freiheitsrechten in der Pandemie kann und muss aber als „Weckruf“ begriffen werden, mit einem systematischen Umdenken endlich zu beginnen. Dazu gehört auch der Umgang mit den Ressourcen Zeit und Muße.[13]

2 Zwischenschritt: Konzepte der Muße

Doch was ist mit Muße überhaupt gemeint? Lässt sich Muße auf einen Begriff bringen? Dass sich Muße grundsätzlich von dem Diktat eines auf Produktivität und Leistungsdruck basierten Zeitmanagements unterscheidet, dürfte schnell einsichtig sein. Positiv formuliert beschreiben die Philosophen Jochen Gimmel und Tobias Keiling diese so ganz andere Haltung zum praktischen Leben und zur Gestaltung von Zeit folgendermaßen: „Muße stiftet die Möglichkeit eines wachen Innehaltens, eines reflektierten Zu-Sich-Kommens, einer Selbst-Vergewisserung und – als Konsequenz daraus – die gesteigerte Möglichkeit der Selbstbestimmung oder ‚Selbststeuerung‘. Muße ist dann gleichbedeutend mit einem Erfahrungs*raum*, in dem das Diktat der getakteten, drängenden Zeit zumindest vorübergehend aufgehoben ist. Die Suche nach einem Innehalten im umtriebigen Alltag, die Hoffnung auf einen Freiraum zur Selbstfindung und Selbstvergewisserung kann sich deshalb als Wunsch nach Muße artikulieren.“[14]

Muße ist folglich kein Gegensatz zur Arbeit. Muße ist auch nicht gleichbedeutend mit Nichtstun oder Müßiggang. Muße braucht somit auch keinen Lockdown, ganz im Gegenteil. Muße kann sich überall und zu jeder Zeit einstellen, wo der Mensch sich einer selbstzweckhaften Tätigkeit widmen kann, die in sich sinnvoll ist und womöglich glücklich stimmt. Ein solches selbstzweckhaftes Tätigsein kann für den einen die Arbeit im eigenen Garten oder die Pflege des eigenen Waldes sein, für den ande-

8 Vgl. *Walter Kasper* / *George Augustin* (Hg.), Christsein in der Corona-Krise. Das Leben bezeugen in einer sterblichen Welt, Mainz 2020.

9 Angelehnt an den Dokumentarfilm „Die große Stille“ von *Philipp Grönung* über das Leben der Mönche in der *Grande Chartreuse*, dem Mutterkloster des Kartäuserordens in der Nähe von Grenoble.

10 Vgl. *Hartmut Rosa*, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 2272), Berlin 2019.

11 Vgl. *Jürgen P. Rinderspacher*, Mehr Zeitwohlstand. Für den besseren Umgang mit einem knappen Gut, Freiburg i. Br. 2017.

12 Zur Haltung der Nachdenklichkeit vgl. *Hans Blumenberg*, „Nachdenklichkeit. Dankrede“, in: Jahrbuch der deutschen Akademie für Sprache und Dichtung (1980), 57–61.

13 *Jürgen P. Rinderspacher*, Mehr Zeitwohlstand (s. Anm. 11), 161.

14 *Jochen Gimmel* / *Tobias Keiling*, Konzepte der Muße, Tübingen 2016, 2.

ren das Lesen eines Buches, das Flanieren durch eine Stadt am Abend oder das Meditieren und Sprechen mit Gott. Wesentlich ist, dass das jeweilige Tätigsein nicht zur Erreichung eines bestimmten Zwecks verfolgt wird, sondern in Freiheit um seiner selbst willen getan wird. Die Loslösung vom ständigen Zwang zu Produktion und Selbstoptimierung befreit vielmehr zu neuer Produktivität. Ob sich in einer solchen ‚produktiven Unproduktivität' tatsächlich die Erfahrung von Glück, Dankbarkeit oder Zufriedenheit einstellt, lässt sich weder planen noch garantiert herbeiführen.[15] Vielmehr ist Muße etwas Unverfügbares, das in sehr unterschiedlichen Tätigkeiten potenziell erlebbar und somit auch sehr variabel bestimmt wird.[16]

Gleichwohl sich Muße einer essenzialistischen Begriffsbestimmung entzieht, hat die Muße-Forschung doch einen phänomenologischen Grundzug herausgearbeitet, der diversen Konzeptualisierungen von Muße zu eigen ist und der anzeigt, unter welchen Voraussetzungen sich Muße einstellen kann. Jochen Gimmel und Tobias Keiling bestimmen diesen Grundzug „als ein *Innehalten* […], als ein *Verweilen*, in dem die Sukzession der Zeiterfahrung zugunsten der *Simultaneität*, der *Unbestimmtheit* und damit auch der *Räumlichkeit* der Erfahrung zurücktritt. Dies ist gleichbedeutend mit der Erfahrung eines *Freiraums* und *Möglichkeitsraums*, in dem die Möglichkeitsbedingung wirklich selbstbestimmten und freien Handelns gelegen ist."[17]

Mit diesem phänomenalen Grundzug von Muße deutet sich an, dass der Wert (arbeits-)freier Zeit nicht in einer kurzweiligen Erholung des Individuums bestehen kann. Freizeit, die bewusst oder unbewusst dazu dient oder genutzt wird, um die leeren Akkus einer stressigen Arbeitswoche wieder aufzutanken, ist bereits wieder verzweckte Zeit. Vielmehr kann jede Form von Zeit, über die ein Mensch in der Freiheit von den zeitlichen Zwängen und in der Potenzialität zu selbstbestimmter Tätigkeit verfügen kann, zu einem sinnerfüllten Erfahrungsraum werden und ein gutes Leben ermöglichen. Gesetzte Zeiträume, die aufgrund geschichtlicher Erfahrungen gelingenden Lebens entstanden und in der Generationenabfolge weitergegeben werden, eignen sich in besonderer Weise für die Auszeichnung zeitlicher Erfahrung als Muße. Der jüdische Sabbat und der christliche Sonntag sind solche strukturierten Zeiträume, in denen gemeinschaftlich das Andere der alltäglichen, verzweckten Zeitgestaltung ermöglicht werden kann.[18] Beide Tage (Samstag und Sonntag) sind mit Einführung der 5-Tage-Woche im Wochenende zusammengeführt und für heutiges Zeiterleben nicht mehr voneinander zu trennen.[19]

15 Begriffe wie „produktive Unproduktivität" und „tätige Untätigkeit" sind zentrale Annäherungsversuche an Muße, wie sie von dem Freiburger Sonderforschungsbereich 1015 Muße entwickelt worden sind; vgl. https://www.sfb1015.uni-freiburg.de [Abruf: 18.09.2020]; vgl. *Gregor Dobler / Peter Philipp Riedl* (Hg.), Muße und Gesellschaft (Otium 5), Tübingen 2017.

16 Vgl. *Hartmut Rosa*, Unverfügbarkeit, Wien ²2019.

17 *Jochen Gimmel / Tobias Keiling*, Konzepte der Muße (s. Anm. 14), 6 f.

18 Zum Sabbat als Erfahrungsraum von Muße vgl. *Jochen Gimmel*, Vom Fluch der Arbeit und vom Segen des Sabbats. Überlegungen zu einer alternativen Traditionslinie der Muße, in: *Gregor Dobler / Peter Philipp Riedl* (Hg.), Muße und Gesellschaft (s. Anm. 15), 335–378; *Abraham Joshua Heschel*, Sabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen (Information Judentum 10), Neukirchen-Vluyn 1990.

19 Vgl. *Irmgard Herrmann-Stojanov*, Die Entwicklung des Sonntags. Ein Blick auf die sozialwissenschaftliche Diskussion um die Zeitinstitutionen Sonntag, Samstag und Wochenende als Bestand-

3 Der Sonntag als Tag zur Verräumlichung der Zeit

Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland begründet den staatlichen Schutz des Sonntags und der Feiertage mit dem Ziel, „Tage der Arbeitsruhe und der seelischen Erhebung" (GG Art. 140) zu sein. Mit dem etwas antiquiert wirkenden Ausdruck „seelische Erhebung" wird auf die religiöse Qualifizierung der Sonn- und Feiertage abgehoben, obwohl schon zur Gründungszeit der Bundesrepublik nicht allein Gottesdienst und Gebet die Andersheit dieser Tage ausgezeichnet haben.[20] Jenseits dieser ursprünglichen Begründung zeigen empirische Untersuchungen, dass der Sonntag – trotz Verschwimmens der Zeitgrenzen und der Flexibilisierung der Arbeitswelt – weiterhin von den meisten Menschen als ein ‚besonderer Tag' empfunden wird, der sich vom Rest der Woche und des Wochenendes abhebt.[21] Dieses Besondere, welches das Grundgesetz mit „seelischer Erhebung" fasst, kann im Kontext von Muße mit dem Angebot eines Erfahrungs- und Möglichkeitsraums übersetzt werden, in dem ein selbstbestimmtes, in sich sinnvolles Leben und Handeln eröffnet wird.[22] In der Gelegenheit, zu sich selbst zu finden, kann zudem eine religiöse Dimension verortet sein, die im Kontext des Glaubens als Zeitraum qualifizierter Gottesbegegnung verstanden wird. In dieser Linie sind auch zahlreiche Stellungnahmen der Kirchen in Deutschland seit den 1980er-Jahren verfasst, in denen über die humane und soziale Dimension hinaus der religiöse Wert des Sonntags erkannt wird.[23]

„Darum kommen wir vor dein Angesicht und feiern in Gemeinschaft mit der ganzen Kirche den ersten Tag der Woche als den Tag, an dem Christus von den Toten erstanden ist."[24] Der im deutschen Sprachraum so selbstverständlich gewordene Einschub im eucharistischen Hochgebet bringt den Inhalt der Sonntagseucharistie auf den Punkt: So wie die Frauen und

teile kollektiven Zeitwohlstands, in: *Ursula Roth / Heinz-Günther Schöttler / Gerhard Ulrich* (Hg.), Sonntäglich. Zugänge zum Verständnis von Sonntag, Sonntagskultur und Sonntagspredigt. FS Ludwig Mödl (ÖSP 4), München 2003, 116–133.

20 Vgl. *Andreas Grube*, Der Sonntag und die kirchlichen Feiertage zwischen Gefährdung und Bewährung. Aspekte der feiertagsrechtlichen Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert (Schriften zum Staatskirchenrecht 16), Frankfurt a. Main 2003.

21 Vgl. Am siebten Tag. Geschichte des Sonntags. Begleitbuch zur Ausstellung im Haus der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, St. Augustin 2002; *Ursula Roth / Heinz-Günther Schöttler / Gerhard Ulrich* (Hg.), Sonntäglich (s. Anm. 19); *Annika Bender*, Der christliche Sonntag. Theologische Bedeutung und gesellschaftliche Relevanz aus liturgiewissenschaftlicher Sicht (Erfurter Theologische Studien 114), Würzburg 2018.

22 Zum Entfremdungsbegriff vgl. *Hartmut Rosa*, Beschleunigung und Entfremdung. Entwurf einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit, Berlin 2013.

23 Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Unsere Verantwortung für den Sonntag (Arbeitshilfen 57), Bonn 1988; *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Kultur des Sonntags in der Familie (Familiensonntag 1996) (Arbeitshilfen 127), Bonn 1996; *Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben *Dies Domini* über die Heiligung des Sonntags (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 133), Bonn ^{2}2002; *Annika Bender*, Der christliche Sonntag (s. Anm. 21), 59–119.

24 Messbuch (s. Anm. 4), 480.490; vgl. *Annika Bender*, Der christliche Sonntag (s. Anm. 21), 179–203; *Stephan Wahle*, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (Innsbrucker theologische Studien 73), Innsbruck 2006, 207–233; *ders.*, Der Sonntag als „Sakrament" der Zeit, in: Bibel und Liturgie 86 (2013), 172–182.

Jünger jeweils am ersten Tag der Woche dem Auferstandenen begegnet sind, so treten auch die heutigen Gläubigen am Sonntag vor Gott und werden in die rituell vermittelte Erfahrung der Auferstehungszeugen hineingenommen. Deshalb besitzt dieser Tag eine besondere Würde als Zeit-Zeichen für die verborgene Gegenwart Gottes und das Andauern seines Heilswirkens in der Welt. Die Feier des Sonntags will in ihren rituellen Ausdruckformen wie auch in der Lebensführung an diesem Tag die Begegnung mit dem gegenwärtig geglaubten auferstandenen Christus erfahrbar machen. Der Sonntag ist ein „Zeichen einer Zeit, der die Zeit dieser Welt übersteigt, der Zeit des Auferstandenen, die unserer Zeit – allen ihren Zeitpunkten – kopräsent ist“[25].

Dieser Erzähl- und Erfahrungsraum ist somit nicht auf eine 45- oder 60-minütige Messfeier beschränkt, sondern muss sich ausgehend von der sakramentalen Begegnung mit dem dreifaltigen Gott am ganzen Tag bewahrheiten. Insofern lässt sich die Sonntagsliturgie nicht vom sekundär hinzugewachsenen Motiv vom „Tag der Freude und der Muße“ (SC 106) trennen, zumal wenn generell gilt, dass die liturgische Versammlung eine eschatologische Lebensform realisiert, von der das gesamte Leben in der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe geprägt sein will. So gilt am Sonntag in besonderer Weise, „daß die soziale Dimension der Liturgie nicht von außen zur Feier des Glaubens hinzutritt. Sie ist im Wesen der Liturgie, der vergegenwärtigenden Erinnerung des Paschamysteriums, angelegt. Die liturgische Anamnese hat eine ethische Dimension, die Liturgie ist Aufruf zu sozialem Engagement, also zu einem Beitrag der Christen für ein sozial gerechtes Zusammenleben und eine ebensolche Gesellschaft. Liturgie führt aus sich heraus zum ‚Weltdienst‘ der Christen.“[26]

Wenn der Sonntag nicht nur dazu genutzt wird, den Zeit-Mangel der Woche auszugleichen, sondern sich in ‚produktiver Unproduktivität‘ seines Lebenssinnes zu vergewissern und tätig zu werden, dann wird der geschenkte Zeitraum je nach persönlicher Einschätzung und Praxis zum

Weiterführende Literatur:

Jochen Gimmel / Tobias Keiling, Konzepte der Muße, Tübingen 2016. Das kompakte Buch ist aus der interdisziplinären Arbeit des Sonderforschungsbereich (SFB) 1015 Muße an der Universität Freiburg im Breisgau entstanden. Auf hohem Niveau, aber in verständlicher Sprache werden so zentrale Fragen aufgeworfen wie: Was für ein Glück verspricht die Muße? Wie verhält sich Muße zu Arbeit und Freizeit? Was zeichnet ein erfülltes Dasein und ein gelingendes Leben aus?

Annika Bender, Der christliche Sonntag. Theologische Bedeutung und gesellschaftliche Relevanz aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive (Erfurter theologische Studien 114), Würzburg 2018. Die Dissertation geht der Relevanz der überlieferten Sonntagsliturgie für Kirche und Gesellschaft nach. Eindringlich wird die Frage bearbeitet: Wie kann die Sonntagsliturgie für die Kirche und den einzelnen Menschen neu Bedeutung entfalten?

25 *Reinhard Meßner*, Der Sonntag als Zeitzeichen, in: Bibel und Liturgie 82 (2009), 250–257, hier: 254.

26 *Benedikt Kranemann*, Feier des Glaubens und soziales Handeln. Überlegungen zu einer vernachlässigten Dimension christlicher Liturgie, in: Liturgisches Jahrbuch 48 (1998), 203–221, hier: 206.

Freiraum eines gelingenden und frohmachenden Lebens.

4 Fazit

Kommen wir zum Ausgangspunkt – zur Corona-Pandemie und zur Chance für einen gesellschaftlichen Wandel zurück. Die Ausführungen zur Muße und zum Sonntag haben das kritische Potenzial von Festzeiten gezeigt. Die Feier eines Festes – verstanden als temporärer Frei-Raum von gesellschaftlichen Ansprüchen und Zielen – kann folgenlos bleiben. Sie kann aber auch ganz unerwartete und ungeplante Wirkungen zeigen, sie kann Menschen verändern und zur Kritik an systemischen Ansprüchen und eingefahrenen Lebensgewohnheiten befähigen. In der Unterbrechung konsekutiver Zeit und damit in der Befreiung von Leistungs- und Produktivitätsansprüchen sowie Erwartungshaltungen besteht der spezifische Erfahrungscharakter der Muße. Welche sonntäglichen Erfahrungen wie und auf welche Weise den Einzelnen verändern, bleibt allerdings aufgrund der Unverfügbarkeit von Muße unbestimmt.

Ähnlich verhält es sich mit der Zeitwahrnehmung in der Corona-Zeit. Indem die Pandemie wie ein Katalysator wirkt und die gesellschaftlichen Fehlentwicklungen offenlegt bzw. sogar verstärkt, schafft sie die notwendigen Voraussetzungen, aufgrund derer ein Umdenken und ein Neubeginn für einen gesellschaftlichen Wandel nicht automatisch, wohl aber wahrscheinlicher freigesetzt werden.

Es ist abschließend an Johann Baptist Metz zu erinnern, der den christlichen Festen ein kritisches Potenzial aufgrund der ihnen innewohnenden „gefährlichen Erinnerungen“ zugesprochen hat.[27] Indem im Fest – wie an jedem Sonntag – das Lebensschicksal Jesu Christi, sein Leben und Leiden, sein Tod und seine Auferstehung, gefeiert wird, unterbricht das Fest nicht nur den Alltag, es kann vielmehr das eigene Leben und Handeln in dieser Welt beunruhigen. Die Kritik an den bestehenden Verhältnissen erwächst aus der Verheißung Christi, die Welt ‚heiligen‘ zu wollen, biblisch gesprochen: die Gottesherrschaft anbrechen zu lassen (vgl. Mk 1,14 f.). So steht das christliche Fest, verankert im Pascha-Mysterium Jesu Christi, für die menschliche Kontingenzerfahrung, die den Tod des Menschen hinter sich lässt und von der Erwartung auf das Kommen des Ostertages erfüllt ist. In dieser festlichen Haltung einer befreienden Gelassenheit kann das Ziel und der Sinn des menschlichen Lebens als das gute Leben entdeckt und gefunden werden.

Der Autor: *Stephan Wahle (geb. 1974), Studium der Katholischen Theologie und Philosophie an der Universität Bonn, 2005 Promotion zum Dr. theol. mit der Arbeit „Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie“, 2014 Habilitation mit der Arbeit „Das Fest der Menschwerdung. Weihnachten in Glaube, Kultur und Gesellschaft“; seit 2017 außerplanmäßiger Professor für Liturgiewissenschaft und Leiter der Arbeitsstelle für Liturgie, Musik und Kultur an der Universität Freiburg im Breisgau; GND: 13206930X.*

[27] Vgl. *Johann B. Metz*, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. In Zusammenarbeit mit Johann Reikerstorfer, Freiburg i.Br.–Basel–Wien [4]2011.

Clemens Leonhard

Ostern und Weihnachten: Erzählte Entstehung christlicher Zeitstrukturen

◆ **Die Füllung des Festkalenders und die damit verbundene Einteilung von Zeit entsteht im Christentum nicht außerhalb der damaligen Umgebungsgesellschaft. Zugleich übernahmen Christinnen und Christen nicht einfach das Überkommene. Stattdessen ersetzten und überformten sie den praktizierten Kalender, adaptierten und verwarfen Feste, füllten aber auch leere Zeiten neu und formatierten damit ihren eigenen christlichen Kalender. Im Wechselspiel der biblischen Vorgaben mit den jüdischen Traditionen und denen der römisch-heidnischen Umwelt stellt sich dieser Vorgang nicht selten als mühseliger, zum Teil konfliktbeladener Aushandlungsprozess heraus. (Redaktion)**

1 Allgemeine Beobachtungen

Ein Gedankenexperiment: Stellen Sie sich bitte vor, Sie sind Wissenschaftlerin oder Wissenschaftler und werden zu einem wichtigen Workshop Ihres Faches am 24./25. Dezember in eine ferne Stadt eingeladen. Sagen Sie einfach zu? Weisen Sie die Idee empört ab? Jüdische Forscherinnen oder Forscher und solche aus den Kirchen der Orthodoxie erleben diese Situation in Bezug auf den Versöhnungstag beziehungsweise Weihnachten immer wieder in Europa oder in den USA. Strukturen heiliger Zeit haben spürbare Konsequenzen.

Um die Gestaltung der öffentlichen, für alle verbindlichen Zeit und die damit verbundene Praxis wurde und wird gerungen. Gruppen geben die von ihnen oder ihren Vorfahren erdachte Ordnung als der Natur entsprechend aus. Das gilt besonders für den christlichen Ostertermin, der seit der Spätantike sehr aufwändig berechnet und bekanntgemacht wird.

Die katholische Kirche hat im Jahr 2020 in ihrer Reaktion auf die Kontaktbeschränkungen in der Coronakrise diesen Beobachtungen ein Denkmal gesetzt. Ihr Festhalten am Ostertermin legte nahe, dass er durch die Natur und die Tradition bestimmt ist. Er konnte von Menschen nicht verschoben werden – nicht einmal vom Papst, der Feste einrichtet, verlegt und (selten) abschafft. Die Methode der Kommunikation war die Liturgie der Priester. Der Kalender und das Priestertum legitimierten einander gegenseitig im Vollzug der Liturgie zur richtigen Zeit durch die richtigen Personen. Die Bedeutungslosigkeit der Laien in Sachen Liturgie, die zuvor aus Texten erschlossen werden musste, wurde durch Handlungen anschaulich gemacht. Im Hintergrund legitimiert der Vollzug der Liturgie die Macht derer, die das Fest eingerichtet haben. Strukturen der heiligen Zeit stellen Hierarchien dar.

Nicht nur in Bezug auf weniger wichtige Feste, sondern im Fall von Ostern und Weihnachten wird die Natur- und Traditionsbestimmtheit von Termin und Liturgie dadurch relativiert, dass es in anderen christlichen Konfessionen andere

Festdaten gibt. Außerdem steht das jüdische Pesach in einer leicht wahrnehmbaren kalendarischen und einer weniger klaren inhaltlichen Beziehung zum christlichen Osterfest. Die Kirchen legen derzeit größeren Wert darauf, die jeweils eigene Struktur und Darstellung heiliger Zeit beizubehalten als darauf, durch gemeinsame Termine eine einzige Struktur als naturbestimmt und traditionsgemäß auszugeben.[1]

Die Macht der Personen und Institutionen, welche die Liturgien organisieren, ist begrenzt. Sie müssen mit den übrigen Mitgliedern ihrer Gruppen Jahres- und Tagesbedarfe der Strukturierung der heiligen Zeit ausmachen. Je mehr Zeit Liturgien in Anspruch nehmen, desto sichtbarer wird die Strukturierung der Zeit. Liturgien müssen außerdem zeitaufwändig sein, um es Mitgliedern der je eigenen Gruppe zu erschweren, konkurrierende Zeitstrukturen anderer Gruppen in ihren Habitus zu integrieren. Sie dürfen aber nicht zu zeitaufwändig sein, um Laien weiterhin dazu zu motivieren, durch ihre Teilnahme die Breitenwirkung der Strukturierung der heiligen Zeit zu erhöhen. Der Vollzug der Zeitstrukturen legitimiert nicht nur die Hierarchien, sondern stellt auch Gruppengrenzen dar.

Im Prozess der Strukturierung und Legitimation heiliger Zeit spielen *Erzählungen* zur Geschichte der Feste eine wichtige Rolle. Im Folgenden werden kurze Geschichten zu den Festen Weihnachten und Ostern angedeutet. Sie können zu unterschiedlichen Zwecken – zur Legitimierung oder Relativierung von Strukturen heiliger Zeit – weitererzählt werden.

2 Weihnachten

Aus vielen Geschichten über Weihnachten seien drei erwähnt: erstens eine antike Brücke zwischen dem Festtermin und der Kindheitsgeschichte des Lukasevangeliums; zweitens eine jüdische Geschichte zur Entstehung der römischen Saturnalia; drittens das, was passiert, wenn einem ein Fest abhandenkommt, weil es zu erfolgreich ist.

Obwohl das nicht der Grund für die Einführung des Weihnachtsfestes war, lässt sich doch der Termin von Weihnachten mit Johannes Chrysostomos (gest. 407) auf erstaunliche Weise aus dem Lukasevangelium berechnen. Man muss sich aber erlauben, mehr zu wissen als der Text sagt.[2]

Zacharias wird aus seiner Priesterklasse (Abija) durch das Los dazu bestimmt, wie andere Nachkommen Aarons eine Woche im Tempel in Jerusalem seinen Dienst zu leisten. Als er das tägliche Rauchopfer darbringt, sagt ihm ein Engel die Geburt seines Sohnes – Johannes (des Täufers) – voraus. Nach einem Hinweis auf den Beginn der Schwangerschaft von Elisabeth, der Frau des Zacharias, findet sich eine Zeitangabe im Text: „*Im sechsten Monat* wurde der Engel Gabriel … zu einer Jungfrau gesandt“ (Lk 1,26; vgl. V. 36). Der Engel verkündet Maria die Geburt Jesu und erwähnt zur Begründung, dass Elisabeth schwanger ist, was Maria nicht wissen konnte (vgl. 1,24). Maria bleibt zwar dem Engel gegenüber zurückhaltender als Sarah (vgl. Gen 18,12–15), aber sie macht sich sofort auf den Weg, um die Glaubwürdigkeit der Aussagen des Engels an den Fakten zu überprüfen. Das Magnifikat singt sie erst, nachdem sie Elisabeth getrof-

1 Vgl. *Basilius J. Groen*, „How Long It Was and How Far“. A Catholic and Ecumenical View on the Arduous Way to a Common Easter Date (Allgemeine Wissenschaftliche Reihe 35), Graz 2013.

2 Vgl. *Hans Förster*, Die Anfänge von Weihnachten und Epiphanias. Eine Anfrage an die Entstehungshypothesen (STAC 46), Tübingen 2007, 161–166.

fen und die Wahrheit der Auskunft des Engels nachgewiesen hat.

Johannes Chrysostomos liest in die Tempelszene (Lk 1,8–10) hinein, dass Zacharias als Hohepriester in das Allerheiligste des Tempels hineingeht und nicht nur als einfacher Nachfahre Aarons vor dem Vorhang zum Allerheiligsten das Rauchopfer darbringt. Da nur der Hohepriester – und das ausschließlich am Versöhnungstag – in das Allerheiligste eintritt, lassen sich die Daten des Lukasevangeliums ungefähr in den Jahreskreis einpassen. Der Versöhnungstag – und damit die Empfängnis von Johannes dem Täufer – fällt in den Herbst. Nach sechs Monaten Schwangerschaft Elisabeths, also im Frühling, folgt die Empfängnis Jesu. Wenn man sie im späteren März ansetzt, fällt seine Geburt in den späteren Dezember. Nun lässt sich das liturgische Jahr entlang der biblischen Erzählungen entfalten. Dem Fest wird darüber hinaus mit dem Advent eine Vorbereitungszeit vorausgeschickt. Es folgt ihm eine Serie von biblisch inspirierten Gedenktagen nach. Heilige Zeiten sind Spuren der Bibel im Jahreskreis.

Beim Nachdenken über den Beginn des Weihnachtsfestes fällt seine Verankerung in der Nähe der längsten Nacht des (Sonnen-)Jahres und damit an der Stelle im Kalender auf, wo die Länge der Tage langsam wieder zunimmt. Wenn man sich nicht mit Astronomie beschäftigt, nimmt man diesen Punkt im Jahr nicht wahr. Das Fest macht ihn erfahrbar. Im römischen Kalender fallen die Saturnalia auf die sieben Tage vor dem 24. Dezember. Etwas früher als das christliche Weihnachtsfest kommt in Rom die Verehrung des Sonnengottes auf. Ab der Wintersonnenwende wird die Sonne stetig stärker. Diese Jahreszeit konnte abhängig oder unabhängig Ansatzpunkt für Feste sein. Im Nachhinein kann man darstellen, dass man sich erfolgreich durchgesetzt hat, oder aber, dass man immer schon der Erste war. So erzählt der babylonische Talmud (Avoda Zara 8a), dass Adam in seinem ersten Lebensjahr beobachtet, wie die Tage immer kürzer werden. Er befürchtet, dass Gott als Folge seiner Sünde die Welt langsam in Finsternis stürzen lässt. Darauf fastet Adam acht Tage und stellt fest, dass die Tage langsam wieder länger werden. Im nächsten Jahr richtet er diese Jahreszeit als Fest ein. Später verderben die Römer das Fest und seine ursprüngliche Bedeutung, indem sie es einem Götzen (Saturn) widmen. Man kann sich heilige Zeitpunkte aus der Sicht des Talmuds gleichzeitig aneignen (Adam) und sie ablehnen (Saturnalia) oder aus der Sicht des Christentums als glorreiche Umdeutung weiterführen (Weihnachten).

Weihnachten wurde mit seiner Vorbereitungszeit, dem Advent, ein internationales Erfolgsprodukt des Christentums – so erfolgreich, dass es nicht mehr notwendigerweise als christliches Fest wahrgenommen wird. Manche Leute senden einander „season's greetings", um die Empfängerinnen und Empfänger nicht mit explizit christlichen Inhalten zu behelligen. Versuche der Kirchen, das Fest zurückzufordern, sind zum Scheitern verurteilt. Es gehört allen. Aus diesem Grund und da Weihnachten außerdem in (jedes Jahr unterschiedliche) Nähe zum jüdischen Chanukkafest fällt, haben gelegentlich jüdische Menschen Elemente von Weihnachten übernommen und nennen die Kombination selbstironisch Weihnukka. Nicht nur Termine, sondern auch einzelne Ritualelemente heiliger Zeiten können sehr flexibel und mobil sein.

3 Ostern

Die frühen Geschichten von Weihnachten und Ostern sind unklar. Wie über das Weihnachtsfest kann man auch über das christliche Osterfest verschiedene Urgeschichten erzählen. Sie müssen mindestens die folgenden zwei Zutaten enthalten. Man muss erstens das jüdische Pesach erwähnen, das ungefähr zur selben Zeit im Jahr gefeiert wird. Damit war und ist Ostern eine Gelegenheit, wo sich Christinnen und Christen (oft gewalttätig und polemisch, heute und hoffentlich in Zukunft nie mehr anders als mit freundlichem Interesse) mit dem Judentum auseinandersetzen. Es war zweitens nicht immer oder zumindest nicht allen christlichen Gruppen klar, dass Ostern an einem Sonntag gefeiert werden soll.

Normative (z. B. Lev 23,5–8; Dtn 16,1–8) und erzählende (z. B. Ex 12; Weish 18; Jos 5,10; 2 Kön 23,21–23; 2 Chron 30; 35,1–19) Texte der Bibel handeln vom Pesach. Sie datieren es auf den 15. Tag des Mondmonats Nisan, der je nach Verschiebung der Monate gegenüber dem Sonnenjahr in die Saison fällt, die man in Europa als Frühling versteht. Pesach war ein Pilgerfest, das nur am Jerusalemer Tempel gefeiert werden sollte. Seine ältere Geschichte und Bedeutung als Tempelfest sind unklar, weil es die überlieferten Texte so massiv mit dem Auszug Israels aus Ägypten verbindet. Die in der Forschungsliteratur gelegentlich erzählte Vorgeschichte des Pesach als Fest der Nomadinnen und Nomaden unter gleißendem Vollmond in der Stille und Weite der Wüste ist eine romantische Erfindung moderner Forscher. Sie waren auf ihren Reisen von Lebensweisen und Landschaften im Heiligen Land beeindruckt (was man gut verstehen kann). Sie ignorierten aber zwei Jahrtausende Geschichte, die uns vom Pilgerbetrieb am Jerusalemer Tempel trennen.[3]

Obwohl wir über die Entwicklung des Christentums um die Zeit der Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) sehr wenig (aus Teilen der Paulusbriefe) wissen, stehen Anhängerinnen und Anhänger Jesu zu Beginn ihrer Bewegung wahrscheinlich an derselben Stelle wie andere jüdische Menschen jener Zeit. Sie kennen die Geschichten des Exodus, die mit der Feier des Pesach ver-

Weiterführende Literatur:
Markus Vinzent, Die Auferstehung Christi im frühen Christentum, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014; entfaltet ausgehend von der durch die Forschungen von Matthias Klinghardt (Dresden) textkritisch untermauerte These, dass das Evangelium des Markion am Beginn der Entwicklung der Komposition der vier kanonischen Evangelien steht, die Glaubens- und Festgeschichte des frühen Christentums.
Israel Yuval, Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4), Göttingen 2007; sucht nach Spuren der Auseinandersetzung zwischen dem antiken und mittelalterlichen Judentum und Christentum unter anderem anhand der Geschichte der Feste von Pesach und Ostern. Er hinterfragt das häufig als banale Evidenz angesehene Vorurteil, dass Beeinflussung und Aneignung immer nur vom antiken Judentum zum Christentum lief.

[3] *Clemens Leonhard*, „Die Erzählung Ex 12 als Festlegende für das Pesachfest am Jerusalemer Tempel", in: *Martin Ebner* u. a. (Hg.), Das Fest: Jenseits des Alltags (JBTh 18), Neukirchen-Vluyn 2003, 233–260.

bunden sind. Sie wissen, dass es auf absehbare Zeit kein Pesach als Pilgerfest in Jerusalem mehr geben wird. Sie wissen, dass sie die Festpraxis massiv und die Festtheorie ein wenig ändern müssen, wenn sie sich weiterhin als Fortsetzung dieser kulturellen Tradition begreifen wollen. Jeder Gruppe, die in dieser Sache aktiv werden will, ist klar, dass sie nicht die einzige mit diesem Anliegen ist. Die Strukturen Heiliger Zeit und ihre Bedeutung sind umstritten, wenn sich unterschiedliche Gruppen als alle anderen ausschließende Fortsetzung ihrer Tradition betrachten.

In Palästina und bald auch in Babylon knüpfen die rabbinischen Juden an das Essen der Pesachtiere an und entwickeln entlang der Bräuche des Gastmahls in ihrer Umgebung eine Fortsetzung der Tradition des biblischen Pesach (natürlich ohne Fleisch geopferter Tiere). Sie ignorieren die christliche Konkurrenz weitgehend (nicht vollständig[4]). Im Christentum entstehen Texte, die dem Judentum nach dem Tod Jesu jede Existenzberechtigung absprechen. Melito von Sardes schreibt im zweiten Jahrhundert seinen Traktat „Über das Pascha", in dem er die jüdischen Menschen der Zeit Jesu als Gottesmörder bezeichnet und ihren Nachfahren seiner Gegenwart implizit die Existenzberechtigung abspricht.[5] Wahrscheinlich setzten Christinnen und Christen die Feier des Pascha genau zur selben Tageszeit an, als im Judentum das Pesach gefeiert wurde. Während der Zeit, für die sie annahmen, dass im Judentum die freudige Feier gehalten wurde, hielten sie ein Fasten als Protest dagegen. Möglicherweise begannen sie selbst erst mit ihrer eigenen Feier, als sie meinten, dass im Judentum das Fest abgeschlossen war. Die biblische Tradition des Exodus wurde dazu herangezogen, den Tod Jesu theologisch begreiflich zu machen. Dieses sogenannte „quartodezimanische Pascha" (*quartadecima* für den „vierzehnten" Tag des Monats Nisan, an dessen Ende das Pesach beginnt) ist nach Termin und Struktur vom zeitgenössischen jüdischen Pesach genau indirekt abhängig. Heilige Zeit kann als Anti-Zeit verstanden und inszeniert werden.

Nachdem Markion im zweiten Jahrhundert mit seinem Text des Evangeliums über Jesus nach Rom gekommen war, entstand in kurzer Folge eine gewaltige antimarkionitische Literatur zusammen mit Überarbeitungen dieses Evangeliums. Aus diesem Repertoire erlangten vier Texte in der Sammlung des Neuen Testaments kanonischen Status.[6] Die Festtradition des christlichen Osterfestes ist in den Evangelien im zweiten Jahrhundert einerseits noch so vage, dass es ihre Autoren nicht für nötig halten, darauf zu achten, dass Jesus zum selben Termin stirbt (nämlich am 14. Nisan nach Johannes und am 15. Nisan nach den anderen drei Evangelien). Sie sind sich aber darüber einig, dass die Auferstehung Jesu am Morgen des ersten Tags der Woche, den Justin der Philosoph im Anschluss an die Umwelt „Sonntag" nennt

4 Vgl. zur Wahrnehmung des Christentums im antiken und mittelalterlichen Judentum: *Israel Yuval*, Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 4), Göttingen 2007.

5 *Pascha* ist die griechische Übertragung des aramäischen Wortes für hebräisch *pesach*. Zu einer Übersetzung von „Über das Pascha" s. *Josef Blank*, Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt (Sophia 3), Freiburg i. Br. 1963.

6 Vgl. *Markus Vinzent*, Die Auferstehung Christi im frühen Christentum, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, und *Matthias Klinghardt*, Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien (TANZ 60, 2 Bände), Tübingen 2015, v. a. die Einleitung in Bd. 1.

(1 Apologie 67,3.8), verkündet wurde. Damit erzählt diese Tradition die (Entdeckung der) Auferstehung und führt sie dadurch als Thema des christlichen Paschafestes ein. Die zwei Strukturen heiliger Zeit sind nur teilweise vereinbar. Die Gruppen, die ein quartodezimanisches oder ein dominikales (*dominica*, der Tag, der mit dem „Herren", *dominus*, zusammenhängt) Pascha feiern wollen, geraten in Streit. Der 15. Nisan, der Vollmond des Mondmonats, fällt höchstens zufällig auf einen Sonntag. Die beiden Feiern sind nicht deckungsgleich zu machen. Irenäus von Lyon (gest. um 200) schlägt vor, die Sache mit dem Termin nicht als Grund für einen die Bewegung spaltenden Konflikt zu sehen.[7]

Das quartodezimanische Pascha verschwand bald zusammen mit der Gruppe, die es feierte, aus der Geschichte und hinterließ nur literarische Spuren. Ein Teil seines Erbes blieb aber im erfolgreicheren, dominikalen Pascha des Ostersonntags erhalten. Seither orientiert sich der Ostertermin immer noch indirekt am jüdischen Pesach. Der Ostersonntag soll nach dem Vollmond, nach dem auch das Pesach berechnet wird, gefeiert werden. Außerdem behält das Gedächtnis von Leid und Tod Christi einen antijüdischen Subtext, der immer wieder hochkommt. Seit der Antike entwickelt sich das Osterfest zur Feier von Leiden, Tod und Auferstehung Christi. Es entfernt sich damit thematisch von der Vorstellung eines christlichen Anti-Pesach. Der Auszug des Volkes Israel aus Ägypten wird zu einem Randmotiv des Festes. Der Antijudaismus wird aber neben ein paar Anklängen in den Liturgien zu einer furchtbaren außerliturgischen Begleiterscheinung.

Im christlichen Osterfest ist die Ambivalenz von Nähe und Ferne zum Judentum in die Strukturen der heiligen Zeit und in die Liturgien tief eingraviert. Manche biblischen Themen haben die Liturgien gemeinsam, interpretieren sie aber anders. Die Tradition der antijüdischen Deutung des Todes Jesu und österlicher Texte lastet im Judentum und im Christentum schwer auf einem geschichtsbewussten Gedächtnis. Immer wieder bemühen sich daher jüdische Menschen, eine dem Weihnachtsfest ähnliche Entwicklung des Pesach zu verhindern. Sie lehnen zum Beispiel Publikationen der Texte zum Pesach – vor allem der Haggada – zusammen mit Hinweisen auf das Abendmahl oder Feiern des Pesach in christlichen Gruppen ab. Auch wenn mittelalterliche Texte und Rituale kein Copyright im technischen Sinn haben, gebietet es der Respekt vor den Menschen, die sie heute tradieren und feiern, auf eine solche Praxis zu verzichten.

4 Konkurrenz

Im Gegensatz zum Christentum stellen außer im Staat Israel jüdische Menschen nirgends eine Bevölkerungsmehrheit, die den Kalender der gesamten Gesellschaft bestimmen könnte. Das antike Christentum und das rabbinische Judentum sind in dieser Hinsicht in einer ähnlichen sozialen Situation entstanden. Man kann die Geschichte des christlichen Festkalenders als das Füllen eines leeren Jahreskreises im vierten Jahrhundert denken. Nach der Zerstörung des Tempels hätten Christinnen und Christen irgendwann angefangen, den Ostertermin zu halten.

[7] Maßgeblich: *Norbert Brox*, „Tendenzen und Parteilichkeiten im Osterfeststreit des zweiten Jahrhunderts", in: ZKG 83 (1972), 291–324.

Die Ausdifferenzierung der Feste ist zwar eine Folge des Aufstiegs des Christentums zur Staatsreligion. Der Ur-Kalender des Christentums war aber nicht leer. Im Karthago des späten zweiten und frühen dritten Jahrhunderts versucht Tertullian (gest. ca. 220) Christinnen und Christen eine große Menge von Festen im Jahreskreis als Ersatz für die Feste der römischen Umgebung anzudienen. Mit den wöchentlichen Sonntagen und der „Pentekoste", der fünfzigtägigen Festzeit nach Ostern, könnten sie den römischen Festkalender locker übertrumpfen.[8] Das Argument ist schwach. Christliche Gruppen können nicht neben dem wöchentlichen Sonntag ein Siebtel des Jahres einfach durchgefeiert haben.

Tertullian betont zwar, dass Christinnen und Christen römische Feste im öffentlichen Bereich nicht mitfeiern dürfen. Einzelne Mitglieder der christlichen Gemeinden waren aber offenbar kompromissbereiter als er. Je nachdem, wie groß man diese Gruppe vermutet, steckten in den Festkalendern von Mitgliedern christlicher Gruppen auch heidnische Feste. Den privaten Bereich der Familienfeste konnten weder er noch die übrige Kirche dominieren: „… weil das Böse die Welt so mit Götzendienst eingekreist hat, ist es erlaubt, anwesend zu sein bei den Vorgängen, die wir einem Menschen, nicht einem Idol schuldig sind."[9] Die (meisten) Angehörigen der Minderheit leben offenbar eine vorsichtige Vermeidung der öffentlichen und eine große Toleranz gegenüber privater Festpraxis der Gesellschaft. Die spätere Füllung des christlichen Festkalenders sind zum Teil kreative Innovationen im leeren Zeit-Raum. Unvermeidlich und/oder gezielt verdrängen neue ältere Strukturen heiliger Zeit.

5 Umfüllen von Festkalendern

Man kann heute nicht wissen, wenn überhaupt, wie Christinnen und Christen im zweiten Jahrhundert fünfzig Tage nach Ostern als Festzeit begangen haben sollen (außer, dass das Knien beim Gebet unterlassen wurde). Ihr Leben war in jedem Fall von den römischen Festen irgendwie mitbestimmt, auch wenn sie an explizit heidnischen Feierlichkeiten nicht teilnahmen. Ihre Kalender waren nicht leer und deren spätere Füllung mit christlichen Festen etablierte die christliche Identität nicht als konfliktfreie Entfaltung von Strukturen der Heiligkeit in einem Vakuum der Zeit. Christliche Feste mussten sich gegen den Bestand der übrigen Gesellschaft, die diese Prozesse nicht untätig hinnahm, durchsetzen. Im Fall des Christentums werden vorhandene Strukturen heiliger Zeit aus dem Judentum und den Kulturen des römischen Reichs modifiziert und umgedeutet. Dieser Prozess wird von den daran Beteiligten und im modernen Rückblick auf die Quellen teilweise als konflikthaft erlebt und gedeutet. Im Christentum wird

8 *Tertullian*, De Idololatria 14, BKV1 7; online: https://bkv.unifr.ch/works/32/versions/44/divisions/92812 [Abruf: 19.09.2020]. Vgl. *Georg Schöllgen*, „Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit. Tertullians Zeugnis für Karthago", in: RQ 77 (1982), 1–29, hier 19, 22 und 27: „Von einem generellen Rückzug aus dem städtischen Leben kann also keine Rede sein."

9 Übersetzung und Diskussion: Vgl. *Georg Schöllgen*, „Die Teilnahme der Christen am städtischen Leben in vorkonstantinischer Zeit." (s. Anm. 8), 26. Vgl. zum Kontext De Idololatria 16, online: https://bkv.unifr.ch/works/32/versions/44/divisions/92814 [Abruf: 19.09.2020].

der Prozess nachträglich als naturnotwendig, schriftgemäß und/oder der Tradition entsprechend ausgegeben. Übernahme und Verdrängung setzten sich in manchen Fällen in der Geschichte fort. Elemente der Polemik aus früheren Konflikten können als Ressentiment tradiert werden, obwohl ihre Gründe obsolet geworden sind. Übernahme und Verdrängung sind gelegentlich als gezielt gesteuerte Prozesse sichtbar. Gelegentlich verlieren sich Trägerinnen und Träger spezifischer Interessen in den Quellen der Geschichtsschreibung, sodass den feiernden Menschen nicht klar sein muss, wer, wann, mit welchem Ziel ein Fest eingeführt, verboten oder umgedeutet hat. Die Zeit hat dann einfach ihre Strukturen, bis jemand sie hinterfragt.

Der Autor: *geb. 1967; Studium der Theologie, orientalischer Sprachen, Judaistik in Wien, Toronto und Jerusalem, Dr. theol. 1999 an der Universität Wien; Habiliation über die Geschichte von Pesach und Ostern 2005 an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms Universität Bonn; Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster seit 2006; Mitglied des Exzellenzclusters Religion und Politik; Publikationen: zus. mit Benedikt Eckhardt, Juden, Christen und Vereine im Römischen Reich. Mit einem Beitrag von Philip A. Harland (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 75). Berlin–New York 2018; The Jewish Pesach and the Origins of the Christian Easter. Open Questions in Current Research (Studia Judaica 35), Berlin–New York 2006; GND: 102636020X; ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5659-6785.*

Christliche Meisterwerke

Wolfgang Vogl
MEISTERWERKE DER CHRISTLICHEN KUNST
zu den Schriftlesungen der Sonntage und Hochfeste. Lesejahr B

Der Band *»(…) schließt die christliche Botschaft auf eine bisher so nicht gesehene Weise auf. Etwas Vergleichbares gibt es nicht.«*
BN.BIBLIOTHEKSNACHRICHTEN

608 S., durchg. farbig bebildert
Hardcover mit Lesebändchen
ISBN 978-3-7917-2912-1
€ (D) 35,– / € (A) 36,–

VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

Kurt Kardinal Koch

Wie steht es um die christliche Zukunft Europas?

Reflexionen zu Europas geistiger Identität[1]

„Europa kann nur bestehen, wenn es um seine geistigen Fundamente weiß. Ein Europa ohne geistige Ordnung wird zum Spielball der Mächte." Mit diesem weisen Wort hat der ehemalige Erzbischof von Wien, Franz Kardinal König, eine dramatische Erfahrung in der Geschichte Europas zusammengefasst. Denn dass Europa ohne geistige Orientierung oder mit geistiger Umnachtung zum Spielball politischer Mächte werden kann und geworden ist, hat das vergangene Jahrhundert in grausamer und verbrecherischer Weise gezeigt. Mit seinem weisen Wort hat Kardinal König deshalb auch an die Grundüberzeugung der Gründungsväter eines neuen Europa – wie Konrad Adenauer, Robert Schumann, Alcide de Gasperi und Jean Monnet[2] – erinnert, dass nach der Verwüstung der europäischen Landschaft durch die schrecklichen Terrorherrschaften des Faschismus in Italien, des Nationalsozialismus in Deutschland und des Leninismus-Stalinismus in Russland, die sich alle als antichristliche und neuheidnische Ideologien entlarvt haben[3], die Schrecknisse des Weltkrieges, die furchtbaren Zerstörungen und das Drama der großen Ideologien, welche die Menschen und die Völker in das Inferno des Krieges gestürzt hatten, in einem konstruktiven Geist aufgearbeitet werden müssen und dass folglich ein Wiederaufbau Europas nur gelingen würde, wenn sich Europa in frischer Weise auf seine eigenen Ursprünge und damit auch auf seine christlichen Wurzeln zurückbesinnen würde. Nach über siebzig Jahren stellt sich jedoch die Frage, was von dieser damaligen Atmosphäre des Aufbruchs und des Neubeginns geblieben ist und wie es heute um die christlichen Wurzeln in Europa steht. Im Blick auf den christlichen Geist, der in den Grundüberzeugungen der Gründungsväter eines neuen Europas lebendig gewesen ist, muss die Frage in folgender Weise zugespitzt werden:

1 Befindet sich Europa heute noch auf seiner Höhe?

Diese Frage ist keineswegs rhetorisch, sondern ganz konkret und realistisch zu verstehen. Denn Europa ist auf Anhöhen gegründet und gebaut worden, genauer auf drei Hügeln, mit denen der frühere deutsche Bundespräsident Theodor Heuss die Entstehung und die Identität Europas umschrieben hat, nämlich die Akropolis in Athen, das Capitol in Rom und Golgatha in Jerusalem. Es wären gewiss noch weitere Hügel zu erwähnen wie der Berg Sinai als Ort der Offenbarung Gottes und seiner Gebote oder der Berg Montecassino,

1 Vortrag bei Pro Oriente, Sektion Linz, im Linzer Landhaus am 8. Oktober 2020.

2 Vgl. *Pontificio Comitato di Scienze Storiche* (Ed.), Padri dell'Europa. Alle radici dell'Unione Europea, Città del Vaticano 2010.

3 Vgl. *Alain Besançon*, Le malheur du siècle. Sur le communisme, le nazisme et l'unicité de la Shoah, Paris 1998.

auf dem der heilige Benedikt, der Patron Europas, im Jahre 529 und damit in einer sehr schwierigen Zeit sein erstes Kloster begründet hat, oder auch der Hügel, auf dem der Vatikan erbaut ist. Konzentrieren wir uns aber auf die zuerst genannten drei Hügel, in denen die anderen eingeschlossen sind.

Die Akropolis in Athen steht auf der einen Seite für die große Bedeutung der griechischen Philosophie, die im Vertrauen auf die Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft nach den letzten Gründen der Weltwirklichkeit gefragt hat, und auf der anderen Seite für die Entstehung der Demokratie als der geeignetsten Form des gesellschaftlichen Zusammenlebens der Menschen in der Polis. Das Capitol in Rom stellt den Ort dar, wo die Tradition des römischen Rechts ihren Ausgang genommen hat, in der alle in Europa entwickelten Rechtssysteme, auch das Kirchenrecht der Katholischen Kirche, gründen. Und der dritte Hügel, nämlich Golgatha vor den Toren Jerusalems, verkündet das Kreuz Jesu Christi als Zeichen der grenzenlosen Liebe Gottes zu uns Menschen und der darin begründeten unbedingten Würde des Lebens jedes einzelnen Menschen. Diese drei Hügel repräsentieren die tiefen Wurzeln in der Geschichte Europas, auf die Papst Benedikt XVI. in seiner großen Rede vor dem Deutschen Bundestag im September 2011 hingewiesen hat: „Die Kultur Europas ist aus der Begegnung von Jerusalem, Athen und Rom – aus der Begegnung zwischen dem Gottesglauben Israels, der philosophischen Vernunft der Griechen und dem Rechtsdenken Roms entstanden. Diese dreifache Begegnung bildet die innere Identität Europas.“[4]

Führt man sich diese dreifache Wurzel der Identität Europas vor Augen, ergeben sich für unsere Fragestellung zunächst drei wichtige Einsichten. Bereits die Feststellung, dass sich der Golgatha-Hügel in Jerusalem nicht in jener Gegend befindet, die geografisch zu Europa gehört, das Heilige Land vielmehr Asien zugerechnet wird, weist darauf hin, dass es sich bei Europa in erster Linie nicht um eine geografische Größe handelt, jedenfalls nicht in einem strengen Sinn. Man kann Europa nicht, wie beispielsweise Afrika, Asien und Australien, Nord- und Süd-Amerika, in geografischer Hinsicht präzis umschreiben. Denn die Fragen, wo Europa geografisch beginnt und wo es endet, sind kaum zu beantworten. Europa ist kein geografisch eindeutig umschreibbarer, sondern ein kultureller, historischer und geistiger Begriff. Europa ist eine geschichtlich gewordene Wirklichkeit und eine historisch gewachsene Werte- und Schicksalsgemeinschaft und wird nur als solche Zukunft haben können.

Europa ist zweitens dadurch geworden, dass die drei genannten Wurzeln im Christentum zusammengewachsen sind. Europa ist durch das Christentum Europa geworden. Die Geschichte Europas ist mit der Geschichte des Christentums unlösbar verbunden, und das Christentum gehört zur europäischen Identität. Dieser Realität kann jeder begegnen, der Europa durchquert und beispielsweise von Estland nach Gibraltar reist. Er wird dabei den unterschiedlichsten Völkerschaften mit sehr verschiedenen Sprachen begegnen, aber er wird in allen großen und alten Städten Kathedralen und überall das Zeichen des Kreuzes finden. Wer sich in der Geschichte Europas auch nur ein wenig auskennt,

[4] *Benedikt XVI.*, Besuch des Deutschen Bundestages im Berliner Reichstagsgebäude am 22. September 2011; online: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin_ge.html [Abruf: 20.11.2020].

kann die christlichen Wurzeln Europas nicht leugnen.

Von daher ist es drittens zu verstehen, dass die Bildrede üblich geworden ist, dass Europa eine Seele hat und dass seine Seele der christliche Glaube ist.[5] Dieses Bild hat bereits der frühere Präsident der europäischen Kommission, Jacques Delors, geprägt. An dieses Wort hat Papst Franziskus in seinen großen Reden bei den europäischen Institutionen in Strasbourg im Jahre 2014 erinnert, indem er betonte, Europa müsse seine Seele wiederentdecken. In diesen Zusammenhang gehört auch das bereits zitierte weise Wort von Kardinal König, dass ein Europa ohne geistige Orientierung zum Spielball politischer Mächte werden könne. In der Zwischenzeit sind weitere Bewährungsproben für die europäische Seele hinzugekommen. Dass Europa ohne geistige Orientierung zum Spielball von ökonomischen Mächten werden kann, dies haben wir in den vergangenen Jahren, vor allem während der großen Finanzkrise, drastisch erfahren und dies hat in der Corona-Krise eine neue, bisher nie da gewesene Zuspitzung erhalten. Auch in kultureller Hinsicht steht Europa vor brisanten Herausforderungen, wenn wir beispielsweise an den Ansturm von Millionen von Flüchtlingen aus anderen Kultur- und Religionskreisen auf Europa denken. Da gelingende Inkulturation und Integration nur auf der Grundlage einer eigenen Identität und ihr zugehörenden verpflichtenden Werten möglich sind, braucht Europa auch aus diesem Grund dringend eine Rückbesinnung auf die tragfähigen Fundamente seiner Identität.[6]

2 Die christlichen Werte in der Identität Europas

Wir stehen damit vor den elementaren Fragen, worin die christlichen Wurzeln Europas inhaltlich genauer bestehen, wie es in der Gegenwart um sie steht und wie sie in den heutigen europäischen Gesellschaften revitalisiert werden können. Auch im Blick auf diese Herausforderung hat Papst Benedikt XVI. vor dem Deutschen Bundestag eine klare Wegweisung gegeben: Die Identität Europas „hat im Bewusstsein der Verantwortung des Menschen vor Gott und in der Anerkennung der unantastbaren Würde des Menschen, eines jeden Menschen, Maßstäbe des Rechts gesetzt, die zu verteidigen uns in unserer historischen Stunde aufgegeben ist." Das große Erbe des Christentums in der europäischen Geschichte lässt sich von daher in drei Prinzipien zusammenfassen, die im Gegenzug zu gefährlichen Entwicklungen heute zum Tragen gebracht werden müssen, nämlich die Prinzipien der Divinität, der Humanität und der personalen Sozialität.

2.1 Prinzip der Divinität: Gegen neue Götterdämmerungen

Blicken wir zunächst auf den Golgatha-Hügel in Jerusalem und das dort begründete Prinzip der Divinität. Mit diesem Prinzip, genauer mit dem Bekenntnis zu Gott als Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt bringt das Christentum seine grundlegende Überzeugung zum Ausdruck, dass Menschen und Gesellschaften ohne ein transzendentes Fundament, ohne

5 Vgl. *Rudolf Voderholzer*, Die Seele Europas ist der christliche Glaube. Prägung des Abendlandes – auch in Zukunft?, in: *ders*., Zur Erneuerung der Kirche. Geistliche Impulse zu aktuellen Herausforderungen, Regensburg 2020, 115–127.

6 Vgl. *Kurt Koch*, Christsein in einem neuen Europa. Provokationen und Perspektiven, Freiburg/CH 1992.

Beziehung zum Schöpfergott nicht wirklich gedeihen können. Das Prinzip der Divinität findet seinen deutlichsten Ausdruck im ersten Gebot des Dekalogs, nämlich im Gebot der Ehrfurcht gegenüber Gott, dem Schöpfer der Welt. Denn wer das Gottsein Gottes erkennt und anerkennt und sich vor ihm zur Rechenschaft verpflichtet weiß, ist am ehesten davor geschützt, jenen heimlichen und unheimlichen Götterdämmerungen zu verfallen, die im persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben immer dann auftreten, wenn irdische und weltliche Wirklichkeiten an die Stelle Gottes gesetzt und damit vergöttert werden.

Mit einer erschütternden Eindeutigkeit hat diese Einsicht im Jahre 1927 der deutsche Maler Max Beckmann zum Ausdruck gebracht, als er seine Vision mit den Worten ausgesprochen hat: „Wenn wir uns nicht zu dem Glauben bekennen wollen, einmal im Verlauf der Entwicklung […] selber Gott, d. h. selber frei zu werden, […] wird das Ganze der Menschheit […] eine Farce bleiben […] Jetzt wollen wir an uns selbst glauben. Ein jeder Einzelne ist mitverantwortlich an der Entwicklung des Ganzen, um selbst Gott zu sein. Auf nichts sich mehr verlassen als auf sich selbst."[7] Dieser Traum, selbst an die Stelle Gottes zu treten, ist im vergangenen Jahrhundert für uns freilich zum Albtraum geworden. Denn die Geschichte hat gezeigt, dass die schlimmsten Untaten immer dann aufgetreten sind, wenn irdische Wirklichkeiten wie Blut und Boden, Nation und Parteidoktrin die Stelle Gottes einnehmen und damit vergöttert werden. Es muss bleibend zu denken geben, dass die schrecklichsten Massenmorde in der sogenannten aufgeklärten europäischen Neuzeit im Namen von antichristlichen und neuheidnischen Ideologien wie des Stalinismus und des Nationalsozialismus verübt worden sind.

Letzterer hat mit seinem primitiven rassistischen Antisemitismus zusammen mit dem Judentum auch die jüdische Wurzel im Christentum vernichten wollen. Denn der Nationalsozialismus war von der Überzeugung getragen, der christliche Glaube, zumal der katholische, sei eine jüdische und römische Verfremdung des exzeptionellen germanischen Wesens, von der das deutsche Volk befreit werden müsse, damit hinter der erbärmlichen Erniedrigung des Menschen durch die christliche Demut das Große des Germanischen wieder zur Geltung gebracht werden könne. Des eigentlichen Unwesens des Nationalsozialismus wird man deshalb nur ansichtig, wenn man ihn als eine germanische Pseudoreligion versteht, wie sie in den veröffentlichten Tagebüchern Goebbels unmissverständlich deutlich geworden ist, in denen er über Hitler geschrieben hat: „Der Führer ist tief religiös, aber ganz antichristlich. Er sehe im Christentum ein Verfallssymptom, eine Abzweigung der jüdischen Rasse, eine Absurdität, der er allmählich auf allen Gebieten das Wasser abgraben werde. Er hasst das Christentum, das den freien, heilen, antiken Tempel in einen düsteren Dom, mit einem schmerzverzerrten, gekreuzigten Christus verwandelt habe."[8]

In diesem schrecklichen Sinn hat das 20. Jahrhundert den Basalsatz des christlichen Glaubens mehr als bestätigt, dass Humanität, die nicht in der Divinität begrün-

[7] *Max Beckmann*, Die Realität der Träume in den Bildern. Schriften und Gespräche 1911 bis 1950, München 1990, 40.

[8] Vgl. *Hans G. Hockerts*, Die Goebbels-Tagebücher 1932–1941. Eine neue Hauptquelle zur Erforschung der nationalsozialistischen Kirchenpolitik, in: *Dieter Albrecht* u. a. (Hg.), Politik und Konfession. Festschrift für Konrad Repgen zum 60. Geburtstag, Berlin 1983, 359–392.

det ist, nur allzu schnell in Bestialität umschlägt. Denn dort, wo Gott aus dem Bewusstsein verdrängt wird, wird der Mensch keineswegs frei, sondern gerät er erst recht in die Gefangenschaft von Götzendiensten und schrecklichen Ideologien. Deren Abwehr setzt umgekehrt die öffentliche Erwähnung Gottes und das Bewusstsein der Verantwortung aller im persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Leben vor Gott voraus.

Angesichts dieser tragischen Geschichte des 20. Jahrhunderts in Europa muss man es bedauern, dass man bei der Erarbeitung der Präambel des Reformvertrags der Europäischen Union dem Vertrag keinen verpflichtenden Hinweis auf die Transzendenz Gottes vorausgesetzt hat und damit den Überzeugungen der Gründungsväter eines neuen Europa nicht gefolgt ist. Denn auch in einem weltanschaulich neutralen Staat ist die Erwähnung Gottes im Sinne einer „nominatio Dei", freilich nicht einer „invocatio Dei", angebracht. Der Hinweis auf Gott in einer Verfassungspräambel erfolgt ja nicht, um die Bürger auf ein bestimmtes Gottesverständnis zu verpflichten, sondern in dem Sinn, dass der Staat sich selbst in seine ihm eigenen säkularen Grenzen verweist, wie der katholische Dogmatiker Karl-Heinz Menke prägnant hervorhebt: „Der einzelne Mensch mit seiner unantastbaren Freiheit und Würde ist nicht um des Staates willen da, sondern umgekehrt der Staat für den Schutz und die Wahrung der personalen Rechte des je Einzelnen seiner Bürgerinnen und Bürger. Deshalb und *nur* deshalb sollte sich jeder Staat durch die ausdrückliche Unterscheidung seiner selbst von Gott relativieren."[9] Statt solche Verantwortung der europäischen Politik vor Gott auszusprechen, hat die Europäische Union im Gegenteil in der Vertragspräambel sowohl einen Gottesbezug als auch eine anerkennende Nennung der christlichen Wurzeln der europäischen Identität unterlassen. Von daher stellt sich die besorgte Frage, ob die öffentliche Erwähnung Gottes in Europa nicht mehr mehrheitsfähig ist und ob man daraus den Schluss ziehen muss, dass das künftige Europa noch entschiedener auf einer atheistischen oder agnostizistischen Basis errichtet werden soll, die freilich auch nicht weltanschaulich neutral ist, sondern eine spezifische Weltanschauung darstellt.

Europa unternimmt jedenfalls seit einiger Zeit ein ebenso einmaliges wie schwieriges Experiment, hinsichtlich dessen niemand voraussagen kann, wie es ausgehen wird. Denn Europas Versuch, Gesellschaften und eine Gemeinschaft von Staaten zu bauen, die von einem religiösen Fundament prinzipiell absehen, stellt ein kulturgeschichtliches Novum dar, und zwar so sehr, dass sich das Urteil aufdrängt, Europa sei der einzig wirklich säkularisierte Kontinent. Von daher kann man nur hoffen, dass diese herausfordernde Frage nach der Gegenwart des Gottesbewusstseins in Europa zumindest wachgehalten und nicht als bereits historisch verbraucht beurteilt wird. Denn Europa mit dem Euro als der vereinheitlichten Währung allein wird keine Zukunft haben; Europa braucht vielmehr auch eine geistige und geistliche Leitwährung[10], die es seit seinen Ursprün-

[9] *Karl-Heinz Menke*, Christsein als Stellvertretung, oder: Die Patronin Europas, in: *ders*., Das unterscheidend Christliche. Beiträge zur Bestimmung seiner Einzigkeit, Regensburg 2015, 226–252, hier: 228.

[10] Vgl. *Ralph Weimann*, Europäische Identität. Zwischen Willkommens-, Wohlstands- und Leitkultur, in: Die Neue Ordnung 70 (1/2016), 25–33.

gen im christlichen Glauben hat, wie Papst Benedikt XVI. mit Recht betont hat: „Europa ist überhaupt erst durch die Begegnung mit Christus entstanden. Wo es sich dieser Begegnung entzieht, löst es sich auf.“[11]

2.2 Prinzip der Humanität: Gegen Erosionen der Menschenwürde

Aus dem Prinzip der Divinität folgt von selbst das Prinzip der Humanität, wie es dem Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe als Summe des biblischen Glaubens entspricht. Bereits die historische Feststellung, dass aus dem christlichen Glauben an den Schöpfergott die Erkenntnis der Unantastbarkeit der Menschenwürde, die jedem einzelnen Menschen zukommt, die Idee der Gleichheit aller Menschen vor dem Recht und letztlich die Idee der Menschenrechte entwickelt worden sind, dokumentiert, dass das Prinzip der Divinität dem Menschen, der Anerkennung seiner Würde und dem Schutz seines Lebens zugutekommt. Die jeden Menschen auszeichnende Würde beruht genauer auf seiner Zuordnung zu Gott, zu dessen Ebenbild er berufen ist. Durch diese Zuordnung zu Gott steht jeder Mensch unter dem Vorbehaltsrecht Gottes und ist sein Leben unantastbar, so dass die Menschenwürde ohne Anerkennung Gottes letztlich kein tragfähiges Fundament mehr hätte. Diesbezüglich hat der evangelische Theologe Wolfhart Pannenberg mit Recht angemerkt, „dass der Begriff der Menschenwürde nicht ohne weiteres ablösbar sein dürfte von dem Begründungszusammenhang der christlich-abendländischen Überlieferung“[12].

Der unlösbare Zusammenhang zwischen beiden Prinzipien der Divinität und der Humanität zeigt sich in negativer Hinsicht auch an dem Sachverhalt, dass der radikalen Krise des Gottesbewusstseins, von der die europäischen Gesellschaften weithin befallen sind, eine ebenso gefährliche Krise des Menschenbildes auf dem Fuß folgt, und zwar mit einer inhärenten Logik. Wenn nämlich gemäß biblisch-christlicher Überzeugung der Mensch das Ebenbild Gottes ist, das Gott hütet wie seinen eigenen Augapfel, dann nagt das Verdunsten des Gottesbewusstseins in der heutigen gesellschaftlichen Öffentlichkeit in einer gefährlichen Weise auch an der Würde des menschlichen Lebens: Wo Gott aus dem gesellschaftlichen Leben verabschiedet oder mit überstrapazierter sogenannter „Toleranz“ hinauskomplimentiert wird, besteht höchste Gefahr, dass auch die Würde des Menschen mit Füßen getreten wird. Auf diesen Schicksalszusammenhang hat der katholische Theologe Johann B. Metz mit Recht seinen warnenden Finger gelegt: „War es nicht dieses späte Europa, in dem erstmals in der Welt der ›Tod Gottes‹ öffentlich verkündet wurde? Und ist es nicht dieses Europa, in dem wir seit geraumer Zeit auf den ›Tod des Menschen‹, so wie wir ihn aus unserer bisherigen Geschichte kennen, vorbereitet werden?“[13]

Die Symptome des Schicksalszusammenhangs, dass das Verschweigen Got-

[11] *Joseph Ratzinger*, Der Heilige Geist – Kraft der Vereinigung, in: *ders.*, Predigten (Gesammelte Schriften 14/1), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019, 598–602, hier: 600.

[12] *Wolfhart Pannenberg*, Christliche Wurzeln des Gedankens der Menschenwürde, in: *ders.*, Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 2: Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung, Göttingen 2000, 191–201, hier: 200.

[13] *Franz-Xaver Kaufmann / Johann B. Metz*, Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1987, 130.

tes in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit dem Menschen keineswegs zugutekommt, sind heute mit Händen zu greifen. Das deutlichste Symptom dafür muss man im Ungleichgewicht zwischen dem moralisch-rechtlichen Schutz von Sachen und demjenigen des menschlichen Lebens diagnostizieren. Der Schutz von Sachen ist in der heutigen Gesellschaft erheblich eindeutiger geregelt als der Schutz des menschlichen Lebens in seinen verschiedenen Phasen und vielfältigen Dimensionen. Autos sind beispielsweise besser geschützt als die Ungeborenen und Sterbenden, so dass man dem katholischen Pastoraltheologen Paul M. Zulehner zustimmen muss, wenn er zu bedenken gibt, dass man in der heutigen Welt das Glück haben müsste, „als Auto zur Welt zu kommen“[14].

Wenn wir uns zudem die anthropologischen Revolutionen vor Augen führen, die bei den rasanten Entwicklungen der medizinischen Bio-Wissenschaften festzustellen sind, dürfte man bald zur Überzeugung gelangen, dass diese großen Herausforderungen nicht mehr allein ethisch bewältigt werden können, sondern nur noch strikt Theo-logisch und damit im Licht des christlichen Glaubens an den Schöpfergott.[15] Die heutigen bioethischen Fragestellungen, die europaweit geführten Euthanasiedebatten und die radikalen Infragestellungen des grundlegenden Gedankens der Menschenwürde im öffentlichen Diskurs bringen es an den Tag, dass die Würde des menschlichen Lebens von seinem Beginn bis zu seinem natürlichen Ende ohne Transzendenzbezug kaum mehr erkannt, geschweige denn geschützt werden kann. Es wird immer offensichtlicher, dass die einzig wirklich tragfähige Fundierung der Personwürde des Menschen und der sie charakterisierenden Unantastbarkeit in einer transzendenten Begründung liegt, wie Wolfhart Pannenberg entschieden betont hat: Die Personwürde des Menschen „gilt dann, weil in der Bestimmung des Menschen begründet und nicht in irgendwelchen vorfindlichen Merkmalen auch für die Menschen, die den Gebrauch ihrer Vernunft noch nicht oder nicht mehr haben“[16]. Denn die unbedingte Würde des Menschen kann nur theologisch begründet werden.

2.3 Prinzip der sozialen Personalität: Gegen kollektivistische und individualistische Extremismen

Der christlichen Überzeugung von der unveräußerlichen Menschenwürde liegt das Verständnis des Menschen als Person zugrunde, das seinerseits zum großen Erbe des christlichen Glaubens in der Menschheitsgeschichte gehört. Denn der für das Verständnis des Menschen fundamentale Gedanke des Personseins hat seinen Ursprung im christlichen Glauben an den dreieinen Gott und ist deshalb wesentlich durch die Kategorie der Beziehung charakterisiert.[17] Von daher ergibt sich das drit-

[14] *Paul M. Zulehner*, Ein Obdach der Seele. Geistliche Übungen – nicht nur für fromme Zeitgenossen, Düsseldorf 1994, 54.

[15] Vgl. *Ralph Weimann*, Bioethik in einer säkularisierten Gesellschaft. Ethische Probleme der PID, Paderborn 2015, bes. 161–194: Viertes Kapitel: Die PID und das Menschenbild.

[16] *Wolfhart Pannenberg*, Christliche Rechtsüberzeugungen im Kontext einer pluralistischen Gesellschaft, in: *ders*., Beiträge zur Ethik, Göttingen 2004, 55–68, hier: 60.

[17] Vgl. *Wolfhart Pannenberg*, Person und Subjekt, in: *ders*., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Band 2, Göttingen 1980, 80–95; *Joseph Ratzinger*, Zum Personverständnis in der Theologie, in: *ders*., Dogma und Verkündigung, München 1973, 205–223.

te Grundprinzip der sozialen Personalität von selbst. In diesem Prinzip ist die grundlegende Spannung zwischen Individualität und Sozialität eingeschrieben, mit der sich die Herausforderung stellt, wie sich die berechtigten Anliegen der einzelnen Individuen und die Notwendigkeit von sozialer Verantwortung miteinander verbinden und versöhnen lassen, ohne einem egoistischen Individualismus oder einem sozialistischen Kollektivismus zu verfallen.

In der Geschichte der Menschheit zeigt sich freilich bis auf den heutigen Tag, dass sie sich immer wieder zwischen diesen beiden Extremen bewegt. Nach dem historischen Scheitern des sozialistischen Kollektivismus hat in der jüngeren Vergangenheit der Individualismus bei vielen Menschen eine neue Anziehungskraft erhalten. Mit dem elektrisierenden Stichwort der individuellen Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung verbindet sich leicht die Mentalität, der Mensch vermöge sich selbst seine eigene Individualität nur zu garantieren und zu erhalten, wenn er sich aus den gesellschaftlichen Verhältnissen loslöst und sich in den geschützten Raum einer reinen Privatheit zurückzieht. Dabei machen die Menschen freilich immer mehr die Erfahrung, dass der Rückzug in die Privatheit gerade nicht integrale Freiheit und das erwünschte Glück beschert, sondern das bedrückende und entfremdende Gefühl der Einsamkeit provoziert, wie der amerikanische Diagnostiker Philip Slater sensibel feststellt: „Wir suchen mehr und mehr Privatheit und fühlen uns mehr und mehr entfremdet und allein gelassen, wenn wir sie erreichen."[18] Diese Paradoxie bringt es an den Tag, dass sich auf der einen Seite der historisch gescheiterte Kollektivismus nicht mit einem neuen Individualismus überwinden lässt, dass aber auf der anderen Seite auch der Kollektivismus keine Lösung der Probleme des modernen Individualismus bieten kann. Der Individualismus und der Kollektivismus stellen sich vielmehr als die zwei einander entgegengesetzten Extreme heraus, die sich freilich darin berühren, dass beide das Wesen des Menschen als Person von Grund auf verfehlen, die sich nur in personaler Verbundenheit und sozialer Verbindlichkeit verwirklichen kann.

Von daher erklärt sich die in den europäischen Gesellschaften neu aufkommende Sehnsucht nach einer Versöhnung von individueller Freiheit und sozialer Gemeinschaftlichkeit und damit nach einem echten und ursprünglichen Menschsein, das sich nur in Gemeinschaft mit anderen Menschen verwirklichen kann. Denn Individualität und Sozialität sind gleichursprüngliche Wirklichkeiten, die es miteinander zu versöhnen gilt und die gleichsam die anthropologische Basis für das Gleichgewicht von Autonomie und Gemeinschaft im Projekt der Vereinigten Staaten von Europa darstellen. Ein solches Projekt kann freilich nur gelingen, wenn jenseits von egoistischem Individualismus und sozialistischem Kollektivismus die Freiheit der Individuen und die Notwendigkeit von sozialer Verantwortung in einer kommunikativen Freiheit versöhnt sind, welche die Ehrenbezeichnung „Solidarität" trägt.[19]

Damit stellt sich die entscheidende Frage, wie es in den europäischen Gesellschaften um die lebensnotwendige Ressource „Solidarität" bestellt ist. Diesbezüglich haben in den vergangenen Jahrzehnten bedeutende kulturdiagnostische Stu-

[18] *Philip Slater*, The pursuit of loniless. American culture at the breaking point, Boston 1976, 13.
[19] Vgl. *Kurt Koch*, Solidarität. Lebenselixier christlichen Glaubens, Freiburg/CH 1998.

dien das Ergebnis zu Tage gefördert[20], dass auf der einen Seite ein enger Zusammenhang zwischen dem Freiheitsstreben des modernen Menschen und einer weitgehenden Tendenz zur Desolidarisierung in dem Sinne besteht, dass der Freiheitsanspruch des heutigen Menschen im Kontext mangelnder Solidarität aufkommt und maßgeblich durch das moderne Lebenskonzept einer angestrengten Diesseitigkeit gefördert wird, und dass auf der anderen Seite die den unsolidarischen Individualismus am meisten hemmende und Solidarität fördernde Kraft in der praktizierten Religion besteht. Aus diesen soziologischen Feststellungen hat der katholische Pastoraltheologe Paul M. Zulehner den wichtigen Schluss gezogen, dass Solidaritätsquellen zu erschließen vor allem bedeuten müsse, „den Menschen im lebendigen Gott zu verwurzeln und aus dem Gefängnis purer Diesseitigkeit freizumachen": „Solidarität entsteht vor allem im Umkreis der Auferstehungshoffnung."[21]

3 Wert oder Würde: die moderne Gretchenfrage

Mit dieser Schlussfolgerung kehren wir an den Beginn unserer Besinnung auf die christlichen Wurzeln Europas zurück und können nun sehen, wie die drei Prinzipien der Divinität, der Humanität und der personalen Sozialität unlösbar zusammenhängen. Von daher stellt sich erst recht die Frage, wie die christlichen Wurzeln in den heutigen europäischen Gesellschaften zum Tragen gebracht und die in ihnen erkannten grundlegenden Werte revitalisiert werden können. Im Licht des christlichen Glaubens lässt sich diese Frage aber nur beantworten, wenn der Begriff des Wertes nicht undiskutiert übernommen, sondern wenn hinter ihn auch ein deutliches Fragezeichen gesetzt wird.

Dies erweist sich deshalb als notwendig, weil der Begriff des Wertes heute vor allem ökonomische Konnotationen aufweist und damit im Zusammenhang einer Kosten-Nutzen-Kalkulation steht, die ein elementarer Ausdruck des ökonomistischen Wertedenkens ist. Die damit gegebene Problematik hat der Staats- und Völkerrechtler Carl Schmitt auf die lapidare Kurzformel gebracht, dass niemand werten könne, „ohne abzuwerten, aufzuwerten und zu verwerten". Denn wer Werte setze, setze sich damit gegen Unwerte ab, und der Geltungsdrang des Wertes sei unwiderstehlich, so dass der „Streit der Werter, Aufwerter und Verwerter" unvermeidlich sei.[22] In dieser klassisch gewordenen Definition wird sichtbar, dass pures Wertedenken eindimensional ökonomisch geprägt ist und in den Geltungsbereich der Tauschgerechtigkeit gehört: Wie beispielsweise die menschliche Arbeit in ihrer total entfremdeten Gestalt als Ware Tausch-Wert für den Arbeiter und Gebrauchs-Wert für den Besitzer der Produktionsmittel hat, der mit ihr einen Mehr-Wert erzeugt und Profit erzielt, so besteht auch in den heutigen europäischen Gesellschaften die Gefahr, dass die verschiedenen postulierten Werte einer Kosten-Nutzen-Kalku-

[20] Vgl. *Paul M. Zulehner*, Woraus Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993.

[21] *Paul M. Zulehner*, Religion und Autoritarismus. Inkulturation des Evangeliums in den Kontext der Freiheitlichkeit, in: Stimmen der Zeit 209 (1991), 597–608, hier: 604.

[22] *Carl Schmitt*, Die Tyrannei der Werte, in: *Sepp Schelz / Carl Schmitt / Eberhard Jüngel* (Hg.), Die Tyrannei der Werte, Hamburg 1979, 9–43, hier: 35–36.

lation unterzogen und damit ökonomisch verwertet werden.

Weil in dieser Weise die menschlichen Werte nicht verteidigt werden können, muss es sich von selbst verstehen, dass sich der Beitrag des Christentums zur Revitalisierung von wichtigen Werten in den heutigen Gesellschaften Europas von dieser ökonomischen Logik der Verwertung in grundlegender Weise unterscheiden muss. Doch wie lassen sich dann die fundamentalen Werte in den heutigen Gesellschaften retten und bewahren? Ein wichtiger Hinweis lässt sich zunächst jener Wegweisung entnehmen, die der große Philosoph Immanuel Kant in seiner „Grundlegung der Metaphysik der Sitten" gegeben hat: „Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen *Preis* oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Äquivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent gestattet, das hat eine Würde."[23]

Diese fundamentale Unterscheidung gilt zunächst im Blick auf das Leben des Menschen, das im tiefsten Sinn keinen Wert, wohl aber Würde hat, die sich nicht auf-, ab- und verwerten lässt. Diese grundlegende Unterscheidung wird erst recht vom christlichen Glauben favorisiert, weil er nicht für Werte, sondern für Wahrheit steht, wie der evangelische Theologe Eberhard Jüngel eindringlich betont: „Christliche Wahrheitserfahrung ist die radikale Infragestellung der Rede von Werten und des Denkens in Werten."[24] Diese Unterscheidung bringt der christliche Glaube auch und sogar in erster Linie im Blick auf jene wertloseste und prinzipiell nicht verwertbare Wahrheit, die Gott selbst ist, zum Tragen. Denn Gott hat letztlich keinen Wert; er ist weder brauchbar noch verwertbar; er wird vielmehr allein dadurch geehrt, dass wir Menschen seine Würde erkennen und anerkennen, ihn wirklich Gott sein lassen und ihn in dieser Weise verehren.

Die absolut wertlose Wahrheit Gottes zu verkünden, macht die grundlegende Sendung des Christentums in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit aus, und darin muss man seinen wichtigsten Beitrag zur Rettung und Revitalisierung der menschlichen Werte in Europa erblicken. Denn das Christentum hat in der heutigen europäischen Lebenswelt nichts Wichtigeres zu tun als dies: das Gottesgeheimnis als bergendes Obdach für den Menschen verkünden und so ein solidarisches Zusammenleben der Menschen ermöglichen.

4 Neuzeitliche Säkularisierung und ökumenische Verantwortung in Europa

Im Bewusstsein der großen Bedeutung der christlichen Wurzeln Europas stellt sich heute vor allem die Frage, wie sie in den heutigen Gesellschaften zum Tragen gebracht werden können, die sich als säkularisiert verstehen und sich deshalb einem Lebensgefühl verpflichtet wissen, das sich von der Religion überhaupt und vom Christentum im Speziellen weithin emanzipiert hat. Um Antwort auf diese Frage

[23] *Immanuel Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten BA 77, in: *Wilhelm Weischedel* (Hg.), Werke in sechs Bänden. Band IV: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Darmstadt 1966, 9–102, hier: 68.

[24] *Eberhard Jüngel*, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im christlichen Streit gegen die „Tyrannei der Werte", in: *ders.*, Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 90–109, hier: 100.

zu finden, sind wir Christen gut beraten, wenn wir zunächst im Sinne einer eigenen Situationsvergewisserung in den heutigen Gesellschaften unsere eigene Mitschuld an der in ihnen prekär gewordenen Situation der Religion eingestehen.

Wir Christen müssen vor allem erkennen und bekennen, dass die in den neuzeitlichen Gesellschaften Europas dominant gewordene Säkularisierung der Religion, genauer der Prozess der Entkleidung des christlichen Glaubens von seiner Sendung für den gesellschaftlichen Frieden im Sinne der Grundlegung, Erhaltung und Erneuerung der gesellschaftlichen Lebensordnung, als zwar ungewollte und unbeabsichtigte, aber tragische und verhängnisvolle Folgewirkung der abendländischen Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert, als „sozusagen ›hausgemachte‹ Privatisierung des Christentums" zu verstehen ist.[25] Denn die Emanzipation der neuzeitlichen Kulturwelt zunächst von den Gegensätzen der unter sich zerstrittenen Konfessionskirchen und letztlich vom Christentum überhaupt muss als Ergebnis und Erschöpfungsende der Kirchenspaltung und der anschließenden blutigen Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, besonders des Dreißigjährigen Krieges, beurteilt werden. Weil in deren tragischen Folge das Christentum historisch nur noch greifbar gewesen ist in der Gestalt der verschiedenen Konfessionen, die einander bis aufs Blut bekämpft haben, musste diese historische Konstellation zur unvermeidlichen Konsequenz haben, dass der konfessionelle Friede um den für das Christentum teuren Preis erkauft werden musste, dass von den konfessionellen Differenzen und, in Fernwirkung, vom Christentum überhaupt abgesehen wurde, um dem gesellschaftlichen Frieden eine neue Basis geben zu können, wie der evangelische Ökumeniker Wolfhart Pannenberg diagnostiziert hat: „Wo die Säkularisierung der Neuzeit die Form einer Entfremdung vom Christentum angenommen hat, da ist das nicht als ein äußerliches Schicksal über die Kirchen gekommen, sondern als die Folgen ihrer eigenen Sünden gegen die Einheit, als Folge der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts und der unentschiedenen Religionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts, die den Menschen in konfessionell gemischten Territorien keine andere Wahl ließen, als ihr Zusammenleben auf einer von den konfessionellen Gegensätzen unberührten gemeinsamen Grundlage neu aufzubauen."[26]

Diese Diagnose impliziert umgekehrt, dass die Wiedergewinnung der öffentlichen Sendung des Christentums in den säkularisierten Gesellschaften Europas heute die Überwindung der ererbten Spaltungen in einer wiedergefundenen Einheit der Christen voraussetzt. Wenn die neuzeitliche Säkularisierung historisch nicht unwesentlich auch in der europäischen Kirchenspaltung und ihren gesellschaftlichen Folgen begründet liegt, dann kann das Christentum in Europa nur dann wieder eine gesamtgesellschaftliche Bedeutung erlangen, wenn die Kirchenspaltung überwunden sein wird. Die Ökumenische Bewegung kann deshalb nicht ohne Konsequenzen für das Verhältnis der säkularen Kultur der Moderne zum Thema der Religion überhaupt und des Christentums im Be-

25 *Johann B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 31.

26 *Wolfhart Pannenberg*, Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel, in: *ders*., Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 201–210, hier: 201. Zum Ganzen vgl. *ders*., Christentum in einer säkularisierten Welt, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1988.

sonderen sein. Wesentliche Gründe, die in historischer Sicht zur Abwendung der säkularen Kultur von der Religion und den christlichen Kirchen geführt haben, könnten jedenfalls gegenüber einer Gestalt des Christentums, das die Spaltungen überwunden haben wird, nicht mehr geltend gemacht werden. Das Christentum in Europa wird deshalb erst durch die Überwindung seiner Spaltungen befähigt sein, „dem Säkularismus gegenüber glaubwürdig die Wahrheit der Religion geltend zu machen“[27], und zwar in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit von heute.

Die Erinnerung an diese komplexen historischen Hintergründe der heutigen gesellschaftlichen Situation des Christentums in Europa ist auch geeignet, auf die grundlegende Bedeutung der Ökumenischen Bewegung für das Zusammenleben der Menschen im modernen Europa hinzuweisen. Bereits bei ihrer Entstehung im 20. Jahrhundert, das als eines der grausamsten und unmenschlichsten Jahrhunderte in die Geschichte eingegangen ist, ist die Ökumenische Bewegung wie ein Leuchtturm im Roten Meer des von Blut getränkten Europa aufgeschienen. Die epochale Bedeutung der Ökumenischen Bewegung ist sodann in der Katholischen Kirche vollends mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil erkannt worden, mit dem sie in offizieller Weise in die Ökumenische Bewegung eingetreten ist, die das Konzil ausdrücklich auf die „Einwirkung der Gnade des Heiligen Geistes“ zurückgeführt hat.[28] Die Einsicht in die dringende Notwendigkeit der Ökumenischen Bewegung für eine glaubwürdige Wahrnehmung der Sendung der Christen in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit ist dabei von der Hoffnung getragen, die Papst Johannes Paul II. mit der bewegenden Zuversicht ausgesprochen hat, dass nach dem ersten Jahrtausend der Christentumsgeschichte, das die Zeit der ungeteilten Kirche gewesen ist, und nach dem zweiten Jahrtausend, das im Osten wie im Westen zu tiefen Spaltungen in der Christenheit geführt hat, das dritte Jahrtausend die große Aufgabe zu bewältigen haben wird, die verloren gegangene Einheit wiederzugewinnen, und dass alle Christen bereit sein müssen, „den Weg jener Einheit einzuschlagen, für die Christus am Vorabend seines Leidens gebetet hat. Der Wert dieser Einheit ist enorm. Es geht gewissermaßen um die Zukunft der Welt, es geht um die Zukunft des Gottesreiches in der Welt“[29].

In diesem Sinn ist die Christenheit heute herausgefordert, in mutiger Weise nach ihrer ökumenischen Verantwortung in den säkularisierten Gesellschaften Europas und zunächst nach ihrer eigenen Friedensfähigkeit und Versöhnungsbereitschaft zu fragen. Denn nur wenn es gelingt, dass sich die christlichen Kirchen versöhnen und diesen notwendigen Prozess der historischen Reinigung gehen, vermögen sie wirksam und in glaubwürdiger Weise für die Erhaltung, Förderung und Erneuerung des gesellschaftlichen Friedens zu arbeiten. Nur eine in sich selbst geeinte Christenheit kann sich als für das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen in Frieden und Gerechtigkeit, in Einheit und Toleranz exemplarisch erweisen. Und nur eine ökumenisch versöhnte Christen-

27 *Wolfhart Pannenberg*, Die zukünftige Rolle von „Glauben und Kirchenverfassung“ in einer säkularisierten Welt, in: *ders*., Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3: Kirche und Ökumene, Göttingen 2000, 234–244, hier: 243.

28 Unitatis redintegratio, Nr. 1; vgl. auch Nr. 4.

29 *Johannes Paul II.*, Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, Hamburg 1994, 178.

heit vermag jene Sendung wahrzunehmen, die das Zweite Vatikanische Konzil der Kirche zugewiesen hat, nämlich in einer von Spaltungen, Feindschaften und unversöhnten Interessengegensätzen so sehr zerrissenen Welt als „Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" zu leben und zu wirken.[30] Zeichen und Werkzeug für die Einheit der Menschheit kann die Christenheit in unserer Welt aber nur sein, wenn sie in sich selbst die Einheit wiederfindet. Von daher darf und muss man im Prozess der Ökumenischen Wiedervereinigung den bedeutsamsten und weitreichendsten Beitrag des gegenwärtigen Christentums zur politischen Zukunft der Menschheit und insbesondere der säkularen Gesellschaften in Europa wahrnehmen.

5 Positive Laizität gegen säkularistischen Laizismus

Von daher stellt sich erneut die Frage, wie das Christentum seine Sendung in den säkularisierten Gesellschaften im heutigen Europa wahrnehmen kann und soll. Auf dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen versteht es sich von selbst, dass kein Weg hinter die neuzeitliche Säkularisierung und die mit ihr verbundene gesellschaftliche Ausdifferenzierung zurückführen kann. Denn zu den wesentlichen und vom Christentum selbst geförderten Errungenschaften der neuzeitlichen Gesellschaften gehört auch die Tatsache, dass das adäquate Verhältnis von Staat und Kirche immer deutlicher und konsequenter mit dem Vorzeichen einer weitgehenden Trennung verstanden und gestaltet worden ist, die freilich eine loyal-kritische Partnerschaft und konstruktive Zusammenarbeit zwischen beiden nicht ausschließt, sondern vielmehr ermöglicht.[31]

Auch der Christ kann und muss deshalb von seinem Glaubensverständnis her ein positives Verhältnis zu einer gesunden Laizität des Staates haben. Vor allem in der heutigen geschichtlichen Situation, in der sich auch die verschiedenen Kulturen immer mehr verflechten, ist eine neue Reflexion über den wahren Sinn von Laizität angezeigt, und zwar in zweifacher Richtung: Auf der einen Seite ist und bleibt im christlichen Denken die Unterscheidung zwischen dem politischen und dem religiösen Bereich grundlegend, um die Religionsfreiheit der Bürger und die Verantwortung des Staates ihr gegenüber zu ermöglichen. Auf der anderen Seite braucht es aber auch ein neues Bewusstsein von der unersetzbaren Funktion der Religion für die Gewissensbildung der Menschen und für den Beitrag, den die Religion zusammen mit anderen Institutionen für die Bildung und Vertiefung eines ethischen Grundkonsenses innerhalb der Gesellschaft erbringen kann, worauf der Rechtsphilosoph Ernst-Wolfgang Böckenförde eindringlich hingewiesen hat. Da in seiner Sicht der säkulare und weltanschaulich neutrale Staat selbst nicht mehr über seine eigenen Grundlagen verfügt, ist er auf die öffentliche Erneuerung von religiösen und ethischen Orientierungen angewiesen und muss er letztlich „aus jenen inneren Antrieben und

[30] Lumen gentium, Nr. 1.

[31] Vgl. *Kurt Koch*, Kirche und Staat in kritisch-loyaler Partnerschaft. Systematisch-theologische Überlegungen zu einem institutionalisierten Dauerkonflikt, in: *ders.*, Konfrontation oder Dialog? Brennpunkte heutiger Glaubensverkündigung, Freiburg/CH–Graz 1996, 148–172.

Bildungskräften" leben „die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt"[32]. Um ihrer eigenen Existenz und Zukunft willen sind deshalb die neuzeitlichen Gesellschaften auf religiöse Gruppierungen wie die Kirchen angewiesen, welche die fundamentalen Werte, Normen und Rechte, die sich in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit immer wieder in verhängnisvollen Prozessen der Erosion befinden, aus ihrer letzten Verankerung im transzendenten Bereich schützen und das religiös-kulturelle Erbe wachhalten, aus dem auch und gerade die säkularen und weltanschaulich neutralen Gesellschaften leben können müssen.

In diesem doppelten Sinn kann sich auch der Christ zu einer gesunden Laizität positiv verhalten. Auf der anderen Seite ist er dann aber auch berechtigt, ein kritisches Wort einzulegen gegen die schwerwiegenden Folgewirkungen eines prinzipiellen Laizismus und Säkularismus, die sich vor allem in einem gebrochenen oder zumindest weithin ungeklärten Verhältnis der heutigen Gesellschaften zum Phänomen der Religion anzeigen. Denn in den heutigen Gesellschaften sind starke Tendenzen festzustellen, die Religion als einen gesellschaftlich irrelevanten oder, wie es in der Corona-Zeit zu sagen üblich geworden ist, nicht systemrelevanten Faktor zu betrachten und sie in noch vermehrtem Maße an den Rand des gesellschaftlichen Lebens abzudrängen.

Solche Tendenzen erweisen sich freilich gerade in multireligiös gewordenen Gesellschaften als anachronistisch und gefährlich. Denn nicht wenige Menschen mit anderen Religionsbekenntnissen, die bei uns leben, nehmen die eigentliche Bedrohung ihrer religiösen Identität gerade nicht im christlichen Glauben wahr, sondern in der weitgehenden Verdrängung Gottes aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein in unseren westlichen Gesellschaften. Die forcierte Säkularität und Profanität, die sich in den Gesellschaften Europas herausgebildet hat, ist den religiösen Kulturen außerhalb Europas von Grund auf fremd; sie sind vielmehr zutiefst überzeugt, dass eine Welt ohne Gott keine Zukunft haben wird. Aus dieser Wahrnehmung muss man den Schluss ziehen, dass eine Gesellschaft, die sich dem Phänomen des Religiösen gegenüber verschließt und seine Öffentlichkeit verbietet, im Grunde einen heute besonders notwendigen Dialog verweigert, wie Papst Benedikt XVI. in seiner berühmt gewordenen Vorlesung an der Universität Regensburg klar ausgesprochen hat: „Eine Vernunft, die dem Göttlichen gegenüber taub ist und Religion in den Bereich der Subkulturen abdrängt, ist unfähig zum Dialog der Kulturen."[33] Auch um des friedlichen Zusammenlebens der Menschen in unseren Gesellschaften willen muss die Religion ein öffentliches Thema sein oder wieder werden.

[32] *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung, in: *ders.*, Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a. Main 1991, 92–114, hier: 113. Vgl. dazu *Karl Lehmann*, Säkularer Staat: Woher kommen das Ethos und die Grundwerte? Zur Interpretation einer bekannten These von Ernst-Wolfgang Böckenförde, in: *Susanna Schmidt / Michael Wedell* (Hg.), „Um der Freiheit willen …" Kirche und Staat im 21. Jahrhundert, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2002, 24–30.

[33] *Benedikt XVI.*, Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen. Vorlesung beim Treffen mit Vertretern der Wissenschaften im Auditorium Maximum der Universität Regensburg am 12. September 2006; online: http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg.html [Abruf: 20.11.2020].

Gegen die Tendenzen einer weitgehenden Privatisierung der Religion sich zur Wehr zu setzen, hat das Christentum aber auch um seiner selbst willen das Recht. Die christlichen Kirchen verlangen vom Staat gewiss keine Privilegien – sie sollten es jedenfalls nicht tun –, wohl aber die Gewährung des Rechts, in Freiheit ihre Sendung in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit erfüllen zu können. Da es im Christentum aufgrund seines eigenen Glaubensverständnisses für eine rein private Religion prinzipiell keinen Platz gibt, gehört sein Öffentlichkeitsauftrag zu seinem Wesen.

Damit die christlichen Kirchen ihren ureigenen Öffentlichkeitsauftrag in glaubwürdiger Weise reklamieren können, sind sie berufen und herausgefordert, ihn in ökumenischer Gemeinschaft wahrzunehmen.[34] In dieser ökumenischen Verantwortung hat auch und gerade das Christentum selbst einen wesentlichen und unabdingbaren Beitrag zu leisten, damit die christlichen Wurzeln Europas auch die Zukunft diesen Kontinent prägen werden und Europa seine geistige Identität wieder entdeckt und um sie weiß.

Der Autor: *Kurt Kard. Koch, geb. 1950, Studium der Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München und der Universität Luzern; Promotion mit einer Arbeit über Wolfhart Pannenberg 1987, seit 1989 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft und Ökumenische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern; 1995 zum Bischof von Basel gewählt; Papst Benedikt XVI. ernennt ihn am 1. Juli 2010 zum Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Papst Franziskus bestätigt diese Ernennung am 19. Februar 2014; GND: 120049252; ORCID: https://orcid.org/0000-0001-5221-1502.*

[34] Vgl. *Kurt Koch*, Brauchen wir ein öffentliches Christentum? in: *Mariano Delgado / Ansgar Jödicke / Guido Vergauwen* (Hg.), Religion und Öffentlichkeit. Probleme und Perspektiven, Stuttgart 2009, 99–118.

Christian Spieß

Liebe und Brüderlichkeit statt Menschenrechte und Gerechtigkeit?

Papst Franziskus legt mit *Fratelli tutti* eine neue Sozialenzyklika vor

Papst Franziskus wählt selbst die Bezeichnung „Sozialenzyklika" (FT 6) für sein am 3. Oktober 2020, dem Vorabend des Festes des „Poverello", in Assisi verkündetes drittes lehramtliches Rundschreiben *Fratelli tutti*[1]. Der konzeptionelle Dreh- und Angelpunkt seiner Argumentation ist aber nicht ein elaborierter Begriff der sozialen Gerechtigkeit, ein Modell der Rechtfertigung politischer und ökonomischer Strukturen und auch nicht das Menschenrechtsethos, sondern die *Liebe*. Die „geschwisterliche Liebe und soziale Freundschaft" stellt der Papst als theologisch-ethisches Motiv in den Mittelpunkt seiner Reflexionen und den „Schatten einer abgeschotteten Welt" gegenüber. Diese Schatten beschreibt er in den aus *Evangelii gaudium* (2013) und *Laudato si'* (2015) bekannten drastischen Worten (u. a. FT 9–55). Das Liebesmotiv entfaltet er ganz aus dem Beispiel des barmherzigen Samariters, den er als strahlendes Vorbild in die finstere Welt stellt (FT 56–86). Dies wird dann in den folgenden umfangreichen Abschnitten als „universale Liebe", „soziale Liebe" und „politische Liebe" auf die Idee – man könnte, ohne es despektierlich zu meinen, auch sagen: auf die Utopie[2] – einer „offenen Welt" hin entwickelt. Wenn man möchte, kann man darin die alte Trias „sehen – urteilen – handeln" erkennen, wird aber hinzufügen müssen, dass das „Urteilen", also die normative Systematik, vage bleibt.

1 Unklare theologisch-ethische Systematik

Erstaunlich an der Enzyklika ist nicht der erwartbare Samariter als Beispiel für die Nächstenliebe, sondern vielmehr die Tatsache, dass die Nächstenliebe – und davon abgeleitet die Motive der Brüderlichkeit und der sozialen Freundschaft etc. – offenbar die gesamte sozialethische Argumentation tragen soll, einschließlich der grundlegenden Rechte und der Würde des Menschen. So schreibt der Papst unter der Überschrift „Universale Liebe zur Förderung der Menschen", dass es „auf dem Weg des freundschaftlichen Umgangs in der Gesellschaft und der universalen Geschwisterlichkeit […] zu einer grundlegenden, wesentlichen Erkenntnis kommen" müsse, zu einem „Bewusstsein dafür […], was ein Mensch wert ist, immer und unter allen Umständen" (FT 106). Das heißt: „Jeder

[1] http://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html [Abruf: 24.10.2020]; *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Enzyklika *Fratelli tutti* von Papst Franziskus über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 227), Bonn 2020.

[2] *Andreas Lob-Hüdepohl*, Franziskus' Utopia, in: Zeit online, https://www.zeit.de/2020/42/neue-enzyklika-papst-weltordnung-fratelli-tutti [erstellt 09./11.10.2020, Abruf: 15.11.2020].

Mensch hat das Recht, in Würde zu leben und sich voll zu entwickeln, und kein Land kann dieses Grundrecht verweigern. Jeder Mensch besitzt diese Würde, auch wenn er wenig leistet, auch wenn er mit Einschränkungen geboren oder aufgewachsen ist; denn dies schmälert nicht seine immense Würde als Mensch, die nicht auf den Umständen, sondern auf dem Wert seines Seins beruht." (FT 107) Wie fügt sich das alles zusammen? Was ist Recht und was ist Würde – und resultieren sie wirklich aus der Nächstenliebe? Überschätzt der Papst hier nicht die Möglichkeiten der Religion im Hinblick auf die Weltgestaltung? Treten die Religionen nicht zumindest ambivalent auf, also beileibe nicht nur aus reicher Liebe schöpfend und Frieden stiftend, sondern manchmal auch spaltend und zerstörend?

Mit *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII. und mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die Kirche dazu durchgerungen, die Menschenrechte (einschließlich der Freiheitsrechte) als Grundlage einer universalen normativen Ordnung anzuerkennen. Es sind nämlich die Menschenrechte, die unabhängig von den partikularen Moralen der Religionen und anderer Weltanschauungen ein Koordinatensystem der Freiheit schaffen, in dem sich dann unterschiedliche Ideen des guten Lebens, auch jene der Religionen, entfalten können. Würde und Rechte hat der Mensch demnach voraussetzungslos, nicht etwa aufgrund einer religiös begründeten Liebe. Das ist ein zentrales Merkmal des normativen Projekts der Moderne, das maßgeblich von der politischen Philosophie des Liberalismus entwickelt wurde, und es ist eine „zivilisatorische Errungenschaft, die bewusst nicht im Zeichen der Liebe, sondern des Rechts Platz gegriffen hat, auch wenn dabei ein religiöser Glutkern gewirkt haben mag."[3] Dort, wo *Fratelli tutti* an anderer Stelle (und in kräftiger Spannung zur ansonsten dominierenden Liebessemantik) noch am ehesten an diese Wurzeln der Würde und Rechte des Menschen erinnert, wählt Franziskus einen naturrechtlichen Duktus: „Dass jeder Mensch eine unveräußerliche Würde besitzt, ist eine Wahrheit, die der menschlichen Natur unabhängig jeden kulturellen Wandels zukommt." (FT 213) Bemerkenswert ist auch, dass das theologische Motiv der *Gottebenbildlichkeit* als Grundlage für den Gedanken einer universellen Menschenwürde in *Fratelli tutti* kaum eine Rolle spielt (vgl. zwei kurze Erwähnungen in FT 24 und FT 273).

2 Prophetische Sozialkritik: Migration

Es ist also besser, die neue Enzyklika nicht als theologisch-ethische Reflexion, sondern als Dokument prophetischer Sozialkritik zu lesen, in dem gravierende Probleme der Zeit dargestellt und in meist scharfen Worten verurteilt werden, oder in dem teilweise weitreichende Forderungen erhoben werden. An erster Stelle stehen dabei Fragen der Migration. „Ideal wäre es", so der Papst, „wenn unnötige Migration vermieden werden könnte" (FT 129). So lange in dieser Hinsicht keine Fortschritte ge-

[3] *Christian Geyer*, Muss es denn gleich Liebe sein? Vom Sitzen im selben Boot: In seiner neuen Enzyklika entwirft der Papst eine frei schwebende gesellschaftspolitische Utopie, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 5. Oktober 2020, online unter https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/neue-enzyklika-fratelli-tutti-von-papst-franziskus-16985471.html [erstellt 04./05.10.2020, Abruf: 25.11.2020].

macht werden, sei es aber „unsere Pflicht, das Recht eines jeden Menschen zu respektieren, einen Ort zu finden, an dem er nicht nur seinen Grundbedürfnissen und denen seiner Familie nachkommen, sondern sich auch als Person voll verwirklichen kann“ (FT 129). Zu diesem Thema entwickelt Franziskus sicher die am stärksten politisch geprägte Position, bis hin zur Forderung einer bürgerrechtlichen Absicherung von Einwandernden, der schnelleren Verfügbarkeit von Aufenthaltstiteln und einer *global governance* für Migration (FT 132). Dabei kommen auch positive Effekte transnationaler Migration in den Blick, vor allem hinsichtlich der gegenseitigen Bereicherung von „kulturellen Eigenheiten“ (FT 142–153). Es sei wichtig, einerseits die lokalen Identitäten zu schützen, andererseits den universalen Horizont zu öffnen. Den Prozess der Durchdringung oder Vermischung unterschiedlicher kultureller Identitäten beurteilt Franziskus ambivalent. Zwar müsse ein „unguter Lokalpatriotismus“, der „zwanghaft auf einige wenige Ideen, Bräuche und Gewissheiten beschränkt“ ist (FT 146), bekämpft werden, aber eine kosmopolitische „Offenheit, die ihr Wertvollstes preisgibt, ist nicht die Lösung“ (FT 143). Eine diskrete und abwägende identitätspolitische Tendenz von Franziskus ist schon aus dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Querida Amazonia* (2020) bekannt, das hier (FT 148) zitiert wird.

3 Kleinkarierte Wirtschaftstheorien

Weniger differenziert fällt der Blick auf die „Märkte“, insbesondere auf die ökonomische Globalisierung aus. Wie in früheren Sozialenzykliken stets „Individualismus“ (Liberalismus) und „Kollektivismus“ (Sozialismus) Gegenstand der päpstlichen Kritik waren, sind es nun – und das ist ein neuer Akzent – der Populismus und der Liberalismus (FT 155–169). Dem Populismus nähert er sich dabei durchaus differenziert und betont auch eine positive Bedeutung des „Volkes“. Eine „populäre“ Orientierung müsse nicht unbedingt in eine „populistische“ oder „nationalistische“ Politik abdriften. Der Liberalismus dagegen erscheint stets und ausschließlich im Sinne eines Wirtschafsliberalismus, nie im Sinne einer liberalen politischen Philosophie. Zwar wird die Trias „Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit“ zustimmend zitiert, aber Freiheit und Individualität kommen kaum oder nur mit kritischer Distanz markiert vor. Dabei wird ein – liberalismuskritischer – Zusammenhang zwischen der Haltung zu globalisierten Märkten und der gezielten manipulativen Entstellung von Begriffen wie Freiheit und Demokratie hergestellt. Er kritisiert aber auch die „kleinkarierten und monochromatischen Wirtschaftstheorien“ (FT 169) und das „Dogma des neoliberalen Credos“, wonach der Markt allein alle Probleme löse (FT 168). „Es handelt sich um eine schlichte, gebetsmühlenartig wiederholte Idee, die vor jeder aufkeimenden Herausforderung immer die gleichen Rezepte herauszieht. Der Neoliberalismus regeneriert sich immer wieder neu auf identische Weise, indem er – ohne sie beim Namen zu nennen – auf die magische Vorstellung des Spillover oder die Trickle-down-Theorie als einzige Wege zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme zurückgreift. Man sieht nicht, dass die vorgebliche Neuverteilung nicht die soziale Ungerechtigkeit aufhebt, die ihrerseits Quelle neuer Formen von Gewalt ist, die das gesellschaftliche Gefüge bedrohen.“ (FT 168) Aber warum skizziert der Papst angesichts dieser handfesten und

konkreten Analyse kein alternatives Modell einer transnationalen Ökonomie oder einer global regulierten Wirtschaftsordnung? Stattdessen erörtert er über mehrere Seiten hinweg die vagen Perspektiven einer „sozialen", „politischen" und „wirksamen Liebe". Das bleibt bei weitem hinter den früheren Sozialenzykliken zurück und auch hinter den Dokumenten *Evangelii gaudium* und *Laudato si'* von Franziskus selbst. Gerade angesichts der drastischen Darstellung der Situation – es geht ja laut Papst Franziskus um nicht weniger als um die Versklavung und Instrumentalisierung von Menschen, um Menschenhandel und unerträgliche Zwangsverhältnisse sowie um Menschen als „Ausschuss der Welt" (FT 18–24; ähnlich 188 f.) – irritiert das weitgehende Fehlen belastbarer Handlungs- und Gestaltungsalternativen.

4 Kein gerechter Krieg mehr

Ganz ähnlich ist es im Fall der Friedensethik (FT 256–262). Der Papst erläutert das Ungenügen der Kriterien einer Rechtfertigung militärischer Gewaltanwendung (in der Tradition „Theorie des gerechten Kriegs") angesichts vor allem der Waffentechnologie in der Gegenwart: „Der springende Punkt ist, dass durch die Entwicklung nuklearer, chemischer und biologischer Waffen und durch die enormen und wachsenden Möglichkeiten der neuen Technologien, der Krieg eine außer Kontrolle geratene Zerstörungskraft erreicht hat, die viele unschuldige Zivilisten trifft. […] Deshalb können wir den Krieg nicht mehr als Lösung betrachten, denn die Risiken werden wahrscheinlich immer den hypothetischen Nutzen, der ihm zugeschrieben wurde, überwiegen." (FT 258) „Nie wieder Krieg", ruft der Papst aus und gibt als Belegstelle nicht jenes berühmte Plakat an, das Käthe Kollwitz 1924 für den Mitteldeutschen Jugendtag der Sozialistischen Arbeiterbewegung entwarf, sondern den Heiligen Augustinus – also einen Protagonisten der traditionellen Theorie des gerechten Kriegs, „die wir heute nicht mehr vertreten", wie Franziskus in der Fußnote schreibt (FT Fußnote 242).

5 Inklusion und Dialog

Ganz anders wiederum die zwar knappen, aber wegweisenden Ausführungen zu den „verborgenen Exilanten", die „als Fremdkörper der Gesellschaft behandelt werden" (FT 98), also Menschen mit Beeinträchtigung, denen in vielen Hinsichten die Teilhabe am gesellschaftlichen Leben verwehrt bleibt. „Die Aufgabe besteht nicht nur darin, diesen Menschen zu helfen, sondern es geht um ihre aktive Teilnahme an der zivilen und kirchlichen Gemeinschaft", also um *Inklusion* (FT 98). Die Forderung der Inklusion bezieht sich aber auch auf Menschen, die schwere Straftaten begangen haben und denen entsprechend schwere Strafen drohen. Der Papst lehnt nicht nur die Todesstrafe entschieden und umfassend ab (FT 263–270), sondern auch die lebenslange Freiheitsstrafe, die „eine versteckte Todesstrafe" sei (FT 268). „Nicht einmal der Mörder verliert seine Personenwürde, und Gott selber leistet dafür Gewähr" (FT 269), erinnert Franziskus mit Johannes Paul II. Ein wirkliches „Werk der Inklusion" ist schließlich die Art und Weise, wie Franziskus auf den Islam zugeht. Dass die Enzyklika in einem ausführlichen Zitat eines gemeinsamen Aufrufs des Papstes mit dem Großimam Ahmad Al-Tayyib für Frieden, Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit mündet (FT 285), ist ein großes

Zeichen eines ernsthaften interreligiösen Dialogs. Der Dialog hat auch programmatischen Rang in der Enzyklika. „Der echte Dialog innerhalb der Gesellschaft setzt die Fähigkeit voraus, den Standpunkt des anderen zu respektieren und zu akzeptieren, dass er möglicherweise gerechtfertigte Überzeugungen oder Interessen enthält." (FT 203) Das funktioniert so lange, bis ein Sprecher im Dialog mit absoluten Wahrheiten auftritt – was mitunter typisch für Religionen ist: „Für Gläubige ist die menschliche Natur als Quelle ethischer Prinzipien von Gott geschaffen, der diesen Prinzipien letztlich eine feste Grundlage verleiht." (FT 214)

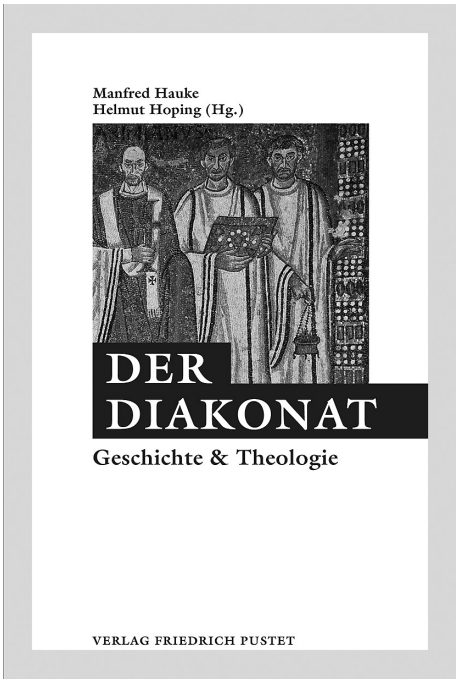
6 Die Kirche als Gegenstand der Sozialethik?

In den vergangenen Jahren oder inzwischen Jahrzehnten hat es sich in der Sozialethik durchgesetzt, auch die Kirche selbst – analog zur Gesellschaft oder *als* Gesellschaft – zum Gegenstand sozialethischer Reflexion zu machen. Diese Perspektive fällt in *Fratelli tutti* praktisch völlig aus, obwohl es angesichts des gewählten Wegs über die religiöse Semantik der Nächstenliebe nicht nur naheliegend, sondern auch leicht möglich gewesen wäre, etwa die Geschwisterlichkeit in der Kirche oder die Art des Dialogs in der Kirche zu thematisieren. Hier spielt natürlich auch die in vielen Kommentaren kritisierte Fokussierung auf die „Brüderlichkeit" und auf die „Fratelli" im Titel eine Rolle. Der Papst entwirft, wie gesagt, ein Modell der Inklusion, in dem im Bild des Polyeders eine dialogische Gesellschaft ohne Hierarchien gezeichnet wird. „Vor allem wer Regierungsverantwortung trägt, muss zu Verzichten bereit sein, damit Begegnung möglich wird. […] Er kann dem Standpunkt des anderen zuhören und zulassen, dass jeder seinen Raum findet. Mit Verzicht und Geduld kann ein Regierender die Schaffung jenes schönen Polyeders begünstigen, in dem alle Platz finden." (FT 190) Trifft dieses Bild auch auf die Geschwisterlichkeit und Dialogbereitschaft innerhalb der katholischen Kirche zu?

Der Autor: *Christian Spieß, geboren 1970, ist seit 2015 Professor für Christliche Sozialwissenschaften und Vorstand des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften Johannes Schasching SJ an der Katholischen Privat-Universität Linz. Studium der Theologie und Philosophie sowie der Religionspädagogik in Mainz. Promotion über die „Sozialethik des Eigentums" an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Assistenzzeit am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster sowie am Exzellenzcluster „Religion und Politik" der WWU Münster. 2009–2015 Mitglied des Berliner Instituts für christliche Ethik und Politik (ICEP) und Professor für Theologisch-ethische Grundlagen des sozialprofessionellen Handelns an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin (KHSB). Veröffentlichungen: „Freiheit – Natur – Religion. Studien zur Sozialethik", Paderborn 2010 (Hg.); „Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche" (zus. mit Karl Gabriel und Katja Winkler), Paderborn 2016; „Zwischen Gewalt und Menschenrechten. Religion im Spannungsfeld der Moderne", Paderborn 2016; GND: 141219912; ORCID:* https://orcid.org/0000-0003-0805-3257.

Das aktuelle theologische Buch

◆ 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.



Der vorliegende Band bildet eine internationale Tagung zum Thema „Das spezifische Profil des Diakonates" an der theologischen Fakultät von Lugano 2014 ab. Er schließt folgendermaßen:

„Wir können heute sagen, dass die Amtseinführung der Diakonissen in den Apostolischen Konstitutionen und im byzantinischen Euchologion eine Weihe war, eine feierliche Segnung, ja sogar eine ‚Ordination', dass sie aber keineswegs identisch war mit der Diakonenweihe, die sich in das Amtspriestertum eingliedert mit den Stufen des Episkopats, des Presbyterats sowie des Diakonates.

Die Unmöglichkeit des sakramentalen Diakonats für Frauen darf freilich nicht als Zurückweisung des weiblichen Dienstes in der Kirche gesehen werden. Dieser Dienst hat eine gewaltige Bedeutung, ‚vor allem im Bereich der Glaubensvermittlung und der Werke der Nächstenliebe' […]. Nicht vergessen werden sollte dabei das gottgeweihte Leben, das mit der Jungfrauenweihe verbunden ist." (394)

Diente dieses Symposium in Lugano indirekt dazu, dem Diakonat der Frau eine Absage zu erteilen?

Die inhaltliche Struktur des Bandes ist vorwiegend historisch fokussiert: biblische Grundlegung, kappadokische Väter, römische Liturgie, byzantinische Liturgie und der große Schritt zum II. Vatikanum, Diakonat der Frau.

Die aktuelle deutschsprachige Diskussion zum Profil des Diakonates wird von *Matthias Mühl* bilanziert – allerdings blendet er die Diskurse des Internationalen Diakonatszentrums (http://diaconia-idz.org/) und seiner Zeitschrift „Diakonia Christi" aus. *Enzo Petrolino* berichtet das spezifische Profil des Diakonates in den Dokumenten des Heiligen Stuhls und des päpstlichen Lehramtes. Das Dokument der Internationalen Theologen Kommission wird inhaltlich und im Blick auf dessen Rezeption von dem spanischen Theologen *Santiago del Cura Elena* stimmig und auch diskursiv dargestellt.

Helmut Hoping erörtert den Zusammenhang von Diakonat und Presbyterat und *Manfred Hauke* die Diskussion zur spezifischen Christusrepräsentation des Presbyters und Diakons.

Grundsätzlich besteht die Anfrage nach dem theologischen Paradigmenwechsel, ob also Theologie vor allem in historisch rückwärtsgewandtem Argumentieren verharren kann. Ist sie nicht vielmehr geradezu verpflichtet, aufgrund der Anforderungen und der Hermeneutik im Sinne der „Zeichen der Zeit" nach vorne weiterzusuchen? Dazu gehört unweigerlich die Frage, welches Profil und welche Qualität von Diakonat die katholische Kirche für eine glaubwürdige und stimmige Kommunikation mit den Armen, Ausgegrenzten, Verletzlichen und eben auch mit den Frauen heute braucht.

Die Abhandlung von *Manfred Hauke*, Die Geschichte der Diakonissen (361 ff.), bezieht sich auf Aimé-Georges Martimorts historische Einblicke, ist aber im Blick auf die weiteren Diskurse zum Diakonat der Frau als ordiniertes Amt kontextuell weder lösungsorientiert noch ergebnisoffen.

Dieser Band versagt insofern, als er im Blick auf den Diakonat der Frau keinerlei Perspektiven aufzeigt und nur retrospektiv argumentiert.

Mit einer solchen Theologie des Diakonates werden wir in unserer Kirche nicht weiterkommen. Die Ent-Würdigung von Frauen, denen man zwar in der Taufe die volle Würde der Gotteskindschaft zuspricht, denen man aber aufgrund von historischen Bezügen die Ordination zu Diakoninnen vorenthält, wird in diesem Band nicht zukunftsorientiert thematisiert. Muten wir damit nicht einem der nächsten Päpste zu, sich dafür entschuldigen zu müssen, wie die Kirche mit Frauen und Ordination bisher umgegangen ist und bis heute umgeht? Man kann durch falsche theologische Gewichtungen und schräge Koordinaten erneut jene Wegkreuzungen verpassen, die dieses Problem endlich sanieren könnten.

Erstaunlich an diesem Band ist, dass der Diskurs in der mehrsprachigen Zeitschrift „Diaconia Christi" so gut wie nicht aufgegriffen wird. Das Internationale Diakonatszentrum arbeitet seit Jahrzehnten an der Profildiskussion des Diakonates. So gab es beispielsweise eine große internationale Konferenz von CELAM in Bogotá mit dem Internationalen Diakonatszentrum (IDZ), an der alle lateinamerikanischen Bischofskonferenzen beteiligt waren – sowie viele Themenhefte der „Diaconia Christi". Wenn vorwiegend selbstreferenziell und ohne kritische Auseinandersetzung mit solchen anderen Diskursen vorgegangen wird, ist es nicht verwunderlich, wenn so keine innovative Relevanz entwickelt wird. Diese fehlende Rezeption der – mehrsprachigen – Beiträge in *Diaconia Christi*, die nicht nur für die deutschsprachige Diskussion äußerst wichtig sind, ist ein grobes Defizit des wissenschaftlichen Vorgehens dieses Bandes.

Man kann schon das Handeln des Diakons in persona Christi Capitis (310–339) und die Zuordnung von Bischof, Priester und Diakon immer wieder erneut problematisieren. Theologische Gesichtspunkte, ob etwa Jesus Christus auch in einer Frau – z. B. in Maria Magdalena und ihrer besonderen Sendung – repräsentiert wird, werden nicht aufgegriffen.

Man würde der Sendung der katholischen Kirche mehr dienen, wenn man andere „mutige Vorschläge" macht, auf deren Basis weitere sinnvolle Entscheidungen gefällt werden können.

So argumentiert *Manfred Hauke* in seinem Beitrag, Die Geschichte der Diakonissen … (361–394) gegen ein Diakonat von Frauen, weil in 1 Tim 3,11 Frauen das Lehren in der liturgischen Versammlung verboten wird.

Wenn eine solche Theologie wirklich stichhaltig und kompetent sein sollte, müssten dann nicht auch die Verse 2.4.5 desselben Kapitels in 1 Tim als Maßstab gelten:

„[2] Deshalb soll der Bischof ein Mann ohne Tadel sein, nur einmal verheiratet, nüchtern, besonnen, von würdiger Haltung, gastfreundlich, fähig zu lehren. […] [4] Er soll ein guter Familienvater sein und seine Kinder zu Gehorsam und allem Anstand erziehen. [5] Wer seinem eigenen Hauswesen nicht vorstehen kann, wie soll der für die Kirche Gottes sorgen?"

Und: Müssten nicht diese gordischen Knoten einer rückwärtsgewandten Hermeneutik – endlich – aufgelöst werden? Ansonsten beschädigt sich unsere Kirche in Gegenwart und Zukunft von innen heraus selbst. Die Drohung, es komme dann zu einer Spaltung der Kirche, ist redundant: Zu viele Frauen haben sich von der Kirche doch schon längst abgespalten, indem sie diese verlassen haben.

Stößt es heute nicht erschreckend und peinlich auf, dass Frauen erst im vergangenen Jahrhundert spät – viel zu spät – Theologie studieren konnten? Erst 1969 hat eine Frau an der Universität Bonn in Katholischer Theologie promovieren können. Lehrerinnen mussten bis in das 20. Jahrhundert unverheiratet sein. Indigene wurden über Jahrhunderte hinweg nicht zur Priesterweihe zugelassen. Die Kirche hat sich mehr an patriarchalen und kulturellen Mustern – was in den Gesellschaften jeweils üblich war – als am Evangelium orientiert. Soll sie eigentlich so weitermachen?

Matthias Mühl zeichnet in seinem Beitrag „Die deutschsprachige Diskussion über das Profil des Diakonats" (157 ff.) einen Überblick, aber auch einen Ausblick: Der Diakon sei weder „halber Laie" noch Brückenbauer zwischen „Hierarchie und Volk Gottes", weder „geweihte Hilfskraft" noch „geweihter Sozialarbeiter". Vielmehr ist der Diakon „Gesandter Christi" (173) für die Dimensionen des Ministeriums

Diaconia. Im Anschluss an Papst Franziskus optiert er zurecht für ein Diakonat, das hinausgeht „auf die Straßen", ohne Scheu, sich zu „verletzen und zu beschmutzen", um „alle, ohne Ausnahmen" zu erreichen und mit Walter Kasper das Diakonat zum „Vor- und Horchposten, Vorreiter und [zur] Avantgarde in der Kirche" zu machen. (175) Das spezifische Profil des Diakonates wird umso erkennbarer werden, je mehr es Dienst des Diakons ist, „an den Rand und [die] Bruchzonen von Kirche und Gesellschaft" zu gehen, um dort für die Menschen da zu sein. „Und je mehr im Dienst des Diakons etwas von der διακονία Jesu Christi erfahrbar wird, desto mehr wird er für die Menschen zum „Sinnbild für die Kirche" werden und damit zu dem, zu dem er bestellt ist: zum Gesandten Jesu Christi. (175)

Den Zusammenhang zwischen Diakonat und Presbyterat reflektiert *Helmut Hoping* mit dem redundanten Ergebnis, dass der Diakonat Teil der kirchlichen Hierarchie ist. Der Diakon handle aufgrund seiner Weihe in persona Christi, der Haupt und Herr der Kirche ist, „aber nicht in persona Christi capitis Ecclesiae, wie es Bischof und Priester ihrem Hirtendienst und bei der Darbringung der Eucharistie tun." (299) Wenn man von einem diakonalen Sacerdotium spricht, ist damit offensichtlich „eine besondere Gleichförmigkeit mit Christus" gemeint. (299) „In dieser Gleichförmigkeit gründet sein Dienst in der Liturgie, Verkündigung und Diakonie. Zu seinem Dienst gehören auch einzelne Dienste wie die Altarassistenz, Evangeliumsverkündigung und die Predigt in der Feier der heiligen Messe, die Handsegnung mit dem Kreuzzeichen und der eucharistische Segen, die ohne Zweifel einen sazerdotalen Charakter haben." (299)

Aber: Warum ist der sazerdotale Charakter so wichtig?

Giuseppe Como, Der Diakon im Leben der Kirche (145 ff.), ist ein interessanter, praxisnaher Erfahrungsbericht aus der Diözese Mailand. „Der ständige Diakonat ist aber nicht eine andere Art, Laie zu sein, sondern eine Art, Klerus zu sein." (147) Seine Überlegungen zu Diakonen und ihren Familien sind alltagsrelevant.

„Das Diakonenamt hat in einigen Fällen der Paarbeziehung eine öffentlichere Dimension gegeben. Der Diakon bekennt seine Mühe, dass er mit seiner Frau auf dem Glaubensweg nicht mehr an der gleichen Eucharistie teilnehmen kann. Es ist also notwendig geworden, gemeinsame Momente zur ‚Glaubenskommunikation' mit der Ehefrau zu finden. Einige denken gemeinsam mit Ehefrau über das Wort Gottes nach oder bereiten zusammen mit ihr einige Anregungen für die Predigt vor. Es handelt sich – meiner Meinung nach – nicht einfach um Lebensstrategien als Paar, sondern aus der Sicht des Weiheamtes um eine andere Perspektive, aus der das Evangelium verkündet wird." (153)

Die in diesem Band in aller Breite geführte Diskussion um die Weise der *repraesentatio Christi* im Weiheamt führt in die Aporie. Sie ist inhaltlich wenig zielführend, in Bezug auf das Rekurrieren auf die Tradition der Kirche allzu vage und vergisst zu allem Überfluss, dass sie tendenziell zu sehr eine selbstreferenzielle, im engsten Expertenkreis geführte Debatte ist. Das Volk in seiner Sendung – auch der von Frauen – wird dabei ordinationstheologisch ausgeschlossen, geradezu eliminiert. Wird dieses Thema vielleicht nur deshalb so intensiv ausgebreitet, weil es den Autoren um der Verhinderung des Diakonats für die Frau wegen so opportun erscheint; schließlich scheint sie kompatibel mit der Argumentation in *Ordinatio sacerdotalis*:

Der Dienst der Diakone hat sich wesentlich daran zu orientieren, die Kirche im Ganzen und die einzelnen Gemeinden zu diakonischen Gemeinschaften werden zu lassen. Das Fehlen dieser eigentlichen Zielbestimmung führt immer wieder zur Frage: Was kann der Diakon, was der Laie nicht kann? Dabei sieht man die Funktion des Ministeriums insgesamt, das gesamte Volk Gottes in seiner diakonischen Sendung zu fördern und zu leiten, zu wenig. Erst von einer solchen Sicht her lässt sich vom Diakonat als einem sakramentalen Amt sprechen, das auf spezifische Weise durch die *sacra potestas* ermöglicht wird.

Handelt denn der Diakon nicht in spezifischer Weise *in persona Christi capitis*, wenn er in der Feier der Messe am Tisch des Wortes das Evangelium verkündet und am Tisch des heiligen Mahles bei der Darbringung der Eucharistie beteiligt ist?

„Schon auf der Ebene der Konzilsexegese scheint es nicht möglich, den Diakon von der Repräsentation Christi des Hauptes auszuschließen. *Lumen gentium* spricht von der dreifachen Diakonie (der Liturgie, des Wortes, und der Caritas), beschreibt aber auch Leitungsaufgaben des Diakons, so unter anderem ‚feierlich die Taufe zu spenden', ‚dem Gottesdienst und dem Gebet der Gläubigen vorzustehen' sowie ‚den Beerdigungsritus zu leiten'. Ist ein Vorstehen im Namen Christi denkbar, das etwas anderes wäre als ein Handeln in der Person Christi als des Hauptes der Kirche?" (so zurecht *Manfred Hauke*, 350)

Es sollte endlich um ein Traditionsverständnis gehen, dass Tradition als Lernen von Pluralität zu verstehen ist. Die Amtsfrage in ihrem Auf und Ab ist doch ein schlagendes Beispiel für Pluralität und Freiheit der Kirche für sinnstiftende Konzepte, die unsere Väter und Mütter bereits ausgelotet und realisiert haben. Tradition erinnert recht verstanden legitime Innovationen, gerade nicht Versteinerungen im theologischen Denken und Suchen.

Ein richtungsweisendes Resümee zu dieser kritischen Rückfrage kommt mit Bezug auf Gisbert Greshake vom Liturgiewissenschaftler *Winfried Haunerland*: „Die liturgische Entwicklung und die verschiedenen Aufgaben, die Diakone im Laufe der Zeit übernommen haben, lassen vermuten, dass das spezifische Profil des Diakonats nicht einfach aus der Geschichte erhoben werden kann, sondern auch von der Kirche selbst immer wieder modelliert werden muss. Insofern reichen nicht weitere Forschungen und theologische Theorieentwürfe […]" (100)

Diese These ist eine der wichtigsten des Bandes. Sie gilt gerade auch für die zähe und unglaubwürdige Abwiegelung der Entscheidung für den Diakonat für Frauen. Theologisch stimmig wäre, dass die Kirche sehr wohl in der Lage ist, im Hören auf das Wirken des Heiligen Geistes ihre Ämter weiterzuentwickeln und zu ordnen – und die „Zeichen der Zeit" zu erkennen.

Tübingen *Albert Biesinger*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ 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.

Mit seiner Enzyklika *Laudato Si'* über die Sorge für das gemeinsame Haus hat Papst Franziskus 2015 für großes Aufsehen gesorgt und weit über die Grenzen der Kirchen hinaus viel Zustimmung erfahren. Seit damals haben die zwölf Autoren und eine Autorin, bis auf zwei allesamt Lehrende an der Philosophisch-Theologischen Hochschule (PTH) Münster der Deutschen Kapuzinerprovinz, daran geforscht, wie stark sich Papst Franziskus darin an der franziskanisch-klarianischen Tradition christlicher Spiritualität orientiert. (11) Im Rahmen eines interdisziplinären Forschungsprojekts, angesiedelt im Kompetenzzentrum für christliche Spiritualität IUNCTUS, organisierten sie Fachgespräche, Studientage und Workshops, um *Laudato Si'* zu vertiefen und weiterzudenken. Unter christlicher Spiritualität verstehen sie dabei „die fortwährende Umformung (transformatio) eines Menschen, der antwortet auf den Ruf des menschgewordenen Gottes." (15) Im Feld gängiger Spiritualitätsbegriffe ist das ein außergewöhnlich dynamischer, prozessual angelegter Begriff, der erhebliches Innovationspotenzial birgt.

Nach einer einführenden Präsentation (Klaus Töpfer) analysieren die Beiträge die Enzyklika aus spiritualitätshistorischer (Niklaus Kuster), neutestamentlicher (Gerhard Hotze), moraltheologischer (Rudolf B. Hein), gesundheitswissenschaftlicher (Arndt Büssing), managementwissenschaftlicher (Markus Warode), theologisch-zoologischer (Rainer Hagencord), pädagogischer und interreligiöser (Deborah Williger), ökologischer (Bernd Beermann), evolutionsbiologischer (Andreas May), systematisch-theologischer (Thomas Dienberg und Thomas Eggensperger) und liturgiewissenschaftlicher (Stephan Winter) Perspektive. Mitunter tun sie dies durch Bezug auf eine einzige Stelle aus *Laudato Si'*, mitunter durch Reflexion eines die ganze Enzyklika durchlaufenden Themas, mitunter durch eine Gesamtschau auf das Rundschreiben.

Diese formale Heterogenität der Beiträge wäre kein Problem, wenn in den Beiträgen der lebendige Fachdialog der AutorInnen untereinander spürbar würde. Das ist jedoch nur in homöopathischen Dosierungen der Fall. Mehr oder weniger stehen die Beiträge unverbunden nebeneinander. Auch das originelle Konzept eines transformativen Spiritualitätsbegriffs, das als verbindendes Formalobjekt zu Grunde gelegt wurde, ist nur in wenigen Beiträgen fruchtbar geworden. Großen Gewinn hat der Rezensent hingegen aus der Lektüre der Beiträge der drei Kapuziner unter den Autoren gezogen: Niklaus Kuster bietet eine brillante historisch-kritische Interpretation des Sonnengesangs von Franz von Assisi. Bernd Beermann verbindet franziskanische Quellen und moderne Ökologie in der Reflexion auf franziskanische Gärten und lässt uns teilhaben an der Gestaltung des Münsteraner Klostergartens. Und Thomas Dienberg bringt die Aussagen der Enzyklika über die Stadt in eine sehr gewinnbringende Verbindung mit moderner Stadtsoziologie (allerdings erstaunlicherweise ohne einen einzigen Hinweis auf die Bedeutung der Stadt für Franz von Assisi!).

Insofern enthält der Band echte Perlen. Als ganzer hätte er aber mehr Reifezeit verdient.

Linz *Michael Rosenberger*

◆ Lederhilger, Severin J. (Hg.): „Es muss sich etwas ändern". Zeit der Reformen – Anstöße der Reformation. 18. Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster 2016 (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 3). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (206) Kart. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 32,40. ISBN 978-3-7917-2880-3.

Anlässlich des 500-jährigen Reformationsjubiläums veranstaltete die Ökumenische Sommerakademie Kremsmünster eine hochkarätig besetzte Tagung, die sich mit der Be-

wertung der Ereignisse des 16. Jahrhunderts aus heutiger Sicht, insbesondere aber auch mit der aktuellen Bedeutung und Notwendigkeiten von Reformen befasste. Papst Franziskus sagte mit Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil: „Haben wir all das getan, was uns der Heilige Geist im Konzil gesagt hat? In der Kontinuität und im Wachstum der Kirche, ist da das Konzil spürbar gewesen? Nein, im Gegenteil: Wir feiern dieses Jubiläum und es scheint, dass wir dem Konzil ein Denkmal bauen, aber eines, das nicht unbequem ist, das uns nicht stört. Wir wollen uns nicht verändern und es gibt sogar auch Stimmen, die gar nicht vorwärts wollen, sondern zurück: Das ist dickköpfig, das ist der Versuch, den Heiligen Geist zu zähmen." (194) Dieses Wort kann in analoger Weise auch für die Beziehung zur Reformation gesagt werden. Es ist bezeichnend, dass das Vorwärtsdrängende zumeist in Anführungszeichen steht („Es muss sich etwas ändern!"; „eine unaufschiebbare kirchliche Erneuerung" vgl. Gruber, 181), als wolle man sich davon behutsam distanzieren. Tatsächlich könnte (und sollte!) man die Gretchenfrage allen Autoren und Autorinnen stellen, deren Beiträge in diesem Band versammelt sind: Bist du wirklich der festen Überzeugung, dass im Bereich der Ökumene Veränderungen notwendig sind? Und worin sollten diese bestehen? Es gibt zu denken, dass von soziologischer Seite von einem „Unbehagen vieler Menschen" angesichts von Reformen die Rede ist und die große Erzählung von Reform „mehr und mehr zur großen Erzählung von Bedrohungen und Zwängen wird" (Prisching, 180). Einleitend präsentiert Severin Lederhilger als Herausgeber in seinem Vorwort weit mehr als eine Inhaltsangabe der einzelnen Beiträge; er setzt inhaltliche Akzente, etwa indem er Clemens Sedmak zitiert: „Vor allem aber gibt es eine Bequemlichkeit – ein Leugnen des Handlungsdrucks wie die Illusion, in den Komfortzonen bleiben zu können" (7 f.). Den Kern des reformatorischen Geistes sieht der Herausgeber mit Bezug auf Gerold Lehner im „Bedenken des Ursprungs". (10) Nahezu alle Beiträge bewegen sich auf einem hohen reflektorischen Niveau. Wer genauer hinsieht, kann in der Argumentation eine unterschiedliche ökumenische Offenheit erkennen. Bedenklich erscheint etwa, dass sich Kurt Koch als Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen in seinem Beitrag auf ein Wort Walter Brandmüllers beruft, wenn dieser meint, konstatieren zu müssen, dass Reform „nie zum Ergebnis haben kann, dass das Reformierte nicht mehr mit dem vorherigen zu Reformierenden identisch ist" (36). Hier gibt sich der traditionalistische Wolf im kuscheligen Schafspelz zu erkennen. Damit erübrigt sich ein weiteres ökumenisches Gespräch. In dem glänzend geschriebenen Beitrag von Ulrich Körtner fällt auf, dass Luther von seiner Grundhaltung des genauen Hinhörens bestimmt wird. Genau diese Fähigkeit des Hören- und Verstehen-wollens kommt jedoch für Luther an eine unüberwindliche Grenze, wo er mit einem, von seinem Grundansatz abweichenden theologischen Horizont konfrontiert wird, wie sich in der Auseinandersetzung mit Erasmus von Rotterdam zeigt. In nahezu allen Beiträgen wird die Problemstellung der Ökumene beeindruckend gescheit analysiert und reflektiert. Was jedoch fast ganz ausfällt, sind konkrete Visionen, welche Schritte als nächste zu gehen sind und mit welchem Zwischenziel. Mit gutem Grund weicht der Herausgeber in seiner Zusammenstellung der Beiträge von der ursprünglichen Abfolge in der Sommerakademie ab und folgt so einer von ihm selbst konzipierten Dramaturgie. Das ist von der Sache her zu begrüßen. Dennoch bleibt der Wunsch offen, nachdem es sich hier eben auch um einen Dokumentationsband einer Veranstaltung handelt, wenigstens mit einem Link auf die im Internet vorzüglich präsentierte ursprüngliche Veranstaltung hinzuweisen. Fazit: Wer sich in einem überschaubaren Umfang eine Momentaufnahme zum Stand der Ökumene in Österreich wünscht, sei auf diese Publikation nachdrücklich hingewiesen.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

◆ 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.

In den letzten Jahren sind bereits viele Bücher zur Reform der Kirche erschienen. Aus Anlass der MGH-Studie zum sexuellen Missbrauch und des „Synodalen Weges" in Deutschland veröffentlicht der Regensburger Bischof Rudolf Voderholzer eine Sammlung seiner Stellungnahmen, Predigten/Ansprachen und fachwissenschaftlichen Aufsätze, die sich teils direkt,

teils indirekt damit befassen. In den Beiträgen möchte er nicht nur seinen Standpunkt wiederholen, sondern den Blick für die Erneuerung der Kirche weiten und seine Anliegen weiterdenken. Die Auswahl der Themen des sexuellen Missbrauchs, die Frage nach dem Amt in der Kirche und des Glaubens in der Welt von heute zeigen die Aktualität und den Handlungsbedarf für die Erneuerung der Kirche. Werden diesbezüglich meist Imperative an die Kirche herangetragen, so argumentiert der Verfasser des Buchens mit Indikativen und lädt mit der Auswahl der Beiträge eine breite Leserschaft ein, seinen Ausführungen zu folgen. Hier wird das pastorale Anliegen des Bischofs deutlich erkennbar.

Das Buch gliedert sich in drei Abschnitte. Der erste Teil (17–38) geht auf die MGH-Studie ein. Voderholzer sieht zur Aufarbeitung des Missbrauchsskandals neben den strukturellen Diskussionen die Notwendigkeit für „einen tieferen Gehorsam gegenüber der Botschaft des Evangeliums" (21) als unabdingbar, damit es zu einer Erneuerung im gesamten Leben der Kirche kommen kann. Neues Vertrauen wird dort wachsen können, wo sich Verantwortliche den Opfern persönlich zuwenden und Anteil an ihrem Leid nehmen (25). Als Bischof stellt sich der Autor aber auch gegen einen Generalverdacht gegenüber Priestern und pastoralen Mitarbeitern (27–38).

In einem zweiten Themenkreis (39–111) wird das geistliche Amt in den Blick genommen. Gleich mit dem ersten Beitrag unterstreicht der Autor, dass es im kirchlichen Amt nicht um Macht von einem über andere geht, sondern dass die „erste Sorge" (44) von allen Christen das Zeugnis für den auferstandenen Christus sein muss. Aus dieser Zeugenschaft entfaltet sich die Struktur der Kirche. Amt bedeutet damit „Sorge dafür zu tragen, dass alle Getauften das ihnen gemeinsame Verkündigungsamt, das Hirtenamt und den Heiligungsdienst möglichst gut und dem Herrn der Kirche gemäß ausüben können" (57): Dienst in der Kirche ist Auftrag für die Ermöglichung der Taufgnade des Anderen. Besonders bei der umstrittenen Frage des Weihevorbehalts für Männer verweist der Dogmatiker auf das Traditionsargument; er zeigt aber hierbei, dass Theologie im Ringen um eine zeitgemäße Beantwortung dieser Themen es nicht bei der Wiederholung der Argumente bewenden lassen kann. Es braucht den philosophisch-anthropologischen und den theologisch-systematischen Diskurs (77–92), aus dem eine Antwort auf die Zeichen der Zeit gegeben werden kann. Jede Zeit braucht daher auch eine „Theologie der Personalität und der personalen Verantwortung" (99), um der Welt und den Herausforderungen der Zeit nicht mit Allgemeinplätzen, sondern aus der persönlichen Gottesbeziehung heraus zu antworten. Der Autor des Buches zeigt gerade in diesem Abschnitt, dass der Blick in die Zukunft der Kirche keine Einzelgruppen abgesondert von allen anderen erfassen darf. Die Kirche als ganze ist dazu berufen, in der Welt auf den Schöpfer zu verweisen. Darum ist für Voderholzer für das kirchliche Leben das Verständnis der Sakramentalität von zentraler Bedeutung (106–111).

In einem längeren dritten Teil (113–250) wird der Blick auf die Welt und die Kultur gerichtet, in denen sich der christliche Glaube zu bewähren hat. Dahinter steht die Überzeugung, dass sich eine Erneuerung der Kirche nicht nur innerhalb der eigenen Mauern vollziehen kann. Es braucht eine evangeliumsgemäße Verantwortung des Glaubens für die Welt und den Einsatz für eine menschenwürdige und schöpfungsbewusste Kultur (180–216). Weil die Erneuerung der Kirche eine gesamtkirchliche Herausforderung darstellt, wird von Voderholzer nicht nur das geistliche Amt, sondern auch der Auftrag der Laien bedacht. Hat der Ausdruck „Laie" im gegenwärtigen Sprachgebrauch eine negative Konnotation als Dilettant, so plädiert der Autor aufgrund des „Weltcharakters" (LG 31) für die Bezeichnung „Weltchrist" (128–149). Die Welt ist der Ort, an dem der christliche Glaube existenziell verwirklicht werden soll und wo die Ränder gesucht werden müssen, um dort das Feldlazarett des Evangeliums aufzuschlagen.

Den Hintergrund aller Ausführungen bildet die Feststellung einer Glaubens- und Gotteskrise, die ein modernes Lebensgefühl beschreibt, „das Glauben und Wissenschaft, moderne Naturwissenschaft und eine gläubige Hinwendung zu Welt und Geschichte, nicht in Einklang zu bringen vermag" (225). Wenn am Ende des Buches Beiträge über das Gebet und die persönliche Glaubensverantwortung aufgenommen sind, dann ist damit die Brücke zum Buchtitel geschlagen. Die aktuelle Situation ist eine Herausforderung für die Kirche, die aber neben den strukturellen Diskussionen auch den geistlichen Impuls verlangt.

Rudolf Voderholzer legt ein gut lesbares Buch vor, das geistige Impulse setzt und damit

zum Nachdenken anregen möchte. Auch wenn nicht allen Positionen des Verfassers zugestimmt werden muss, ist es dennoch eine Einladung für den argumentativen und spirituellen Dialog.

Wien *Bernard Mallmann*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ Lass, Magdalena: … zum Kampf mit Kraft umgürtet. Untersuchungen zu 2 Sam 22 unter gewalthermeneutischen Perspektiven (Bonner Biblische Beiträge 185). V&R Unipress, Göttingen 2018. (410) geb. Euro 55,00 (D) / Euro 57,00 (A) / CHF 79,90. ISBN 978-3-8471-0816-0.

Die Publikation geht auf die unter der Betreuung von Univ.-Prof.in Dr.in Susanne Gillmayr-Bucher erarbeitete alttestamentliche Dissertation von Magdalena Lass zurück, mit welcher die Verfasserin 2016 an der Katholischen Privat-Universität Linz promoviert wurde. Zwei thematische Schwerpunkte (nach der Einleitung Teil I, 13–16) kennzeichnen die Arbeit: Überlegungen zu einer Hermeneutik für biblische Gewalttexte sowie eine Untersuchung von 2 Sam 22 mit einer Reflexion unter den Perspektiven des ersten Schwerpunkts.

Im Einzelnen: Nach allgemeineren Erwägungen zu Gewalt in der Bibel (II, 17–30) lenkt die Verfasserin ihr Augenmerk einerseits auf gewalthermeneutische Perspektiven alttestamentlicher Texte. Dieser Schwerpunkt ist wiederum in zwei Teile aufgegliedert: Zum einen findet sich ein Durchgang durch die bisherige exegetische Forschung zu Gewalt in der Bibel (III, 31–129) mit einer eigenen Zusammenfassung in Gestalt zweier Baumdiagramme zu menschlicher sowie göttlicher Gewalt. Dabei betont die Verfasserin, dass ihre hier vorgestellten hermeneutischen Einordnungen multiperspektivisch zu verstehen sind. Das Ziel ist also nicht das Herausarbeiten der *einen* „richtigen" Leseweise, denn unterschiedliche biblische Texte erfordern unterschiedliche hermeneutische Perspektiven (manche Hermeneutiken wie die der Nachahmung werden von ihr dabei auch deutlich abgelehnt). Ihre eigenen Ausführungen verortet die Verfasserin im Zweig der anthropologisch-neutralen Auslegung mit soziologischem Schwerpunkt. (377)

Zum anderen unternimmt die Verfasserin einen humanwissenschaftlichen Durchgang durch das Phänomen der Gewalt (IV, 121–207), der vor allem auf soziologische, aber auch psychologische und tiefenpsychologische Perspektiven rekurriert. Neben dem Herausstellen z. B. der charakteristischen Körperlichkeit von Gewaltdarstellungen geht es hierbei um Spezifika medial dargestellter Gewalt. Vor allem im Anschluss an Bruno Bettelheims Märchenforschung und Rolf Oerters Spieltheorie gewinnt die Verfasserin ihre wichtige Einsicht, dass „gewalthaltige Texte für Menschen jeden Alters eine Hilfe sein können, um mit den Herausforderungen des Lebens und den meist damit verbundenen inneren Spannungen umzugehen". (186) Damit unterscheidet sie sich in zwei Punkten von jüngeren Arbeiten, in denen eine mögliche Verortung der Entstehung biblischer Gewalttexte im Bereich der Traumabearbeitung gesehen wird. Die Verfasserin nimmt demgegenüber nicht nur die alltäglicheren Gewalterfahrungen und -bearbeitungen in den Blick, sondern fokussiert auch stärker auf die heutigen Rezipient*innen der Texte als auf die damaligen Autor*innen.

Der zweite Schwerpunkt der Arbeit liegt in einer Analyse des Textes 2 Sam 22 mit einem Fokus auf der textlich dargestellten Gewalt (V.1–2, 209–310). Dabei betont die Verfasserin z. B. auch die besondere Verwendung der Dimensionen Raum und Zeit im Zusammenhang von Gewalt: Im Anschluss an philosophische Überlegungen zur Wahrnehmung von Gewalt stellt sie heraus, dass Macht auch in 2 Sam 22 als räumlich ausgedehnt, Gewalt dagegen als punktuell dargestellt wird. Auch bei der Dimension der Zeit stimmt die Darstellungsweise von 2 Sam 22 mit menschlicher Gewaltwahrnehmung überein, wenn Bedrohung und Gewalt-Erleiden eher der Zeit enthoben, Rettung dagegen eher in der Zeit verortet wahrgenommen wird. Die Gewaltdarstellungen des Psalms 2 Sam 22 werden dadurch der menschlichen Erfahrung zugänglich und sind ihr nah.

Dieses Ergebnis und weitere exegetische Ergebnisse werden im Anschluss (V.3, 310–379) mit den zuvor aus den Humanwissenschaften gewonnenen Erkenntnissen verknüpft. In knapper Weise resümiert werden die Überlegungen der beiden Perspektiven in einem Schlussteil (VI, 381–393).

An mehreren Stellen formuliert die Verfasserin dabei grundlegende Einsichten: So betont sie häufiger das produktive Potenzial der biblischen Gewalttexte und entgeht so der

Gefahr der einseitigen Skandalisierung der Texte. An einigen Punkten markiert sie Unterscheidungen, die in der bisherigen Forschung zu kurz gekommen sind. So geht es ihr um eine deutliche „Differenzierung zwischen den Texten und deren Wirkungsgeschichte". (65) Noch stärker betont die Verfasserin die grundlegende Unterscheidung zwischen Realität und Fiktion (205); im biblischen Text ist Gewalt „ein Element in einem fiktiven poetischen Text und nicht reale Gewalt und schon gar nicht Aufforderung dazu". (372) Dabei ist ihr sehr daran gelegen, dass nicht Texte mit Gewaltdarstellungen gefährlich sind, sondern die Vermischung der Ebenen von Realität und Fiktion. (372)

Der Wert der vorliegenden Arbeit liegt in der Sicht der Rezensentin auf mehreren Feldern: Die Einbeziehung vor allem auch soziologischer Überlegungen zu Gewalt ist ein echtes Desiderat in der biblischen Gewaltforschung, bei der sonst oft ein unklarer Gewaltbegriff verwendet wird. Das Zusammenbinden der letztlich drei Perspektiven (biblisch-hermeneutisch, humanwissenschaftlich und exegetisch) ermöglicht die Verifikation der zuvor entworfenen Gedanken anhand eines biblischen Textes; dadurch wird der manchmal „schwebende" Charakter vermieden, den solche höchst notwendigen, aber doch oft textfernen Überlegungen sonst gelegentlich haben. Die Fokussierung auf eine mögliche Funktion biblischer Gewalttexte für eine *alltägliche* Lebensbewältigung enthebt die Texte ihrer Sonderrolle, in erster Linie für traumatisierte Lesende nützlich sein zu können.

Natürlich sind trotz der Relevanz der Arbeit auch Kritikpunkte zu benennen; so erschwert etwa die Zitation der Sekundärliteratur ohne die Angabe von Seitenzahlen häufig das Nachlesen der zugrunde liegenden Gedanken. Vor allem auf den Seiten 334–358 wird offenbar mit unterschiedlichen Textgliederungen gearbeitet, die sich nicht mit der eigenen der Verfasserin (238, 356, 388) decken, so dass nicht immer klar ist, auf welche Verse sich die jeweiligen Ausführungen beziehen.

Nicht geschmälert werden soll dadurch aber der Eindruck, dass dieses enorm materialreiche und gut lesbare Werk der weiteren Forschung über biblische Gewalttexte sehr wichtige Impulse gibt, weshalb ihm eine breite Rezeption zu wünschen ist.

Marburg/Buxtehude *Gerlinde Baumann*

◆ Schottroff, Luise / Stegemann, Wolfgang: Jesus von Nazaret – Hoffnung der Armen (topos taschenbücher 1055). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (240) Pb. Euro 12,95 (D) / Euro 13,40 (A) / CHF 13,59. ISBN 978-3-8367-1055-8.

Angesichts der über 400 Jesus-Bücher, die in den letzten Jahrzehnten im deutschsprachigen Raum erschienen sind, fragt man sich unwillkürlich nach dem Alleinstellungsmerkmal. Die Verfasser der Publikation sehen dieses in der sozialgeschichtlichen Methode. Die Gestalt Jesu soll durch eine möglichst detaillierte Beschreibung der gesellschaftlichen und geschichtlichen Umstände der damaligen Zeit in ihrem Verhalten und Wirken in neuer Weise evident werden. Unbestreitbar liegen die Stärken des vorliegenden Buches darin, sehr genau zu beschreiben: Was sind Zöllner, Sünder, Dirnen, Bettler, Krüppel? Diese Beschreibungen sind notwendig und hilfreich, sonst werden allzu leicht fremde Vorstellungen in das Neue Testament hineinprojiziert. Mit Recht wird festgestellt: „Jesus ist grundsätzlich nicht abgrenzbar gegen bestimmte Gruppen im jüdischen Volk, und er ist vor allem nicht abgrenzbar gegen seine ersten Nachfolger. […] Er war vermutlich der Initiator einer Sammelbewegung von armen Juden, deren Lebensmöglichkeiten und Überlebenschancen gering waren." (11) Die Armut und der Umgang mit ihr sind die zentralen Stichworte, die sich durch diese Studie wie ein roter Faden hindurchziehen. Hilfreich zum Verstehen des gesellschaftlichen Kontexts ist das Heranziehen außerbiblischer, zeitgenössischer Quellen. So hätte die Neuherausgabe dieser Studie aus dem Jahr 1978 ein echter Wurf werden können, wenn sie einerseits im Hinblick auf ein exegetisch nicht geschultes Publikum sprachlich gründlich überarbeitet und fachlich durch die Einarbeitung der Literatur der letzten vierzig Jahre (oder zumindest durch die Beifügung einer einschlägigen Literaturliste) ergänzt worden wäre. Was soll ein exegetisch kaum geschulter Leser / eine Leserin mit Überschriften, wie den folgenden anfangen: „Das theologische Unbehagen gegenüber der Vorstellung einer eschatologischen Umkehr" (65) oder „Die Wanderpropheten der Logienquelle" (77)? Nachdem sowohl ein Literatur- wie auch ein Abkürzungsverzeichnis fehlen, haben die meisten Anmerkungen ebenso wie die Quellenangaben im Text für den Nicht-Fachmann kryptischen Charakter.

Die vollmundige Behauptung im Klappentext (Rückseite): „Kein anderes Buch hat die neutestamentlichen Grundlagen […] so sorgfältig herausgearbeitet" ist Marketinggesichtspunkten geschuldet. Trotz allem, man lernt in der Studie, ungeachtet der genannten Defizite, eine Menge über die Zeit Jesu. Allein deswegen ist sie der Beachtung wert.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

BIOGRAFIE

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

Nur wenige leisteten dem menschenverachtenden NS-Regime aktiven Widerstand. Die allermeisten duckten sich, passten sich an oder schauten weg. Der Verfasser nimmt in seiner (leider sehr kurz geratenen) Einführung mit einem Zitat des Dominikanerpaters Franziskus Stratmann darauf Bezug: „Fragte man mich: Wer hat mehr Verantwortung dafür, dass die Dinge in Deutschland so gelaufen sind, das halbe Prozent Gangster oder die 99 Prozent der Ordentlichen, so würde ich ohne Weiteres sagen: diese, die Ordentlichen." (10) Doch trotz allem gab es Menschen, die sich dem NS-Regime in den Weg stellten und dafür meist mit ihrem Leben bezahlten. In 27 kurzgefassten Porträts werden solche Menschen vorgestellt. Man muss nur auf den Unterschied der Sprache achten, um zu erkennen, wes Geistes Kind jemand ist. So heißt es einerseits nach dem Fall von Stalingrad in einem zynisch-ideologischen Ton: „Unter der Hakenkreuzflagge, die auf der höchsten Ruine von Stalingrad weithin sichtbar gehisst wurde, vollzog sich der letzte Kampf. Generale, Offiziere, Unteroffiziere und Mannschaften fochten Schulter an Schulter bis zur letzten Patrone. Das Opfer der Armee war nicht umsonst. Sie starben, damit Deutschland lebe." (11). Dem stellt ein einfacher Handwerker in einem breiten Schwäbisch entgegen: „Miar kriegad in Deutschland koi bessere Zeit mehr, bevor dui Regierung ned end Luft gschprengt ischd!" (66) Was Georg Elser hier sagt, tut er auch. Doch seine Bombe explodiert 19 Minuten zu spät, um den Lauf der Dinge zu verändern. Auch wenn die meisten der hier vorgestellten Menschen Lesern und Leserinnen schon bekannt sind, liest sich die Darstellung spannend und herausfordernd. In neuester Zeit wird versucht, Widerstandskämpfer wie Stauffenberg mit seinem Bekenntnis für Deutschland für die Interessen der Rechten zu instrumentalisieren. Darauf geht der Verfasser nicht ein, ebenso nicht auf die Gründe, warum die Kultur des Widerstands gegen das NS-Regime in Deutschland nie populär geworden ist. Immerhin wird deutlich, dass nahezu alle hier Vorgestellten aus dem Geist der jüdisch-christlichen Tradition gehandelt haben, die sich zur Unverfügbarkeit und zum absoluten Wert des menschlichen Lebens bekennt.

Bamberg/Linz *Hanjo Sauer*

FESTSCHRIFT

◆ Woschitz, Karl Matthäus: Homo transcendentalis. Der Mensch in seiner Symbolfähigkeit zwischen Leiden, Dramatik und Hoffnung. Festschrift anlässlich des 80. Geburtstags herausgegeben von Theresia Heimerl unter Mitarbeit von Sarah Lang (Theologie im kulturellen Dialog 33). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2017. (241) Klappbrosch. Euro 25,00 (D, A) / CHF 25,49. ISBN 978-3-7022-3656-4.

Mit Recht verweist die Herausgeberin darauf, dass der Umgang mit der Frage der Transzendenz zum Kernbereich der Religion überhaupt gehört. Über den Geehrten, Karl Matthias Woschitz, zu dessen 80. Geburtstag sie eine Auswahl von vierzehn seiner Aufsätze aus den Jahren 1982–1999 zusammengestellt hat, schreibst sie: „Religion als Ausdrucksform des homo transzendentalis war der innerste Kern seiner Forschungen, war jene Frage, die er Generationen von Studierenden, aber auch Zuhörenden aus allen Lebensbereichen vorgetragen und mitgegeben hat."(7) Weit gespannt ist der Themenhorizont: von den Lebens- und Todesvorstellungen im alten Ägypten, über die Auseinandersetzung des Sokrates mit dem Tod, der Theologie der Passion, dem gnostischen Lehrgebäude Manis bis zu einer Theologie des Festes. „Symbolfähigkeit" ist wohl das treffend gewählte und entscheidende Stichwort im Untertitel. Markant sind die Orte, auf die sich Woschitz bezieht und die den Horizont des

Sakramentenpastoral

Andreas Wollbold
TAUFE – FIRMUNG – EUCHARISTIE – TRAUUNG
Grundfragen und Gestaltung der Sakramentenpastoral

480 S., kart.
ISBN 978-3-7917-3205-3
€ (D) 34,95 / € (A) 36,–
auch als eBook

Sakramente sind Brücken zu Gott. Manchmal scheinen sie wie abgebrochen: schöne Feiern ohne echten Glauben. Kann eine verantwortliche Pastoral zu Taufe, Firmung, Eucharistie und Trauung Menschen, so wie sie sind, neu zu Gott führen?

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. Das Buch will Freude an der Begegnung mit Menschen in entscheidenden Momenten ihres Lebens wecken.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

abendländischen Denkens abstecken: das alte Ägypten, das Athen des Sokrates, das Kleinasien als Entstehungsort der neutestamentlichen Apokalypse und das Persien des Gnostikers Mani, der nicht zuletzt über Augustinus einen beträchtlichen Einfluss auf das christliche Denken ausgeübt hat. Wie ein Leitmotiv dieser Reflexionen liest sich das Ringen um den Sinn des Todes in einem der Pyramidentexte: „Du-bist-zwar-weggegangen, aber-nicht, indem-du-nun-tot-bist. Indem-du-lebst, bist du weggegangen" (21). Hier wurde am Ufer des Nil der großartige Versuch gewagt, den Tod zu überwinden. „Der Tod ist und soll doch nicht sein. Der Tod ist das erste große Mysterium des Menschen: er hat sein Denken vom Sichtbaren zum Unsichtbaren erhoben, vom Vergänglichen zum Unvergänglichen, vom Menschlichen zum Göttlichen." (32) Was hier auf vergleichsweise knappem Raum aus der Sicht eines Exegeten ebenso wie eines Religionswissenschaftlers thematisiert wird, ist klassisches Bildungsgut in bester Auswahl. Höhepunkte der Beiträge sind die gründlichen Forschungen „Das Urdrama des Lichtes. Zum gnostischen Lehrgebäude Manis" (175–198) sowie der inspirierende Beitrag zur Theologie des Festes (223–241).

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Bendel, Rainer (Hg.): Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich – Zwischen Arrangement und Widerstand (Wissenschaftliche Paperbacks 14). Lit Verlag, Berlin–Münster ^{3}2019. (396) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 34,90. ISBN 978-3-643-14468-3.

Vorweg ein vermeintlicher Nachteil: Das Buch liegt dem Rezensenten in der 3. Auflage vor und die Erstauflage geht bereits auf das Jahr 2002 zurück. Macht eine solche Besprechung Sinn? Den Auslöser des Buchs bildete das 1996 erschienene Buch Daniel Goldhagens „Hitlers willige Vollstrecker", das im deutschen Sprachraum heftige Diskussionen auslöste und auch den Katholizismus sehr kritisch thematisierte. Der vorliegende Band setzte sich das Ziel, differenzierter, als Goldhagen es tat, die Frage des „Widerstands" zu stellen. Als dann 2002 Goldhagens nächstes Werk, „Katholische Kirche und der Holocaust", erschien, nahm dies der Verlag zum Anlass, 2003 eine zweite, erweiterte Auflage folgen zu lassen und dazu inzwischen erschienene Publikationen wie z. B. G. Denzlers „Widerstand ist nicht das richtige Wort" und andere neue Erkenntnisse aus der inzwischen erfolgten teilweisen Öffnung der vatikanischen Archive in die Reflexion aufzunehmen. Fast 20 Jahre nach der Erstauflage – Goldhagen ist in weite Ferne gerückt – hat sich in der Zeitgeschichtsforschung eine Reihe neuer Perspektiven eröffnet. Der Widerstandsbegriff wird heute deutlich anders gesehen und neue Forschungen liegen vor, auch wenn diese in der vorliegenden 3. Auflage nicht explizit eingearbeitet wurden.

Das Buch gliedert sich in drei Abschnitte: I. Eine Auswahl aus den Positionen bisheriger deutschsprachiger Forschung: *Christoph Kösters*: Katholische Kirche im nationalsozialistischen Deutschland – Aktuelle Forschungsergebnisse, Kontroversen und Fragen (21–42); *Konrad Repgen*: Judenpogrom, Rassenideologie und katholische Kirche im Jahre 1938 (56–91); *Joachim Köhler*: Der deutsche Katholizismus zwischen Widerspruch zur nationalsozialistischen Ideologie und nationaler Loyalität. II. Etappen der Auseinandersetzung: *Ernst-Wolfgang Böckenförde*: Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung (1961); *Gerhard Besier*: Eugenio Pacelli, die Römisch-Katholische Kirche und das Christentum (1933–1945) in historisch-religiöser Kritik; *Lydia Bendel-Maidl / Rainer Bendel*: Schlaglichter auf den Umgang der deutschen Bischöfe mit der nationalsozialistischen Vergangenheit. III. Theologische Perspektiven: Umgang mit Schuld: *Ottmar Fuchs*: Schuldbewusstsein als praktisch-hermeneutische Kategorie zwischen Geschichte und Verantwortung; *Reinhold Boschki*: „Es gibt keine Lehren von Auschwitz". Elie Wiesels Beitrag zu einer anamnetischen Kultur mit Blick auf die Subjekte der Erinnerung.

Das Resümee: Katholiken und Kirchen standen nicht außerhalb der nationalsozialistisch formierten Gesellschaft, sondern waren Teil von ihr, sowohl als Betroffene als auch als Akteure. Was den Band bis heute auszeichnet, sind die offen präsentierten unterschiedlichen Forschungszugänge durch die Jahrzehnte – von den 1960er-Jahren beginnend (J. Böckenförde) bis 2002 (L. u. R. Bendel). Und es wird deutlich, dass die bestehenden geschichtlichen Konstruktionen und ihre dahinterliegenden Narrative sowohl im historischen Vergleich differieren, sich

aber auch gegenwärtig unter Historiker*innen unterscheiden. Wir werden mit dieser Differenz leben und die nationalsozialistische Historie im Sinne einer „Erinnerungsbeziehung" sowohl mit Opfern als auch Tätern weiter kritisch reflektieren (müssen). Ganz in dem Sinne wie Ottmar Fuchs P. Riceur (313, 314) zitiert: „Das Erbe ist auch ein Bestand an Möglichkeiten. Es ist nicht möglich, ‚Historie zu treiben', ohne zugleich ‚Geschichte zu machen'".

Linz *Helmut Wagner*

◆ 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.

Das 150. Jubiläum des Ersten Vatikanischen Konzils wird, im Gegensatz zu anderen kirchenhistorischen Meilensteinen wie der 500-Jahr-Feier der Reformation oder dem 50. Jubiläum des Zweiten Vatikanischen Konzils, in diesem Jahr von keinen großen Feierlichkeiten, Ausstellungen oder anderen kulturellen Veranstaltungen begleitet werden. Das Konzilsjubiläum scheint kein Anlass zu Freude oder Stolz zu sein. Peter Neuner vertritt in seinem aktuellen Buch *Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert* die These, dass die dogmatischen Entscheidungen sowie die geistige Kultur des Ersten Vatikanischen Konzils massiven Einfluss auf die Päpste des 20. und 21. Jahrhunderts ausgeübt haben und bis heute zahlreiche Diskurse innerhalb der katholischen Kirche prägen.

Neuner nähert sich der Genese der dogmatischen Entscheidungen auf dem Konzil über eine historische Einbettung in die spezifischen politischen und gesellschaftlichen Umstände des 19. Jahrhunderts an. Die Unterdrückung und Verfolgung der katholischen Kirche nach der Französischen Revolution führten zu einer wachsenden Skepsis gegenüber der staatlichen Autorität. Die Kirche bezog zunehmend eine Abwehrhaltung gegenüber den modernen Entwicklungen in Politik, Wirtschaft und Wissenschaft, wobei sich Rom als feste Bastion gegen die stürmischen Umwälzungen des 19. Jahrhunderts verstand. Der Verfasser hebt dabei insbesondere den Anspruch des Papstes auf umfassende Autorität und bedingungslosen Gehorsam der Gläubigen hervor. Die Debatten auf dem Konzil selbst waren geprägt durch die Kommunikationstaktiken einer „kleinen pressure group" (62), welche kritische Gegenstimmen gezielt auszuschalten versuchte. Insgesamt setzten sich die Konzilsdokumente zum Ziel, „Positionen [zu] anathematisier[en], die man als mit dem rechten Glauben unvereinbar erachtete". (62)

In einem zweiten Abschnitt befasst sich der Autor mit dem Versuch des Zweiten Vatikanischen Konzils, einen innerkirchlichen Aufbruch und eine Öffnung auf die Herausforderungen der Zeit zu bewirken. Papst Johannes XXIII. wollte sich keinesfalls von den Glaubenswahrheiten absetzen, die frühere Konzilien beschlossen hatten, doch wollte er diese so präsentieren, „dass sie den Menschen von heute als lebensfördernd und glückbringend aufschein[en]". (110) Der Rezeptionsprozess des Zweiten Vatikanums wurde aber durch die ideologischen Gräben, die seit dem Ersten Vatikanischen Konzil bestanden, erschwert und teilweise unmöglich gemacht. Peter Neuner führt als Beispiele einige Entscheidungen Pauls VI. an, wie die Verteidigung des Klerikalismus in der Zölibats-Debatte oder eine Überstrapazierung der päpstlichen Autorität in Fragen der Sexualität.

Schließlich stellt der Autor auch einen tiefgreifenden Einfluss des Ersten Vatikanischen Konzils auf die Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. fest: Zwar habe sich in den Bereichen der Pastoral und des Gemeindeverständnisses der Aufbruchsgedanke des Zweiten Vatikanums größtenteils durchgesetzt, doch „in den Problemen von Offenbarung und Glaube, sowie in den Papstdogmen wurde in den kirchenoffiziellen Dokumenten die Neubesinnung des II. Vatikanums nur sehr partiell rezipiert". (163) So stellte sich Johannes Paul II. mehrmals über die Kompetenzen der Ortsbischöfe und verfolgte zum Teil eine autoritäre und reaktionäre Politik bei der Besetzung der Bischofsämter. Auch wies er Initiativen zurück, die nach einer Ausweitung der Befugnisse von Laien im kirchlichen Dienst strebten, um den Status des Priesteramtes zu wahren. Papst Benedikt XVI. sprach sich ausdrücklich gegen eine „Diktatur des Relativismus" (191) aus. Für Neuner stand sein gesamtes Pontifikat im Zeichen des Ersten Vatikanums, was sich unter anderem in seinem Bemühen um Einheit mit der Pius-Bruderschaft zeigte.

Abschließend hält Peter Neuner fest, dass bis heute gerade jene Dokumente, die das Ant-

litz der Kirche in der Gegenwart bestimmen sollen, die Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils rezipieren. Deshalb bedürfen die Entscheidungen des Konzils in der gegenwärtigen Theologie einer „*relecture* und einer *re-ception*". (229) Das Zweite Vatikanum habe mit seiner mutigen Öffnung zur Welt von heute die Tür für eine solche *relecture* bereits weit aufgestoßen. Dass sich die „Welt von heute" sowie ihre Herausforderungen und Bedürfnisse seit dem letzten Konzil wiederum stark verändert haben, hebt Neuner hier nicht deutlich genug hervor. Somit lässt sein Vorschlag einer *relecture* und *re-ception* des Ersten Vatikanischen Konzils an Konkretheit angesichts der ganz aktuellen gesellschaftlichen Leitfragen vermissen.

Linz *Marianne Silbergasser*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Geiger, Stefan: Der liturgische Vollzug als personal-liturgischer Erfahrungsraum. Liturgietheologische 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.

Die vorliegende Auseinandersetzung von Stefan Geiger wurde 2018 als liturgiewissenschaftliche Dissertationsschrift an der Universität Augsburg eingereicht. Der Autor beschäftigt sich darin mit der Frage, wie sich Glaube und Liturgie zueinander verhalten. Daraus resultieren Folgefragen bezüglich der Subjekthaftigkeit von Liturgie und der Handlungsträger in diesem liturgischen Gefüge. Um diese Fragen zu beantworten, unternimmt der Autor einen Dreischritt. Im ersten Schritt wird die Dimension von Liturgie als religiös-theologisches Geschehen dargestellt und vor allem anhand der *Liturgical Theology* als erfahrener Vollzug gedeutet (Teil A). Im zweiten Schritt werden personaltheologische Ansätze mit personalem Liturgieverständnis zusammengeführt, um daraus „das eigene Liturgieverständnis des Autors als *personal-liturgischer Erfahrungsraum*" (40) grundzulegen (Teil B). Im letzten Schritt wird das personale Verständnis von Liturgie hin auf die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen wie auch als handelndes Subjekt gedeutet, um damit ein anthropologisch fundiertes und nicht auf die ekklesiale Dimension vergessendes Liturgieverständnis vorstellen zu können (Teil C).

Im Teil A werden verschiedene Ansätze nordamerikanischer Vertreter der Liturgischen Theologie gegenübergestellt, um den Vorrang der Liturgie als gefeierte Theo-logie hervorzustreichen. Die Liturgie ist nicht primär Objekt einer wissenschaftlichen (theologischen) Untersuchung, sondern u. a. Erfahrungs- und Kommunikationsraum der erlösenden Beziehung zwischen Gott und Mensch. Diese Einheit von Theo-logie und Liturgie prägte das Liturgieverständnis der Kirche vor der Konstantinischen Wende. (72) Auf dieses Verständnis gilt es sich wieder zurückzubesinnen. Die Verobjektivierung der Liturgie durch die systematische Sakramententheologie bedarf einer Revision, denn die Liturgie prägt die kirchliche Glaubensgemeinschaft und wird auch von dieser wiederum geprägt. (91) So wie Gott nicht zum Objekt der Glaubensvorstellung gemacht werden darf, so gilt dies auch für die Liturgie, denn Liturgie ist der Selbstvollzug der Kirche als eine Gott-Rede (Theo-logie). Die Liturgie umgreift jedoch die ganzheitliche Erfahrung des Menschen als Geschöpf und Gegenüber Gottes. (146)

Anhand dieses personalen Aspekts von Liturgie leitet der Autor zu Teil B über, in welchem er zwei philosophisch-theologische Definitionen von Person-Sein (Bernhard Welte & Romano Guardini) mit zwei liturgietheologischen Darstellungen der Liturgie als Raum der Gottesbegegnung (Stephan Wahle & Stephan Winter) verbindet. Das vom Autor vorgelegte Liturgieverständnis, das vereinfacht als geschichtlich-vergegenwärtigendes Kommunikationsgeschehen gedeutet werden kann, das vor allem von der Raum-Dimension geprägt ist, welche eine *Liturgische Erfahrung* ermöglicht, die als „fortlaufende[r] Vollzug des Pascha-Mysteriums in der Kirche" (237) samt dem eschatologischen Ausblick verstanden werden kann, betont die leibliche Begegnung des Menschen in der Liturgie mit Gott.

Die Verbindung des anthropologischen Fundaments im Person-Begriff mit dem personalen Liturgieverständnis wird im Teil C zu einer liturgietheologischen Ekklesiologie ausgebaut. Die personale Beschaffenheit des Menschen benötigt und eröffnet zugleich den personal-kommunen Charakter von Kirche als Subjekt der Liturgie. Dabei greift der Autor auf diverse Abhandlungen (u. a. Marie-Dominique

Chenu & Andrea Grillo) zurück, um die von ihm erarbeiteten Thesen zu unterstreichen.

Der Verfasser versteht es, unterschiedliche theologische Ansätze in prägnanter Kürze verständlich darzustellen und miteinander zu verknüpfen. Dabei weist er immer wieder auf die Grenzen der diversen Ansätze hin und macht den Leser / die Leserin auf die vorgenommenen Einschränkungen aufmerksam, welche jedoch notwendig sind, damit eine systematische Abhandlung erfolgen kann. Die größte Leistung dieser Arbeit liegt m. E. darin, dass die zusammengeführten Beiträge harmonisch miteinander ein gelungenes Gesamtbild ergeben und auf diese Weise die am Beginn der Arbeit gestellten Forschungsfragen zu einer Beantwortung kommen, immer aber mit dem Hinweis des Autors, dass er eben im Vorfeld (begründete) Vorauswahlen zu treffen hatte. Manche Redundanz, um welche der Autor weiß und die er auch offen benennt (47), hätte jedoch an gewissen Stellen vermieden werden können, was aber der Qualität der Arbeit keinen Abbruch tut, sondern mitunter lediglich den Lesefluss irritiert.

Linz *Florian Wegscheider*

ÖKUMENE

◆ Hirnsperger, Johann / Wessely, Christian (Hg.): Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Alt-Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (AAGÖ) und Islamische-Schiitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (Schia). Mit Beiträgen aus anderen Religionsgemeinschaften (Theologie im kulturellen Dialog 7d). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2018. (224) Klappbrosch. Euro 23,00 (D, A). ISBN 978-3-7022-3655-7.

Durch den im Tyrolia-Verlag erschienenen, von den katholischen Theologen *Johann Hirnsperger* und *Christian Wessely* herausgegebenen Sammelband findet die Publikationsreihe *Theologie im kulturellen Dialog* der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz als Ergänzungsband 7d ihre Fortsetzung. Ziel des Bandes ist eine Weiterführung der Vorstellung derjenigen Bekenntnisgemeinschaften, welche nach dem österreichischen Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften vom 9. Januar 1998 staatlich eingetragen worden sind. In den vier bisher erschienenen *Teilbänden 7* (2001), *7a* (2002), *7b* (2005) und *7c* (2014) wurden bereits die bis zum Jahr 2012 eingetragenen Bekenntnisgemeinschaften vorgestellt.

Seitdem sind u. a. am 1. März 2013 die *Islamisch-Schiitische Glaubensgemeinschaft in Österreich* (Schia) sowie mit Datum vom 23. August 2013 die *Alt-Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich* (AAGÖ) als weitere religiöse Bekenntnisgemeinschaften staatlich eingetragen worden. Da beide Bekenntnisgemeinschaften bereit waren, „die Verfassung bzw. die Statuten mit den Darstellungen der Glaubenslehre für die Veröffentlichung zur Verfügung zu stellen" (8), war die Herausgabe dieses Teilbandes, welchen die Herausgeber als „ein Forum der Begegnung und des Austausches zwischen den Konfessionen und Religionen" (8) verstehen, ermöglicht.

Inhaltlich ist der Sammelband in drei Hauptteile gegliedert: Hauptteil I widmet sich der Darstellung der AAGÖ, die Schia wird in Hauptteil II in den Blick genommen und im abschließenden Teil III wurden von den Herausgebern *Beiträge aus anderen Religionsgemeinschaften* aus der Feder von zwei Autorinnen und drei Autoren zusammengestellt. Abgerundet wird der Sammelband durch ein knappes *Vorwort* der Herausgeber (7–9), ein *Abkürzungsverzeichnis* (215–v218) sowie ein *Verzeichnis der religiösen Bekenntnisgemeinschaften und der Autorinnen und Autoren* (219).

Hauptteil I besteht aus einem unkommentierten Abdruck der *Statuten der AAGÖ* (13–25) in der Fassung vom 10. September 2012 (Inkrafttreten: 23. August 2013). Trotzdem die Verfassung der AAGÖ bereits publiziert war (vgl. ÖARR 60 [2013], 92 ff.), ist es als große Erleichterung für die religionsrechtliche Beschäftigung mit den Bekenntnisgemeinschaften in Österreich zu bezeichnen, die rechtlichen Grundlagendokumente in den Teilbänden der Reihe *Wege zum Heil?* an einem gemeinsamen Fundort versammelt zu finden. Ergänzt werden die Statuten durch den Abdruck des Textes einer Broschüre aus dem November des Jahres 2014, in welcher die AAGÖ der (wissenschaftlichen) Öffentlichkeit in Form einer „authentischen Selbstdarstellung" (29) ihre Glaubenslehre ausführlich darlegt (27–66).

Der zweite Teil des Sammelbandes wird von *Salem Hassan*, dem Präsidenten der Schia, mit einem knappen Beitrag (69–73) eröffnet, in welchem er einige grundlegende Gedanken

zum Islam in Österreich und den anderen europäischen Ländern skizziert und darlegt, was nach seinem Dafürhalten einer friedlichen Koexistenz der Religionen zuträglich wäre. Daran schließt sich – ohne Kommentierung – ein *Abdruck* der *Verfassung* (75–104) und der *Glaubensgrundlagen* der Schia (105–133) an. Publiziert ist die Fassung vom 15. Juli 2012 (Inkrafttreten: 15. Jänner 2013). Auch die Verfassung und die Glaubensgrundlagen der Schia waren bereits der Fachöffentlichkeit zugänglich gemacht worden (vgl. ÖARR 53 [2006], 148 ff.)

Der dritte Hauptteil des Sammelbandes vereint Beiträge aus dem Bereich zweier verschiedener religiöser Gemeinschaften, der *Freikirchen in Österreich* und der *Katholischen Kirche*, sowie zum allgemeinen konfessionellen Religionsunterricht aller anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften im öffentlichen österreichischen Schulwesen.

Claudia Böckle illustriert in ihrem Beitrag (137–149) unter der Überschrift *Der Dienst der Frau* die Ergebnisse einer von ihr durchgeführten empirischen Untersuchung zu Lehr- und Leitungsaufgaben von Frauen in den staatlich anerkannten *Freikirchen in Österreich*. Gefragt wurde hierbei nach der „Selbstwahrnehmung von Frauen in Verantwortung bezüglich des Dienstes der Frau in der Gemeinde“ (137). Im Ergebnis haben Frauen im freikirchlichen Bereich größere Spielräume in kirchlichen Leitungsämtern als in der katholischen Kirche, traditionelle Rollenbilder scheinen sich – Böckle zufolge – von der Basis der Gemeindeglieder her im freikirchlichen Bereich zu lockern (147). Diese Prozesse, so stellt Böckle fest, geschehen jedoch nicht plötzlich, sondern sind über Jahre hinweg ablaufende Entwicklungen (147).

In einem zweiten Beitrag aus dem Bereich der *Freikirchen in Österreich* setzen sich *Anna Bösch* und *Franz Graf-Stuhlhofer* mit dem theologischen Profil dieser, am 26. August 2013 anerkannten *Kirche* iSe Zusammenschlusses von fünf Bünden, welche bis dato als Bekenntnisgemeinschaften eingetragen waren, auseinander (151–162). Nach einer Übersicht über die Quellen der Glaubensgrundlagen der einzelnen Bünde (151 f.) werden zentrale theologische Grunddaten in einer vergleichenden Zusammenschau geboten. Hierbei stellen Bösch und Graf-Stuhlhofer die Bedeutung Jesu Christi als Dreh- und Angelpunkt der freikirchlichen Theologie (152 f.), den Stellenwert der persönlichen Glaubenserfahrung (153 f.), das zentrale Fundament der Bibel als Grundlage (154–155) sowie das Erfordernis gediegener theologischer Ausbildung (156 f.) dar. Des Weiteren wird der freikirchliche *Kongregationalismus*, iSd Autonomie der einzelnen Ortsgemeinden im Rahmen des jeweiligen Bundes (157 f.), das Bekenntnis zum Ökumenismus und zum missionarischen Auftrag des Christentums (158–160) sowie zum System der kooperierenden Trennung von Kirche und Staat (160–162) in den Blick genommen. In einem knappen Resümee (162) werden einige Vergleiche mit den sog. *Volkskirchen* angestellt, wobei festgestellt wird, dass bei aller Übereinstimmung in Bereichen der Lehre ein fundamentaler Unterschied im Taufverständnis liegt. Die Freikirchen „lehnen die Säuglingstaufe ab und wollen nur bereits an Jesus glaubende Menschen taufen. […] Die Freikirchen schließen ein besonderes Wirken Gottes während der Wassertaufe nicht aus, aber sie verknüpfen kein bestimmtes, quasi sakramentales Wirken Gottes mit dem Taufvorgang.“ (162) In der Überzeugung der Freikirchen ist weniger die Zugehörigkeit zur Glaubensgemeinschaft heilsnotwendig, vielmehr stellt die Jesusbeziehung jedes einzelnen Menschen das entscheidende Momentum der Heilsvermittlung dar.

Dem konfessionellen Religionsunterricht im österreichischen Schulwesen, einem Thema welches alle anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften in ihrem religionsrechtlichen Verhältnis zur Republik Österreich verbindet, widmet sich Franz Hasenhütl in seinem Beitrag mit dem Titel *Der konfessionelle Religionsunterricht in der österreichischen Schule. Ein kurzer Überblick über wichtige Regelungen und Vorgaben für die Praxis* (163–180). Hasenhütl bietet in seinem Aufsatz keine Diskussion der Argumente für und wider den konfessionellen Religionsunterricht, sondern will vielmehr „eine erste Orientierungshilfe für Religionslehrer der verschiedenen Religionsbekenntnisse und auch für in der Schulleitung und Schulverwaltung tätige Personen bieten“ (163 f.). Im ersten Teil seines Aufsatzes geht Hasenhütl knapp auf die rechtliche Legitimierung des Religionsunterrichts in Österreich ein, indem er v. a. auf die verfassungsrechtliche Grundlage der Europäischen Menschenrechtskonvention sowie den vielbemühten ‚Zielparagraphen‘ – den § 2 des Schulorganisationsgesetzes aus dem Jahr 1962 – hinweist. (164–166) Ein kurzer zweiter Abschnitt beschäftigt sich mit der konfessionellen Ausrichtung des Religionsunterrichtssystems

(167 f.) und im ebenso knappen dritten Teil wird auf die Träger des Religionsunterrichts im österreichischen Schulwesen – die derzeit 16 anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften – hingewiesen. (168 f.) Herzstück des Beitrags ist das vierte Teilkapitel, in dessen Rahmen Hasenhütl prägnant, jedoch in allen Punkten anschaulich und ausreichend detailliert – die geltende rechtliche Umsetzung des konfessionellen Religionsunterrichts im öffentlichen österreichischen Schulwesen skizziert. (169–179) In seinen zusammenfassenden Schlussbemerkungen (179 f.) formuliert Hasenhütl, dass der Religionsunterricht der anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften in Zukunft hinsichtlich eines bewussteren und positiveren Beitrags zu den Bildungs- und Erziehungszielen des österreichischen Schulwesens weiterzuentwickeln ist. Hierzu führt er die Notwendigkeit der Auseinandersetzung mit religiös-weltanschaulichen Fragestellungen in der demokratischen wertepluralistischen Gesellschaft an. Dieser Forderung Hasenhütls ist zuzustimmen. Dem (religions-)soziologischen Befund Rechnung tragend, bemühen sich Religionspädagoginnen und -pädagogen vor dem Hintergrund steigender Abmeldezahlen vom konfessionellen Religionsunterricht sowie allgemein rückläufigen Kirchenmitgliederzahlen bereits seit Mitte der 1960er-Jahre bis in die jüngste Zeit um eine Neuausrichtung des Unterrichtsgegenstands, vielfach in Richtung eines dialogorientierten multikulturellen Lernens. In der österreichischen Rechtsordnung sind interreligiöse Kooperationen im Bereich des Religionsunterrichts im öffentlichen Schulwesen derzeit nicht vorgesehen. Verfassung und Einfachgesetzgebung in Österreich gehen von konfessionsgebundenem Religionsunterricht aus, wobei andere Formen einerseits nicht genannt, andererseits aber auch nicht ausgeschlossen werden. In Weiterentwicklung der bestehenden multikonfessionellen Konzepte wären in Österreich Projekte zu entwickeln, in welchen interreligiöse Formen von Religionsunterricht von den Kirchen und Religionsgemeinschaften gemeinsam verantwortet werden. In diese Richtung ist wohl auch Hasenhütls Verweis auf die Stärken des Religionsunterrichts zu interpretieren, wenn er auf die demokratiestabilisierende Funktion von Religionsunterricht im Sinne des sog. *Böckenförde-Theorems* rekurriert. (180)

Im letzten Beitrag des Sammelbandes bietet Johann Hirnsperger einen Überblick über die Grundlinien des Taufrechts der katholischen Kirche des lateinischen Ritus, welches sich maßgeblich in den cc. 849–878 des Codex Iuris Canonici von 1983 findet. (181–213) An ausgewählten Stellen weist Hirnsperger auf die Parallelregelungen des katholischen Ostkirchenrechts hin. Der Beitrag gliedert sich in *theologische Bemerkungen zum Taufsakrament* (182 f.), eine Darstellung der Normierungen zur *Feier der Taufe* (184–191), zum *Spender der Taufe* (191–194), zum *Empfänger des Taufsakraments* (194–205) sowie zu den *Taufpaten* (205–208) und der *Dokumentation der vollzogenen Taufe* (209–211). Zusammenfassende Schlussworte runden den Beitrag ab, der in seiner inhaltlichen Vollständigkeit und Prägnanz als gelungener Überblick über das kanonische Taufrecht zu bezeichnen ist.

Zusammenfassend ist der von Wessely und Hirnsperger herausgegebene Band als wertvolle Ergänzung der in den ersten vier Teilbänden begonnenen Vorstellung derjenigen Bekenntnisgemeinschaften, welche nach dem österreichischen Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften vom 9. Januar 1998 staatlich eingetragen worden sind, zu bezeichnen. Der Band macht bspw. die Verfassungen der AAGÖ und der Schia mit den rechtlichen Grundlagendokumenten der anderen in Österreich registrierten Bekenntnisgemeinschaften der breiten Öffentlichkeit im Rahmen *einer* fachwissenschaftlichen Buchreihe zugänglich und vereint in seinen Beiträgen des dritten Hauptteils einige interessante Einblicke in aktuelle Herausforderungen, denen sich Religionsgemeinschaften in der religiös und weltanschaulich pluralen Gesellschaft Österreichs gegenübergestellt sehen. Dem Band ist eine geneigte LeserInnenschaft zu wünschen!

Salzburg *Andreas E. Graßmann*

RELIGIONSDIALOG

◆ 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.

„Gottes ist der Orient! / Gottes ist der Okzident! / Nord- und südliches Gelände / Ruht im Frie-

den seiner Hände. / Er, der einzige Gerechte, / Will für jedermann das Rechte. / Sei von seinen hundert Namen / Dieser hochgelobet! Amen." Dieses Zitat aus dem West-Östlichen Divan von Johann Wolfgang von Goethe ist für Bischof Mussinghoff Ausgangspunkt, die 99 Namen Allahs aufzulisten und sie in den unterschiedlichen Bedeutungen zu erschließen. Diesem Buch, das mit den Kalligrafien von Shahid Alam geschmückt und illustriert ist, ist anzumerken, welche Freude Bischof Mussinghoff an der Entdeckung des Islam für seine Theologie hat. Ähnlich wie Goethe in seinem West-Östlichen Divan entfaltet Mussinghoff seine Entdeckungen und Erkenntnisse in diesem bibliophilen Band.

Goethe befand sich in einer Schreibkrise, als er im Frühjahr 1814 seine jährliche Badekur im beschaulichen Berka, ganz in der Nähe von Weimar antrat. Die Arbeit an „Wilhelm Meisters Wanderjahre" stagnierte seit zwei Jahren und auch seine lyrische Kreativität war bis auf wenige Ausnahmen am Nullpunkt. Ein Besuch sollte den Wendepunkt bringen: Goethes langjähriger Verleger Johann Friedrich Cotta kam gerade von der Leipziger Buchmesse und brachte seinem ehemaligen Autor am 18. Mai eine Neuerscheinung aus seinem Verlag mit: die zweibändige Gesamtübersetzung des Divan von Mohammed Schemsed-din Hafiz, die der österreichische Orientalist Joseph von Hammer gerade auf den Markt gebracht hatte. Das arabisch-persische Wort „Divan" bedeutet Versammlung, die Versammlung der Gedichte des persischen Dichters Hafiz. Dieser wurde 1315 in Schiras geboren, starb 1390 ebendort. Der Dichter erhielt den Beinamen Hafiz, weil er schon als Kind den Koran auswendig konnte. Noch heute gilt Hafiz im Iran als einer der größten Dichter, seine Verse werden auswendig gelernt, sein Grab wird massenhaft besucht – ganz im Gegenteil zum Mausoleum Khomeinis, das nur von den staatstreuen Iranerinnen und Iranern aufgesucht wird. Goethe war nach der Lektüre dieser Gedichte sofort elektrisiert, der Funke sprang über, er wurde zur Produktivität inspiriert. Die Gedichte wirkten jetzt „desto lebhafter auf mich ein, und ich musste mich dagegen productiv verhalten, weil ich sonst vor der mächtigen Erscheinung nicht hätte bestehen können." Goethe verband im West-Östlichen Divan nicht nur Islam und Christentum, er verknüpfte damit auch die Idee des göttlichen Friedens, dem letztlich alle Religionen dienen sollten.

Bischof Mussinghoff macht deutlich, wie ihm durch die Begegnung mit dem Islam und auf Pilgerreisen dessen Bedeutung aufging und er wollte sich ähnlich wie Goethe „produktiv" zu dieser Entdeckung verhalten. Dieses Buch ist die Frucht davon. Es enthält eine Meditation über die 1. Sure des Koran, um das Verbindende des Glaubens an den einen Gott zu verstehen. Es dokumentiert ferner Predigten und Vorlesungen, in denen die Schönheit des Islam aufleuchtet. Diese Entdeckung verdankt sich der Dissertation von Navid Kermani, der den Begriff der Schönheit und den der Rezitation miteinander verbunden hat. Bischof Mussinghoff bedankt sich bei Prof. Khoury in Münster, der ihm bei seinen Grußbotschaften an die islamischen Gemeinden im Bistum Aachen stets zur Seite stand. Hier zeigt sich wohltuend die Zusammenarbeit von Lehramt und theologischer Wissenschaft. Davon können beide profitieren.

Natürlich ist für Bischof Mussinghoff die Grundlage seiner Überlegungen das Dekret „Nostra aetate" des 2. Vatikanischen Konzils. Dort heißt es in Nr. 3: „Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat." Diese Hochachtung spürt man auch in diesem Buch.

Würzburg *Erich Garhammer*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

◆ Egger, Moni: Dein Reich komme! Das Gebet Jesu verstehen (Kontext Katechese 1). Rex Verlag, Luzern 2018. (144) Klappbrosch. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 28,80. ISBN 978-3-7252-1024-4.

Behelfe zum Vaterunser sind immer gefragt. Der vorliegende Wurf versucht sich dem Gebet in besonderer Weise von den biblischen Horizonttexten und den Bedingungen der realen biblischen Lebenswelt in der Form einer Erzählung zu nähern, um Kindern im Alter von 8–11 Jahren eigene Deutungsmöglichkeiten von Gebetsteilen zu ermöglichen.

In der „Gebrauchsanweisung" (Das Gebet Jesu lehren) werden zunächst die Fassungen in Lk 11,2–4 und Mt 6,9–13 in ihrer Struktur als auch in ihrem Kontext dargestellt und mit einem Exkurs zur Botschaft Jesu als Botschaft für

die jungen Christengemeinschaften in Syrien ergänzt. Dann werden in einem zweiten Schritt die Entwicklung des heutigen Gebets inklusive einer Kurzauslegung (kompakt und essenziell!) vorgestellt. Im Blick ist dabei auch die Frage, ob das Gebet Jesu einfach ein Gebet für Kinder ist (21)? Die Perspektive des Matthäusevangeliums, das Gebet als Mitte der Bergpredigt und als Zusammenfassung der Tora zu verstehen, liegt der weiteren Darstellung zu Grunde. Nach diesen Grundlegungen erfolgt sowohl eine ausführliche Darstellung des didaktischen Konzeptes als auch der (kompetenzorientierten) Bezüge zum schweizerischen Lehrplan für den konfessionellen Religionsunterricht und die Katechese (LeRUKa). Die Grafik auf S. 23 liefert einen Überblick: Die sog. Mirjam-Geschichte gibt als spannende Erzählung aus dem Alltag um das Jahr 30 in Magdala/Galiläa Einblick in die Lebensumstände zur Zeit Jesu. Darin eingebettet sind Bezüge zu zentralen atl./bibl. Texten zur Vorbereitung der Themen des Vaterunsers (Hunger Ex 16; Befreiung und Gottesname Ex 3; Reich Gottes Jes 25; Begegnung mit Jesus Mt 5–7). Durch eine Vertiefung dieser Themen wird ein Verständnis des Vaterunsers vorbereitet und eine Auseinandersetzung mit den existenziellen Themen des (Bitt)Gebets angeboten. Damit soll deutlich werden, dass dieses Gebet kein „Kinderkram" ist, sondern es um das Ganze der menschlichen Existenz geht.

Der Hauptteil des Lehrmittels sind 100 Seiten „Umsetzungsvorschläge" (Am Gebet Jesu lernen). Als Vorspann werden Impulse zur Methode Freies Erzählen geben, um mit der angebotenen Erzählvorlage (online auch eine in schweizer Mundart) entsprechend umzugehen. In 5 Sequenzen unterschiedlicher Länge (Wo Jesus lebte, Gott nährt, Gott befreit, Eine Ahnung vom Gottesreich, Jesus spricht am Berg) werden Erzählelemente vorgestellt, Praxisanregungen zur Vertiefung des Gehörten dargestellt, als auch Erläuterungen sowie Hinweise als Hintergrund für die Lehrperson angeboten (u. a. vom Landwirtschaftsjahr und der Steuerpflicht bis zum Hebr. Gottesnamen und Heilungserzählungen). Viele Materialien (u. a. Liedtexte und Tonaufnahmen) können unter der Verlagsseite mit einem Zugangscode aus dem Buch heruntergeladen werden (mit Liste im Anhang). Die erläuterten Themen sind biblisch so zentral und essenziell, dass indirekt eine kleine Theologie der Bibel geboten wird. Die unzähligen sehr anschaulich gestalteten Materialien (mit zahlreichen Bildern, Karten und Grafiken im s/w bzw. Zweifarbendruck) als auch Erläuterungen sind eine Einführung in die Welt der Bibel. Der äußerst gelungene Erzählvorschlag verbindet ein fundiertes biblisches Fachwissen mit hoher Erzählkunst und bindet auch wichtige Sentenzen in Hebräisch (mit lautmalerischer Umschrift) ein, z. B. die Segensformeln. Der Behelf ist biblisch gründlich durchdacht, didaktisch facettenreich und mit ansprechenden und reichlichen Materialien ausgestattet. Ein wirklich zum Nachdenken über die Tiefe und Kraft des Gebets Jesu anregendes Arrangement!

Linz *Werner Urbanz*

RELIGIONSPHILOSOPHIE

◆ Sureki, Luiz Carlos: Hoffnung und Verheißung. Religionsphilosophische Perspektiven (Innsbrucker Theologische Studien 90). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2018. (260) Pb. Euro 27,00 (D, A) / CHF 27,52. ISBN 978-3-7022-3457-7.

Wer sich die Mühe macht, die gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Diskussionen über Entstehung und Zukunft des Universums zu studieren, wird sich des Gedankens kaum verwehren können, dass die menschliche Existenz auf der Erde angesichts der schieren Größe des Universums ein kosmologisch unbedeutender Faktor ist, der auf lange Sicht keinen Bestand im Universum haben kann und den Gesetzen der Thermodynamik zufolge mit dem uns bekannten Universum nur das Schicksal teilt, sein eigenes Ende in sich zu tragen. Wer sich darüber hinaus der Einsicht nicht verweigert, dass das ökologische System der Erde – unsere Lebensgrundlage – durch die Menschheit an den Rand des Kollaps getrieben worden ist und niemand derzeit mit Sicherheit zu sagen weiß, ob der klimatologische Point-of-No-Return nicht bereits überschritten worden ist, der wird über die kosmologische Unbedeutsamkeit hinaus schmerzhaft an die Fragilität der menschlichen Existenz auf diesem Planeten erinnert. Wer sich schlussendlich nicht nur der kosmologischen Unbedeutsamkeit und der planetarischen Fragilität der menschlichen Existenz bewusst ist, sondern sein Augenmerk auf die eigene Sterblichkeit legt, auf die kurze Spanne der Zeit, die zu leben er hat und mit dem Tode bezahlen wird, der mag sich wundern, ob es überhaupt

Grund zur Hoffnung gibt, dass dem Menschen angesichts seiner fragilen Endlichkeit und seines scheinbar unausweichlichen Todes vollkommene und dauernde Glückseligkeit zuteilwerden kann, oder ob in letzter Analyse Nietzsche zuzustimmen ist, wenn er die Hoffnung als ‚das Übelste der Übel' bezeichnet, weil sie die Qual der Menschen nur verlängere.

Die von Luiz Carlos Sureki verfasste Dissertation *Hoffnung und Verheißung. Religionsphilosophische Perspektiven* ist ein Beitrag zur religionsphilosophischen Debatte über die Stellung des Menschen im Sein als ein zur Hoffnung auf vollkommene Glückseligkeit fähigen Wesen. Zwei Fragen stehen im Zentrum der Reflektionen Surekis: „Wie können Hoffnung und Verheißung zusammenkommen? Und welche Relevanz hat das Thema ‚Hoffnung und Verheißung' für den heutigen Menschen und für die theologische Rede?" (13). Um diese Fragen zu beantworten, unterteilt Sureki seine Untersuchung in drei Teile. Der erste Teil („Hoffnung und Versprechen/Verheißung: phänomenologische und biblische Analyse") analysiert den Begriff der Hoffnung und kommt zu dem Schluss, dass begrifflich zwischen einer Hoffnung im Modus der Subjekt-Objekt Beziehung – Hoffnung im Modus der Extrapolation – und einer Hoffnung im Modus der Subjekt-Subjekt-Beziehung – Hoffnung im Modus der Verheißung – unterschieden werden muss. Während für die Hoffnung im Modus der Subjekt-Objekt-Beziehung „die Zukunft […] die entscheidende Rolle [spielt]" (74), da sie wesentlich auf das Erlangen des erhofften Objektes in einer für metaphysisch und epistemologisch möglich gehaltenen Zukunft ausgerichtet ist, ist für die Hoffnung im Modus der Verheißung strukturell die Gegenwart von größerer Bedeutung als die Zukunft, da das dem menschlichen Subjekt Verheißene nur durch die gegenwärtige Anwesenheit des verheißenden Subjekts verbürgter Hoffnungsgegenstand ist. Basierend auf der Unterscheidung von Hoffnung im Modus der Extrapolation und Hoffnung im Modus der Verheißung untersucht der zweite Teil („Das Von-sich-Weg der Hoffnung") exemplarisch acht religionsphilosophisch bedeutsame Ansätze, welche die Frage nach der Hoffnung als Existential menschlichen Daseins ganz unterschiedlich beantworten: Angefangen beim Buddhismus über Kant, Camus, Bloch, Ebner, Moltmann und Rahner bis hin zur pastoralen Konstitution Gaudium et Spes zeigt Sureki dabei, dass sich die wesentlichen Elemente der jeweiligen Analytik menschlicher Hoffnung mit der im ersten Teil gewonnenen Strukturanalyse einfangen lassen. Der dritte Teil („Hoffnung im Modus der Verheißung") schließlich bündelt die Ergebnisse der ersten beiden Teile, vermittelt interkulturell zentrale Einsichten über den Menschen als Hoffenden und argumentiert, dass eine fundamentalontologisch fundierte Analyse der menschlichen Hoffnung diese nur dann als menschliches Phänomen sui generis in der ganzen Breite ihrer den Menschen auszeichnenden Fülle lichten kann, wenn erkannt wird, dass Hoffnung im Modus der Extrapolation und Hoffnung im Modus der Verheißung notwendigerweise aufeinander verwiesen sind: „Die Hoffnung im Modus der Verheißung bedarf der Hoffnung im Modus der Extrapolation, um realisiert werden zu können. Und diese bedarf jener, um orientiert und motiviert zu werden und zu bleiben" (220). Der Hoffnungsanalyse Surekis zufolge impliziert der gelungene Vollzug der menschlichen Hoffnung daher notwendigerweise nicht nur die vollkommene Glückseligkeit als in der Zukunft zu erhoffendes Objekt, sondern notwendigerweise auch die gegenwärtige Existenz eines diese Hoffnung als Verheißung verbürgenden Subjekts.

Die von Sureki vorgelegte Dissertation ist ein gelungener Beitrag zur fundamentaltheologischen und religionsphilosophischen Analyse menschlicher Hoffnung, die sowohl an kontinentale als auch an analytische Diskurse in Theologie und Philosophie anschlussfähig ist. Die hauptsächliche Schwäche der Arbeit besteht, was aber im Rahmen einer Dissertation kaum zu vermeiden ist, sowohl darin, dass der Leser sich eine noch ausführlichere Analyse der atheistischen Negation der Hoffnung, wie sie beispielsweise im Werk Camus' zu finden ist, gewünscht hätte, als auch eine Analyse der Gründe, die angesichts der Stellung des Menschen im Ganzen des Kosmos für die Plausibilität menschlicher Hoffnungsvollzüge sprechen.

Bochum *Benedikt P. Göcke*

RELIGIONSSOZIOLOGIE

◆ Wetz, Franz Josef: Tot ohne Gott. Eine neue Kultur des Abschieds. Alibri Verlag, Aschaffenburg 2018. (309) Kart. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,39. ISBN 978-3-86569-249-8.

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?

VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

Franz Josef Wetz lehrt an der Pädagogischen Hochschule in Schwäbisch Gmünd Philosophie und ist erklärter Naturalist und Atheist. Doch Wetz rechnet sich nicht zu den unversöhnlichen Religionsverächtern oder den feindseligen Religionshassern, die das proklamierte Ende des Christentums mit Genugtuung als Befreiung und Gewinn feiern. Seit seiner 1994 erschienenen Habilitationsschrift „Lebenswelt und Weltall" zählt er zu den Kritikern der christlichen Tradition, „die zwar im Ende des Christentums einen ungeheuren Verlust erkennen, sich aber das Christentum nicht mehr glaubwürdig anzueignen vermögen" (21 f). Wetz, der neben Philosophie und Germanistik auch Theologie studierte, befasste sich schon in früheren Publikationen mit der Frage, wie sich das Leben bewältigen lässt, wenn eine religiöse Deutung wegfällt.

In vorliegender Monografie setzt sich Wetz nun mit der Endlichkeit menschlichen Daseins auseinander. „Der Tod ist ungeheuerlich, unsere Rückkehr ins Nichts die größte Zumutung ans Leben, mit der sich viele nicht abfinden mögen" (11). Dennoch aber müsse jeder mit seiner Endlichkeit irgendwie fertig werden. „Häufig spielen wir Naturalisten und Atheisten", so Wetz, „den Tod mit rationalen Argumenten herunter" (220). Der Tod werde als natürliches Vorkommnis ohne höheren Aufregungswert bagatellisiert. Dies sieht Wetz nicht so einfach. Gerade für diesseitsorientierte Menschen bedeute das eigene Ende größtmöglichen Verlust. Doch wie mit Altern, Sterben und Tod dann umgehen? „Wie kann dem Gottlosen seine Zustimmung zum eigenen Ende abgerungen werden?" (219)? Gibt es eine „säkulare Kunst des Sterbens" (232)?

Wetz ist in seinen ausführlichen Beschreibungen des Alterungs- und Sterbeprozesses schonungslos. Seine Überlegungen unterlegt er mit vielfältigen Zitaten aus Philosophie, Kunst und vor allem Literatur. Die Krankenhausromane „Das letzte Kapitel" von Knut Hamsun und der „Zauberberg" von Thomas Mann werden von ihm genauso herangezogen wie (um nur wenige Beispiele zu nennen) die Sterberomane „Tod des Iwan Iljitsch" von Leo Tolstoi und „Sterben" von Arthur Schnitzler oder die in den letzten Jahren veröffentlichten Protokolle und Blogs unheilbar Kranker (Henning Mankell, Christoph Schlingensief und Wolfgang Herrndorf).

Wiederholt bezieht sich Wetz auch auf biblische und christliche Vorstellungen. Er zitiert aus den Büchern Jeremia, Ijob und Kohelet und referiert kenntnisreich theologische Positionen. Der Glaube an ein ewiges Leben sei weniger Sache des erkennenden Wissens als des hoffenden Vertrauens, konzediert Wetz. Kosmologie, Evolutionsbiologie und Neurophysiologie kämen an die Auferstehungshoffnung nicht heran, darum sei sie „wissenschaftlich unwiderlegbar" und bleibe „anschlussfähig an die Moderne" (97). Doch Wetz erkennt darin eine Selbstüberschätzung des Menschen, der sich im Weltganzen eine zu große Bedeutung zumesse. Spätestens seit Friedrich Nietzsche sei klar, dass der menschliche Anspruch auf Wichtigkeit eine unerfüllbare Anmaßung darstelle. Wer die Erde von einer fernen Galaxie aus betrachte, werde automatisch des geringen Platzes gewahr, den der Mensch im Weltraum einnehme, und der kurzen Zeit, die er darin verweile. Damit „offenbart der Kosmos unsere Nichtigkeit" (241), und es werde „unmissverständlich deutlich, dass es auf niemanden darin ankommt" (242).

Diese desillusionierende Sicht auf unser Dasein birgt nach Wetz aber zugleich die Möglichkeit einer angemessenen Grundhaltung im Hinblick auf unsere Endlichkeit und unseren Tod, weil sie „eine Zurücknahme überzogener Sinnansprüche" (242) auslöse. Die maßvollen Tröstungen der säkularen Sterbekunst haben im „Bewusstsein der eigenen Unerheblichkeit ihren Rückhalt" (ebd.). Wer ein „adäquates Selbstverständnis" besitze und die eigene Geringfügigkeit verinnerlicht habe, dem werde es „leichter fallen, das Unausweichliche gelassen zu meistern, weil er über die hierfür notwendige Bescheidenheit verfügt" (271). In Anbetracht des Todes bedeute Humanität hauptsächlich so viel wie „milde Resignation" (278). Die meisten Konflikte im Zusammenhang mit Sterben und Tod ließen sich aber auch damit nicht lösen, sondern allenfalls schlichten: „Man arrangiert sich irgendwie" (279). Besonnenes Scheitern, so der Schlussgedanke von Wetz, gehöre zur Eigenheit gelungener Menschlichkeit.

Wetz versteht seine Publikation nicht als systematische philosophische Abhandlung, sondern als „Aufklärungs- und Trostschrift mit hoher lebenspraktischer Relevanz" (Umschlagstext). In diesem Sinne werden im Verlauf des Buches zahlreiche Ratschläge gegeben, etwa zum Umgang mit Sterbenden. Eine kleine Auswahl: „Am Ende zählt, was lindert und sich schön anfühlt" (167), „Man sollte nicht immer allem widersprechen, was falsch ist" (202),

„Manchmal ist es dem Leben förderlicher, die Augen vor der Wahrheit zu verschließen, als ihr offen in die Augen zu blicken“ (207), „Wenn die Tragödie beginnt, darf Komödie gespielt werden“ (209), „Es ist erlaubt, sich bittere Wahrheiten schönzureden“ (210), durch entsprechende euphorisierende Mittel „in gute Laune versetzt, sollte jeder am Schluss noch einmal Urlaub von seinen Nöten nehmen dürfen“ (239) etc. Wetz nimmt dabei immer wieder auch Bezug auf zum Teil ähnlich lautende Empfehlungen stoischer und epikureischer Philosophen.

Was bleibt nach der Lektüre? „Wozu das Ganze, wenn am Ende nur ein paar Schaufeln Erde auf uns warten?“ (175), fragt Wetz selbst. Nach Voltaire – Wetz verweist darauf (273) – hat der Himmel uns zum Gegengewicht gegen die vielen Mühseligkeiten des Lebens zwei Dinge gegeben: die Hoffnung und den Schlaf. Die Hoffnung schätzt Wetz nicht, sie ist ihm „die vornehmste Form des Selbstbetrugs, die Tarnkappe der Angst“ (211). Wetz' Buch ist nicht nur schonungslos ehrlich und ganz erfreulich illusionslos, sondern auch deprimierend hoffnungslos. Das Buch ist sehr verständlich geschrieben, enthält eine Fülle von Impulsen zum Nach- und Weiterdenken und ist inspirierend gerade auch dort, wo man dem Autor nicht folgen kann.

Schwäbisch Gmünd *Andreas Benk*

SOZIALETHIK

◆ Schroeder, Wolfgang: Konfessionelle Wohlfahrtsverbände im Umbruch. Fortführung des deutschen Sonderwegs durch vorsorgende Sozialpolitik? (Studien der Bonner Akademie für Forschung und Lehre praktischer Politik). Springer VS Verlag, Wiesbaden 2017. (213) Pb. Euro 49,99 (D) / Euro 51,39 (A) / CHF 51,50. ISBN 978-3-658-16298-6.

Der Politikwissenschaftler Wolfgang Schroeder geht in seiner instruktiven Studie zu den sich verändernden konfessionellen Wohlfahrtsverbänden von dem wissenschaftlich unstrittigen Befund aus, dass der deutsche Wohlfahrtspluralismus mit der starken Stellung der beiden christlichen Wohlfahrts- bzw. Weltanschauungsverbände als „deutscher Sonderweg“ zu bezeichnen ist. Zwei der sechs Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland – der Deutsche Caritasverband und die Diakonie Deutschland – verstehen sich explizit als glaubensgemeinschaftliche Akteure im Rahmen der Freien Wohlfahrtspflege (hinzu kommt eigentlich noch die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland).

Der von Schroeder knapp nachgezeichnete deutsche Sonderweg hat einerseits zur Expansion der konfessionellen Wohlfahrtsverbände geführt, andererseits müssen diese sich angesichts des Strukturwandels des Wohlfahrtskorporatismus gegenwärtig neu positionieren, was ihnen laut Schroeder im Modus einer traditionsgestützten Modernisierung durchaus gelingt. Kern des Strukturwandels des deutschen Wohlfahrtskorporatismus ist für Schroeder die Liberalisierung des Sozial- und Pflegemarktes und die damit einhergehende „Umstellung vom Prinzip der Kostendeckung zu standardisierten Modellen der Leistungsbewertung und anteiligen Erstattung“ (35). Damit sei ein Paradigmenwechsel vollzogen worden: „Mit der 1995 entwickelten Pflegereform wird die privilegierte Position der Wohlfahrtsverbände formal aufgehoben.“ (17)

Schroeder interessiert sich nun dafür (vgl. die Einleitung, 1–9), inwieweit dieser Paradigmenwechsel zu organisatorischen, programmatischen und alltagspraktischen Veränderungen in der Arbeit der konfessionellen Wohlfahrtverbände geführt hat. Außerdem fragt er, ob und wie sich die Programmatik einer vorsorgenden und befähigenden Sozialpolitik niedergeschlagen hat und wie sich die Stellung der konfessionellen Wohlfahrtsverbände im Sozialstaat und ihr Verhältnis zu den Kirchen verändert haben. Dabei will und kann Schroeder aufgrund fehlender empirischer Daten keine „präzise Analyse der verbandsinternen Umsetzungsstrategien“ (7) geben, gibt aber insgesamt einen überaus facettenreichen Überblick. So zeichnet er knapp einige Forschungslinien der sozialwissenschaftlichen Wohlfahrtsstaatsforschung auf (Kapitel 2, 11–16), um sich dann dem Konzept bzw. der Programmatik der vorsorgenden Sozialpolitik zu nähern (Kapitel 3, 17–25). Auf diesen Ausführungen aufruhend geht Schroeder dann (Kapitel 4, 27–49) auf die Spezifika des „deutschen Sonderweges“ ein und nimmt eine sehr interessante „statistische Vermessung der Wohlfahrtsverbände“ vor. Das fünfte Kapitel bietet dann „Fallstudien“ (51–103), mit deren Hilfe der Anspruch der Studie eingelöst werden soll, die organisatorischen,

programmatischen und alltagspraktischen Veränderungen in der Arbeit von Caritas und Diakonie nachzuzeichnen. Schroeder geht hierbei jeweils auf organisatorische und betriebsstrukturelle Reformprozesse ein, das Selbstverständnis und die Programmatik der konfessionellen Wohlfahrtsverbände werden nachgezeichnet und außerdem fokussiert Schroeder deren operative Perspektive. Die alltagspraktischen Veränderungen werden hierbei aber kaum eingefangen.

Diese fünf Kapitel werden mit einem Fazit beschlossen, das in Form von neun Thesen formuliert ist (Kapitel 6, 105–113). Am Ende seiner Ausführungen legt sich Schroeder fest: „Trotz europäischer Restriktionen, staatlicher Kontroll- und Steuerungspolitik sowie einer Entprivilegierung haben die Wohlfahrtsverbände in Deutschland jedoch gute Chancen, weiterhin als starker Player im Bereich der sozialen Daseinsvorsorge aktiv zu sein. Dafür spricht auch, dass die konfessionellen Wohlfahrtsverbände trotz der ihnen auferlegten strukturellen Veränderungen nicht nur an eigenen etablierten Konzepten festhalten, sondern auch neue Ansätze aufnehmen, um ihre sozialen Angebote den veränderten Lebenslagen anzupassen." (113)

Im materialreichen siebten Kapitel (115–200) werden die sechs Experteninterviews präsentiert, die Schroeder im April und Juli 2016 geführt hat. Vier Wissenschaftler und zwei Praktikerinnen (Ulrike Kostka und Maria Loheide) kommen zu Wort. Unklar bleibt, warum die von Schroeder geführten qualitativen Experteninterviews tatsächlich eine überaus wichtige erkenntnisgenerierende Quelle sein sollen. Zwar zählen diese zu den in der empirischen Sozialforschung häufig eingesetzten Verfahren, weil mit ihrer Hilfe Informationen generiert werden, die ausschließlich von einem ausgewählten Personenkreis zur Verfügung gestellt werden können. Allerdings greift Schroeder unabhängig von den Interviews auf verschiedene thematisch einschlägige Publikationen der Wissenschaftler zurück (im Falle von Karl-Heinz Boeßenecker und Karl Gabriel) bzw. hätte auf diese zurückgreifen können (im Falle von Johannes Eurich und Matthias Möhring-Hesse). Vermutlich wäre es zielführender gewesen, das Augenmerk stärker auf die Praktikerinnen und Praktiker aus Caritas und Diakonie zu richten.

Gerahmt werden diese sieben Kapitel von dem vorangestellten Inhalts-, Abkürzungs- sowie Tabellen- und Abbildungsverzeichnis und dem die Studie abschließenden Literaturverzeichnis (201–213).

Der Verdienst von Schroeders Studie ist es, eine gelungene Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte des „deutschen Sonderwegs" vorzunehmen und zudem einen Einblick in die gegenwärtigen Transformationsprozesse der konfessionellen Wohlfahrtsverbände zu geben.

Berlin *Axel Bohmeyer*

SPIRITUALITÄT

◆ Caloun, Elisabeth / Habringer-Hagleitner, Silvia (Hg.): Spiritualitätsbildung in Theorie und Praxis. Ein Handbuch. Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2017. (319) Pb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,80 (A) / CHF 34,80. ISBN 978-3-17-033371-0.

Spiritualität verstehen die Herausgeberinnen als „Bewusstheit um einen tragenden Grund und eine allumfassende Verbundenheit, die leben lässt […] Für uns beide ist Spiritualität jene einfache, den Alltag durchdringende Kraftquelle, die uns Lebenslust und Leichtigkeit einerseits, eine realistische Annahme von Schwierigkeiten und Dunklem andererseits ermöglicht. Spirituelle Intelligenz kann zu einem Leben in Fülle führen, das ‚mehr als alles' bietet und an den Tatsachen der Welt nicht verzweifeln lässt. Diese Überzeugung motiviert uns, uns in der Arbeit an der Hochschule, in Lehre und Forschung für spirituelle Bildung von Kindern und Jugendlichen einzusetzen." (Vorwort)

In der Einführung verweisen die Herausgeberinnen auf den Bedeutungsverlust von institutionalisierten Religionen und deren tradierten Formen von Frömmigkeit sowie den Boom der Spiritualität. (13) Psychologie und Medizin beziehen Spiritualität in Heilungs- und Bewältigungsprozesse ein. Seit der Jahrtausendwende entwickelt sich im angloamerikanischen Raum die Bewegung „Children's spirituality", während es in der Religionspädagogik kaum Veröffentlichungen zur Spiritualitätsbildung gibt.

„Als Herausgeberinnen verstehen wir den Spiritualitätsbegriff als einen transreligiösen Begriff, der religiöse Traditionen miteinbeziehen und sichtbar machen kann, der aber auch Menschen anspricht, welche sich auf keine bestimmte religiöse Tradition beziehen und sich dennoch als spirituelle Menschen verstehen.

[…] Grundlage für dieses Buch ist eine Spiritualität der Liebe zur Weltwirklichkeit, die sich in konkretem solidarischen Handeln ausdrückt – auch über Religions- und Weltanschauungsgrenzen hinweg. Insofern versteht sich dieses Buch auch als Beitrag zum Projekt einer globalen Spiritualität […]. Liebevolle Achtsamkeit und beherztes Handeln sind wesentliche Aspekte einer solchen Spiritualität." (13 f.)

Das Handbuch will für Studium und Praxis in verschiedenen (religions-)pädagogischen Handlungsfeldern Unterstützung bieten und bei der „Entwicklung einer theoriegeleiteten Spiritualitätsbildungspraxis hilfreich sein." (14 f.)

Die meisten Beiträge weisen jeweils einen Theorie- und Praxisbezug auf. Nach der Erörterung gesellschaftlicher Rahmenbedingungen werden Aspekte der Entwicklungspsychologie und Bildungswissenschaften aufgegriffen. Christlich-theologische Begründungen von Spiritualitätsbildung werden vorgestellt: eine jesuanisch-christologische, eine sozialethische und eine bibeltheologische. Der Praxisteil wendet sich folgenden Handlungsfeldern zu: frühe Kindheit (Familie und Kindergarten), Religions-, Geschichts- und Deutschunterricht, Schulseelsorge, Initiationsrituale, Trauerbegleitung und Hochschuldidaktik.

Die Beiträge sind von Achtsamkeit für die spirituellen Bedürfnisse der Kinder und Jugendlichen geprägt, die durch Spiritualitätsbildung auch ihre eigene Lebensgeschichte reflektieren können und ein Interesse an der Welt entwickeln. Die allesamt gut lesbaren Beiträge regen die eigene Auseinandersetzung mit dem Spiritualitätsbegriff an. Die vielen Praxisbeispiele zeigen die Umsetzbarkeit von Spiritualitätsbildung vor allem im schulischen Kontext über das ganze Schulleben von Kindern und Jugendlichen hinweg auf und motivieren zu eigenen Umsetzungsversuchen.

Ein hilfreiches Handbuch für Lehrende und Studierende!

Salzburg *Silvia Arzt*

◆ Möde, Erich (Hg.): Spiritualität. Neue Ansätze im Licht der Philosophie und Theologie des Nikolaus von Kues (Eichstätter Studien – Neue Folge 78). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (253) Pb. Euro 34,95 (D) / Euro 36.00 (A) / CHF 35,63. ISBN 978-3-7917-2920-6.

Zurückgehend auf eine Fachtagung der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, die im Mai 2016 stattfand, werden 15 Beiträge zur Spiritualität des Nikolaus von Kues (1401–1464) publiziert. Sie sind in drei Themenbereiche untergliedert: 1. Cusanus als Impulsgeber für eine Theologie und Philosophie der Spiritualität (17–91), 2. Cusanus als universeller Denker spiritueller Theologie (93–172) und 3. Neuansätze cusanischen Denkens für eine praxisnahe christliche Spiritualität (173–249). Jedem Themenbereich ist jeweils eine kurze Einführung vorangestellt. Es fällt auf, dass unter den Autoren und Autorinnen erfreulicherweise die Nachwuchsgeneration gut vertreten ist. Wie die Spiritualität des Nikolaus von Kues durch und durch mit der Sinnlichkeit des Menschen verflochten ist, wird aus dem Wort deutlich: „In einem guten Wein erfahren wir viel an Geistigkeit (*spiritualitas*): im besten (Wein), der vom besten und wahren Weinstock kommt, ist eine so große Geistigkeit, dass sie nicht größer sein kann." (20) Der Cusaner konnte die Freuden des Lebens genießen. Mit Recht wird festgestellt, dass er für sein Leben gern auf die Jagd ging und gutes Essen und Trinken schätzte. Daneben aber widmete er sich leidenschaftlich der Philosophie und entwarf ein originelles Konzept der Verbindung von Glauben und Wissen. (124) Nach ihm setzt das Wissen den Glauben voraus: „Für jeden nämlich, der aufsteigen will zur Wissenschaft (*ad doctrinam*), ist es notwendig, sie zu glauben. Ohne sie ist ein Aufstieg unmöglich. Jesaja sagt ja: ‚Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht verstehen.' (Nisi crediteritis, non intelligetis)." (31) Die Funktion der Vernunftanstrengung aber liegt nach dem Cusaner darin, dass mittels der „docta ignorantia" (so der Titel seines Hauptwerkes) der Glaube „wahrer erfasst" werden könne. (32) Die menschliche Erkenntnis ist nach ihm von einer nie restlos zu eliminierenden Unschärfe geprägt. (41) Besonders beeindruckend im Hinblick auf seine Zeit und seine Gesellschaft ist die Toleranz des Cusaners im Hinblick auf Kult und Lehre anderer Religionsgemeinschaften. Nikolaus von Kues sagt: „Wo keine Gemeinsamkeiten in der Form festgestellt werden können, sollen die Religionsgemeinschaften, wenn nur Glaube und friedlicher Konsens gewahrt bleiben, bei ihren frommen Bräuchen und Riten bleiben." (61) Angesichts dieser Weite des Denkens erschreckt die grausame und blutige Intoleranz, in die Europa zur Zeit des Konfessionalismus, ins-

besondere im Dreißigjährigen Krieg, verfiel. So kommt der Schrift „Vom Frieden zwischen den Religionen / De pace fidei“ von 1453 programmatische Bedeutung zu. In der Spiritualität läuft für Cusanus in seiner Suche nach dem Wahren und dem Guten alles auf den „amor dei“ hinaus, der insbesondere auch in seiner ästhetischen Bedeutung gesehen werden muss: „Alles, was geschieht, geschieht wegen des Guten und Schönen, nach diesem schaut alles hin, von ihm, um seinetwillen und durch es wird alles bewegt und zusammengehalten.“ (87) Die Spiritualität des Cusaners charakterisiert Manfred Gerwing in seinem ausgezeichneten Beitrag: „Mystische Theologie ist für Nikolaus von Kues Theologie der Pluralität, des Endlichen, Konkreten und unscheinbar Kleinen.“ Alle Beiträge dieses Bandes fokussieren mehr oder weniger auf neue Impulse für Theologie und Spiritualität, die zweifelsohne zu finden sind. Kritisch sei noch die Frage angefügt, ob es manchmal wirklich einer so elaborierten Sprache bedarf, wenn etwa Spiritualität charakterisiert wird „als der transformative Praxiszeitraum des Spannungsfeldes von Transzendenz und Immanenz als lebensformausprägendes Absolutheitsverhältnis“. (80) Es besteht hier die Gefahr, dass sich die theologische Sprache der Anschlussfähigkeit beraubt. Nikolaus von Kues hat einfacher und klarer formuliert. Doch ungeachtet dieser Randbemerkung gilt es mit allem Respekt zur Kenntnis zu nehmen, dass mit diesem Sammelband ein exzellenter Beitrag sowohl zur Cusanusforschung als auch zur aktuellen spirituellen Vertiefung vorgelegt wird.

Bamberg/Linz *Hanjo Sauer*

◆ Schipperges, Heinrich: Die Welt des Herzens. Sinnbild, Organ, Mitte des Menschen (topos taschenbücher 1050). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (160) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 10,44. ISBN 978-3-8367-1050-3.

Man könnte dem kleinen, aber feinen Opus über die Welt des Herzens ein Wort von Hildegard von Bingen voranstellen: „Das Herz des Menschen schließt die Vernunft in sich ein und ordnet jenes tönende Wort, ehe es laut wird.“ (20) Über Hildegard von Bingen hat der Verfasser eine Dissertation geschrieben. So bleiben sie und ihr Denken allgegenwärtig. Doch nicht nur sie, sondern eine beeindruckende Versammlung von Autorinnen und Autoren, mit denen der Verfasser vertraut ist. So wird das Thema schon in der „Einstimmung“ (7–31) durch ein veritables Feuerwerk ausgeleuchtet und in Szene gesetzt. Auch Heloise, die Geliebte des Scholastikers Abaelard wird zitiert, wenn sie 1135 in einem Liebesbrief schreibt: „Auf ein Wort von dir habe ich mit dem Gewand auch das Herz dahingegeben … um dir zu beweisen, dass du der alleinige Herr über Leib und Seele für mich bist.“ (23) Natürlich darf in diesem gelehrten Reigen auch Goethe nicht fehlen, der das Herz „den jüngsten, mannigfaltigsten, beweglichsten, veränderlichsten, erschütterlichsten Teil der Schöpfung“ nennt (26). Beeindruckend ist die Kompetenz des Verfassers als Facharzt für Neurologie und Psychologie sowie als Hochschullehrer für Medizingeschichte und Medizintheorie. Er behandelt sein Thema interdisziplinär, indem er es aus unterschiedlichen fachlichen Perspektiven in den Blick nimmt. Nicht nur als dinghaftes Organ, mit dessen Komplexität sich die Schulmedizin befasst, sondern auch als Sinnbild, wie der Untertitel ankündigt, und als Mitte des Menschen. So sind die Fakten ein Grund zum Staunen. Wenn etwa berichtet wird, dass das Herz eines Menschen im Lauf eines siebzigjährigen Lebens etwa drei Milliarden Schläge ausführt: eine unvorstellbare Zahl und eine unvorstellbare Leistung! Auch in der Bibel wird das Herz als die Mitte des Menschen angesehen, die darüber hinaus zur Mitte der Welt überhaupt wird: zum Schoß der Erde (Ps 46,3), zum Grund des Meeres (Ex 15,8) und zum Zentrum des Himmels (Dt 4,11). Welch großartige semantische Bandbreite die Rede über das Herz eröffnet, macht der Verfasser an einigen Beispielen deutlich. So kennt die deutsche Sprache die Begriffe „Herzensergießung, Herzfrömmigkeit, Herzgedanke, Herzgespiele, Herzgespräch“ (13) und dem Herzen wird eine Fülle von Tätigkeiten zugeschrieben. Das Herz „singt, lacht, jubelt, weint, erwacht, erblüht, klagt, bebt, zerspringt, blutet, schmachtet, bricht“ (80). Der Verfasser ist unerwartet im Jahr 2003 im Alter von 85 Jahren verstorben. Sein Text über die Welt des Herzens ist ein wunderbares Vermächtnis. Der Verlag wäre freilich gut beraten gewesen, in einem kurzen editorischen Vorwort auf die zeitliche Differenz aufmerksam zu machen. So liest man, dass der Heidelberger Sozialmediziner „kürzlich“ einen Vortrag über Herzkrankheiten gehalten habe (89). Tatsächlich fand der Vortrag bereits im Jahr 1987 statt. Das Literatur-

verzeichnis, das sich wie eine höchst exklusive kleine Bibliothek liest, bricht im Jahr 1989 ab. Es sollte ergänzt werden. Doch ungeachtet dieser kleinen Ungereimtheiten wird man kaum so anregende Gedanken über das Herz des Menschen in einem so bescheiden aufgemachten Büchlein (noch dazu bei einem äußerst bescheidenen Preis!) finden können.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

THEOLOGIE

◆ Eiesland, Nancy L.: Der behinderte Gott. Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung. Übersetzt und eingeleitet von Werner Schüßler. Echter Verlag, Würzburg 2018. (176) Kart. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,19. ISBN 978-3-429-04427-5.

Der behinderte Gott – ein gewagter Titel, den Nancy Eiesland gewählt hat, um ihre Befreiungstheologie der Behinderung zu erörtern. „Ich sah Gott in einem mundgesteuerten Elektrorollstuhl" (111), diese Erkenntnis wurde für die Theologin zur Triebfeder für ihre Auseinandersetzung mit Glaube und Behinderung. Ausgehend von Erfahrungen von Frauen mit Körperbehinderungen und ihren persönlichen zeigt sie die Diskrepanz, wie sich diese Menschen selbst sehen und wie sie gesehen werden. Ihr ist bewusst, dass nicht alle Erfahrungen für alle Menschen mit Behinderung repräsentativ sind. Sie merkt aber an, dass Menschen unterschiedlicher Behinderungen ähnliche Probleme der Stigmatisierung und gesellschaftlichen Ausgrenzung erfahren und dies auch in kirchlichen Gemeinschaften erleben.

Nach einem geschichtlichen Abriss der Behindertenrechtsbewegung in den USA veranschaulicht sie an drei Motiven – der Verbindung von Sünde und Behinderung, dem tugendhaften Leiden und der ausgrenzenden Wohltätigkeit – die theologischen Hürden, auf die Menschen mit Behinderung stoßen, wenn sie Inklusion und Gerechtigkeit innerhalb der christlichen Gemeinschaft suchen. Für sie ist diese Theologie behindernd, nicht befreiend. In der Befreiungstheologie der Behinderung sieht sie daher den befreienden Weg für Menschen mit Behinderung, aber auch für die Kirche.

Im auferstandenen Jesus Christus mit seinen Wunden an Händen und Füßen und der verborgenen Seitenwunde erkennt sie den behinderten Gott. Erst durch die Auferstehung verstanden die Jünger die Person Jesu als jene, die er wirklich war. Für sie ist klar, dass das volle Menschsein mit der Erfahrung von Behinderung völlig in Einklang steht. Der behinderte Mensch ist mit seinem Körper Ebenbild Gottes. Gott wird sichtbar in den Körpern, wo man es am wenigsten erwartet, es ist die Erfahrung des Christus „von unten". Das Symbol des behinderten Gottes beseitigt für sie die einseitige Ausrichtung auf körperlich gesunde Menschen.

„Auferstehung heißt nicht die Verneinung oder Auflösung unserer behinderten Körper mit der Hoffnung auf vollkommene Ebenbilder, unangetastet von körperlicher Behinderung; vielmehr eröffnet die Auferstehung Christi die Hoffnung, dass unsere unkonventionellen und zuweilen schwierigen Körper vollständig an der Gottebenbildlichkeit teilhaben und dass Gott, dessen Wesen die Liebe ist und der auf der Seite von Gerechtigkeit und Solidarität steht, durch unsere Erfahrung berührt wird." (135)

Eiesland beklagt, dass Kirchenfunktionäre zwar die spirituelle Berufung von Menschen mit Behinderung bejahen, aber sie im Pfarrberuf keinen Platz hätten.

Hier fordert sie ein Umdenken, eine Umkehr. „Die Kirche verarmt ohne unsere Gegenwart!" (145), ist Eiesland überzeugt. „Wir, die wir mittels der Eucharistie über Jesus Christus, den behinderten Gott, nachdenken, erkennen in uns das Ebenbild Gottes. Wir sehen in Christus die Bejahung unkonventioneller Körper." (146)

Eiesland beklagt, dass bei Gebeten um Heilung erwartet wird, dass die Person mit Behinderung in eine Person ohne Behinderung verwandelt wird; das verursacht Leid und Ausgrenzung von der Kirche. Sie fordert, dass die Kirche die Gegenwart Gottes im Menschen mit Behinderung wahrnimmt und erkennt, dass sie nur so Leib Christi ist (vgl. 1 Kor 12,17). Sie hinterfragt auch die Praxis des Kommunionempfangs, weil hier die Menschen mit Behinderung oft ausgegrenzt werden. Anstatt sich zu fragen, wie sie einbezogen werden könnten, sollte man überlegen, wie sich die Kirchengemeinde verändern muss.

Für den Übersetzer Werner Schüßler, Vater einer erwachsenen Tochter, die das Down Syndrom hat, ist „Der behinderte Gott" ein Buch, das „unter die Haut" geht. Die theologischen Ansätze von Eiesland haben auch mich heraus-

gefordert, ihre Gedanken mich tief berührt und zu einem Umdenken hin zur Befreiungstheologie der Behinderung ermutigt.
Wien *Renate Trauner*

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

Der Band versammelt neun Beiträge eines Projektes der Deutschen Forschungsgemeinschaft mit dem Thema: „Katholische Schriftstellerinnen als Produkte und Produzentinnen ‚katholischer Weiblichkeit'?". Die eröffneten Perspektiven sind nicht zuletzt deswegen interessant, weil sie abseits des Mainstreams der historischen Forschung liegen. Wer befasst sich schon mit den Werken von Enrica von Handel-Mazzeti (1871–1955), Gerta Krabbel (1881–1968), Annette Kolb (1870–1967) oder Mechthilde Lichnowsky (1879–1958). Am ehesten noch ist Marieluise Fleißer (1901–1974) rezipiert worden. Der Fokus des Dokumentationsbandes ist denkbar breit angelegt: von der Erstellung einer Datenbank, wie sie in der empirischen Forschung Gebrauch findet, bis zur Darstellung von Buchdeckeln und der Vertonung von Texten der „katholischen Schriftstellerinnen". Mit diesem breiten Fokus ist leider auch eine gewisse Beliebigkeit verbunden, so dass die Beiträge kaum aufeinander verweisen, sondern je für sich isoliert stehen. In der Einleitung resümiert der Herausgeber: „Die beeindruckende Diversität der Lebensläufe katholischer Schriftstellerinnen im Untersuchungszeitraum (von 1908–1962) im Zusammenspiel mit der Analyse der Gestaltung weiblicher Figuren in den Prosawerken der Referenzgruppe lässt eine wesentlich größere Pluralität im Katholizismus bereits der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vermuten als bislang in der Forschung angenommen." (8) Von besonderem Interesse erweist sich aus der gegenwärtigen Perspektive die Genderfrage, weil sie eine der Schlüsselfragen zur Verortung der kirchlichen Identität in der Gegenwart ist. Dazu der Herausgeber: „Die formelhafte Umschreibung, Mann und Frau seien ‚gleichwertig, aber verschieden', setzt eine schöpfungsmäßige Zweigeschlechtlichkeit und Komplementarität weitgehend unreflektiert voraus. Dadurch wird jedoch ein theologisches Konzept naturalisiert und Heterosexualität als (natürliche) Norm bestimmt." (10) Mit anderen Worten: man erspart sich die Mühe, das theologische Konzept unter geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen zu legitimieren. Am interessantesten lesen sich die Beiträge zur Literaturgeschichte des Erfurter Forschungsprojekts. Bereits 1898 fällte Carl Muth, Gründer und Herausgeber der Monatsschrift „Hochland", das niederschmetternde Verdikt: „Die bei weitem überwiegende Zahl der alljährlich erscheinenden Romane und Novellen hat mit der Kunst und im besonderen mit der Poesie so gut wie nichts zu tun." (104, Anm. 1) Was sich innovativ von der Massenproduktion abhob, die insbesondere im 19. Jahrhundert die soziale Wirklichkeit (Industrialisierung, Frauenbewegung, Proletarisierung) nahezu völlig aussparte, hatte innerkatholisch mit Zensur und Indizierung zu kämpfen. Die Ghettobildung in einem kirchlichen Milieu, die sich insbesondere in der Klostererziehung deutlich machte, hinterließ ihre Spuren, wie die 84-jährige Annette Kolb testierte: „Gewisse Schäden, die wir aus jener Zeit davontrugen, hafteten uns fürs Leben an." (161) Das Verdienst des Erfurter Forschungsprojekts liegt nicht zuletzt darin, diese Schäden mit einem interdisziplinär geschulten Instrumentar in den Blick zu nehmen, um mit ihnen sachgerecht therapeutisch umgehen zu können.
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

Bär, Martina: Urbane Logik und Theo-Logik. Gottesrede in (post-)modernen Stadtgesellschaften. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. (400) Kart. Euro 65,00 (D) / Euro 66,90 (A) / CHF 88,00. ISBN 978-3-451-38974-0.

BIBELWISSENSCHAFT

Janssen, Heinz: „… es geschah wegen des Zornes JHWHs". Studien zu Ursprung und Rezeption der unbedingten Unheilsprophetie im Jeremiabuch (Beiträge zum Verstehen der Bibel 41). Lit Verlag, Münster 2020. (383, 2 farb. Abb.) Pb. Euro 49,90 (D) / Euro 51,30 (A) / CHF 67,90. ISBN 978-3-643-14484-3.

ETHIK

Horstmann, Simone: Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (223) Klappbrosch. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-7917-3196-4.

Klissenbauer, Irene / Gassner, Franz / Steinmair-Pösel, Petra / Kirchschläger, Peter G. (Hg.): Menschenrechte und Gerechtigkeit als bleibende Aufgaben. Beiträge aus Religion, Theologie, Ethik, Recht und Wirtschaft. Festschrift für Ingeborg G. Gabriel. V&R Unipress Verlag, Göttingen 2020. (719) Open Access (https://doi.org/10.14220/9783737011655.31). ISBN 978-3-7370-1165-5.

Müller, Sigrid / Höllinger, Stephanie / Baldt, Bettina (Hg.): Werte im Beruf. Ethik und Praxis im Gespräch (Studien der Moraltheologie. Neue Folge 14). Aschendorff Verlag, Münster 2020. (193) Kart. Euro 34,00 (D) / Euro 35,00 (A) / CHF 34,66. ISBN 978-3-402-11949-5.

Schaupp, Walter / Platzer, Johann (Hg.): Der verbesserte Mensch. Biotechnische Möglichkeiten zwischen Freiheit und Verantwortung (Bioethik in Wissenschaft und Gesellschaft 11). Nomos Verlag, Baden-Baden 2020. (144) Kart. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 29,56. ISBN 978-3-8487-6939-1.

FESTSCHRIFT

Laumer, August / Scheuchenpflug, Peter (Hg.): Konrad Baumgartner. Glaube, der zum Leben hilft. Ausgewählte Beiträge zu Theologie und Praxis der Seelsorge. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (580) Geb. Euro 54,00 (D) / Euro 55,60 (A) / CHF 55,05. ISBN 978-3-7917-3192-6.

KIRCHENGESCHICHTE

Brychuk, Irene: Petro Werhun (1890–1957). Der Seelsorger für die Ukrainer im Deutschen Reich im Spannungsfeld zwischen Weimarer Republik, Nationalsozialismus und sowjetischer Repression (Das östliche Christentum. Neue Folge 64). Echter Verlag, Würzburg 2020. (420, 7 s/w Abb.) Pb. Euro 48,00 (D) / Euro 49,40 (A) / CHF 48,93. ISBN 978-3-429-04218-9.

Ernesti, Jörg: Deutsche Spuren in Rom. Spaziergänge durch die Ewige Stadt. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. (224) Geb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 41,50. ISBN 978-3-451-38799-9.

Kynast, Birgit: Tradition und Innovation im kirchlichen Recht. Das Bußbuch im Dekret des Bischofs Burchard von Worms (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter 10). Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern 2020. (541) Geb. Euro 68,00 (D) / Euro 70,00 (A) / CHF 69,32. ISBN 978-3-7995-6090-0.

Patzold, Steffen: Presbyter. Moral, Mobilität und die Kirchenorganisation im Karolingerreich (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 68) 2020. (599) Geb. Euro 196,00 (D) / Euro 201,40 (A) / CHF 199,81. ISBN 978-3-7772-2023-9.

KULTURWISSENSCHAFT

Rio, Roberta: Der Topophilia-Effekt. Wie Orte auf uns wirken. edition a Verlag, Wien 2020.

(268) Geb. Euro 22,00 (D, A) / CHF 26,00. ISBN 978-3-99001-431-8.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Schmid-Keiser, Stephan: Wenn Gott zur Sprache kommt. Zur Erschließung des Lesejahres B. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (268) Kart. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF. ISBN 978-3-7917-3204-6.

PASTORALTHEOLOGIE

Drescher, Frank: Grundmodelle Geistlicher Begleitung. Eine kritische Betrachtung im Lichte des II. Vatikanischen Konzils (Theologia mundi ex urbe. Kleine Schriften / Collected Papers 1). Lit Verlag, Berlin–Münster 2020. (224) Kart. Euro 29,90 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 39,90. ISBN 978-3-643-91336-4.

Kling-Witzenhausen, Monika: Was bewegt Suchende? Leutetheologien – empirisch-theologisch untersucht (Praktische Theologie heute 176). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2020. (320) Kart. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A) / CHF 58,80. ISBN 978-3-17-038918-2.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Nitsche, Bernhard / Baab, Florian / Stammer, Dennis (Hg.): Gott – Geist – Materie. Personsein im Spannungsfeld von Natur und Transzendenz (Ratio fidei 73). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (216) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3191-9.

SPIRITUALITÄT

Braulik, Georg: Ins Herz geschaut. Beten mit den Heiligen des Alten Testaments. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2020. (128) Geb. Euro 14,95 (D, A) / CHF 15,24. ISBN 978-3-7022-3866-7.

Knechten, Heinrich Michael: Staurophilia – Kreuzesliebe (Studien zur russischen Spiritualität 20). Hartmut Spenner Verlag, Kamen 2020. (335) Kart. Euro 24,80 (D) / Euro 25,50 (A) / CHF 25,28. ISBN 978-3-89991-226-5.

Renz, Monika: Ich träume von einer Kirche der Hoffnung. Mit einem Vorwort von Paul M. Zulehner. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. (154) Geb. Euro 16,00 (D) / Euro 16,50 (A) / CHF 22,90. ISBN 978-3-451-39598-7.

THEOLOGIE

Ohly, Christoph / Conrad, Sven Leo / Hangler, Rainer (Hg.): Aktuelle Herausforderungen des kirchlichen Weiheamts (Ratzinger-Studien 19). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (192) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,34. ISBN 978-3-7917-3202-2.

Schneider, Theodor: Orthodoxie und Orthopraxie. Glauben bekennen – Glauben leben. Herausgegeben und weitergeführt von Bernd Jochen Hilberath und Dorothea Sattler. Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2020. (329) Geb. Euro 38,00 (D) / Euro 39,10 (A) / CHF 38,74. ISBN 978-3-7867-3223-5.

Stinglhammer, Hermann / Kirchgessner, Bernhard (Hg.): Einführung in das Christentum – für heute. Bd. 1: Der Glaube an Gott (Passauer Forum Theologie 3). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (174) Kart. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,34. ISBN 978-3-7917-3178-0.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Lochbrunner, Manfred: Hans Urs von Balthasar 1905-1988. Die Biographie eines Jahrhundertheologen. Echter Verlag, Würzburg 2020. (752) Geb. Euro 79,00 (D) / Euro 81,30 (A) / CHF 80,54. ISBN 978-3-429-05457-1.

THEOLOGIE INTERKULTURELL

Ströbele, Christian / Gharaibeh, Mohammad / Hock, Klaus / Tatari, Muna (Hg.): Säkular und religiös. Herausforderungen für islamische und christliche Theologie (Theologisches Forum Christentum – Islam. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (275) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3147-6.

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 978-3-7917-3230-5

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, 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

Liebe Leserin, lieber Leser!

Vielfältig, differenziert, diversifiziert, global, multikulturell, multireligiös, heterogen – mit einem anderen Wort: plural –, so nehmen wir unsere westlich-demokratische Gesellschaft heute wahr, und mit diesen Begriffen wird sie von den entsprechenden Wissenschaften beschrieben. Denk- und Handlungsweisen, Ideen und Vorstellungen, Weltdeutungen und Meinungen, Organisations- und Sozialformen, ganze Lebensentwürfe existieren in einer kaum noch überschaubaren Vielfalt mehr oder weniger gleichberechtigt nebeneinander.

Aber Kirche? Ist sie auch plural? Bildet sie die Vielfalt der Umgebungsgesellschaft ab? Hat sie auf die Pluralitätsentwicklungen schon reagiert und bietet sie dem postmodernen Menschen unterschiedliche Möglichkeiten und Angebote, dies auch, um zeitgemäß zu sein und zu bleiben? Oder steckt sie in einem System fest, das sich vermeintlich über Jahrhunderte etabliert hat und aus dem sie nicht rauszukommen vermag? Muss denn Kirche überhaupt plural sein oder unterminiert sie damit ihre Botschaft und verliert so an Glaubwürdigkeit? Auf diese Fragen sucht das aktuelle Themenheft in gewohnter Weise Antworten von unterschiedlichen Blickwinkeln aus.

Zunächst führt der Bonner Neutestamentler *Martin Ebner* vor Augen, wie vielfältig die Organisationsformen von Christentum gleich zu Beginn seiner Geschichte gewesen sind. Mal dem Vorbild des jeweiligen kulturellen Umfeldes nachempfunden, mal bewusst als Gegenmodell elaboriert, waren sie demokratisch, oligarchisch oder monarchisch verfasst, bei einer zugleich erstaunlichen Leerstelle: das spätere Priesteramt kennt man nicht. Die Art und Weise, wie die ersten Christinnen und Christen sich vergesellschaftet haben, kann Vorbildwirkung für heute haben. *Petrus Bayer*, Kirchenhistoriker und Prämonstratenser Chorherr von Schlägl, schließt hier insoweit an, als er das Bild vom uniformen und homogenen Tridentinischen Katholizismus als Mythos entlarvt. Von den Zeitgenossinnen und Zeitgenossen des späten 19. Jahrhunderts zur Abgrenzung gegenüber der Umgebungsgesellschaft erschaffen, hält es der historischen Analyse nicht Stand. Noch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts blieben die Gemeinden vor Ort plural in der Frömmigkeit und ohne einen residierenden Bischof. Die nachreformatorisch neu geschaffenen Normen waren mit der sozialen Wirklichkeit der Menschen nicht kompatibel und konnten nur langsam und mühselig in den jeweiligen kulturellen Kontext integriert werden. Auf das Phänomen der Pluralität als im Menschsein selbst begründet verweist der Grazer Systematiker *Daniel Minch*. Gesellschaftliche Wirklichkeit wird von verschiedenen Individuen konstruiert und führt zwangsläufig zur Vielfalt. Demnach kann und muss Kirche, will sie authentisch sein, plural bleiben, was angesichts des Transzendenzbezugs nicht zur Beliebigkeit führt. Ob Pluralität bzw. Pluralisierung am Ende Religion befördere oder hemme, erörtert *Olaf Müller*, Religionssoziologe in Münster, vor dem Hintergrund der aktuell diskutierten Theorien und wirft dabei einen Blick auf die konkreten Fallzahlen zu Kirchenaustritten seit den 1950er-Jahren. Er kommt zu dem Schluss, dass Entkirchlichung heute weniger auf den Wandel der Religiosität der Menschen zurückzuführen sei, als vielmehr auf den Bedeutungsverlust von Religion als solcher. Ihre Plausibilität gelte es neu zur Sprache zu bringen, dann könne Kirche auch kon-

kurrenzfähig bleiben. Für einen solchen Ansatz votiert auch der Theologe und Unternehmensberater *Georg Plank*. Wenn Kirche noch viel deutlicher hinsichtlich Ideen und Gedanken, Sozial- und Organisationsformen in den produktiven Austausch mit der Umgebungsgesellschaft ginge, könnte sie von den Erfahrungen der Akteurinnen und Akteure im außerkirchlichen Bereich profitieren. Dabei gelte es zugleich das genuin Christliche als Innovationskraft einzubringen, indem es als Erbe wieder mehr in die heutige Zeit hinein übersetzt werde.

An alle diese Überlegungen schließen auch die beiden freien Beiträge an. *Thomas Knapp* fragt danach, wie die Fundamentaltheologie angesichts einer zunehmenden Säkularisierung im Dialog mit einer pluralen Gesellschaft das theologische Wirklichkeitsverständnis verantwortet zur Sprache bringen kann. *Bettina Brandstetter* plädiert dafür, Kindertageseinrichtungen mit ihrer Multikulturalität und Multireligiosität als ‚loci theologici' anzunehmen. Beide Beiträge waren als Vorträge zu Ehren des Linzer Fundamentaltheologen Hanjo Sauer aus Anlass seines 75. Geburtstags gehalten worden und kommen hier – gefolgt von zwei weiteren im nächsten Heft – zum Abdruck.

Geschätzte Leserinnen und Leser!

Kirche ist von Beginn an plural gewesen, und sie ist es über die Jahrhunderte geblieben. Unterschiedliche Kirchen- und Gemeindemodelle mit ihren verschiedenen Ämtern und Diensten sowie ihren diversen Frömmigkeitsformen boten und bieten – immer wieder überdacht und korrigiert – die Möglichkeit, dem Christentum eine soziale Gestalt zu geben sowie den Glauben konkret zu leben. Darum stets verantwortet zu ringen und daran weiterzubauen, wird die bleibende Aufgabe von Kirche sowie die einer jeden Christin und eines jeden Christen sein.

Nicht nur die Kirche ist – bei allen Kontinuitäten – steten Wandlungen unterworfen, mit einem Wort: plural. Das gilt auch für unser Redaktionsteam. Susanne Gillmayer-Bucher, Professorin der Alttestamentlichen Bibelwissenschaft, hat sich anderen Verantwortlichkeiten innerhalb unserer Universität gestellt. Ihr danken wir sehr herzlich für ihren wachen Blick und ihre konstruktiven Ideen. Wir freuen uns, dass an ihre Stelle ein altbekannter Experte tritt: Wir begrüßen Franz Gruber, den langjährigen ehemaligen Chefredakteur unserer Zeitschrift, der uns mit seinem Ideenreichtum und seiner interdisziplinären Kompetenz wieder bereichern wird.

Ihre
Ines Weber
(Chefredakteurin)

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte des Verlags Friedrich Pustet bei. Um geneigte Beachtung wird gebeten.

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. Dr. theol. Franz Gruber; em. Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof. Dr. theol. Christian Spieß.

Martin Ebner

Zur Vielfalt neutestamentlicher Gemeindemodelle

◆ **In erfrischender Weise zeigt der Verfasser, Prof. em. für Neues Testament, in seinem Beitrag auf, dass es nach dem Ausweis der ntl. Schriften in der Zeit des frühen Christentums unterschiedliche Formen der Gemeindeorganisation gegeben hat, die gleichberechtigt nebeneinander existierten. Neben solchen, die von einem Ältestenrat (Prebyterium) geführt wurden, gab es in paulinischen Gemeinden andere, in denen die Ekklesia basisdemokratisch entschied. In den Pastoralbriefen wird dieses Modell jedoch umgeformt in eines, in welchem ein Bischof letztlich alles beaufsichtigt und verantwortet. Dieses römische Modell sollte dazu dienen, dass die Gemeinde in der Öffentlichkeit anerkannt wird. An diese Übersicht schließt der Verf. spannende Überlegungen an, welche Konsequenzen eine Umsetzung des biblischen Befundes in unserer Zeit haben könnte. (Redaktion)**

Das Neue Testament bietet einen Katalog von ganz verschiedenen Gemeindemodellen. Nachdem sie alle getrennt und unvermischt in den Kanon aufgenommen wurden, sind sie auch alle gleich gültig. Anders gesagt: Die unterschiedlichen Gemeindemodelle als konkrete Organisationsformen der Nachfolge Jesu sind samt und sonders als orthodox ausgewiesen – und für den möglichen Einsatz auch in der Zukunft im Kanon „aufbewahrt"; im besten Sinn des Wortes aktualisierbare heilige Tradition – plural eben.

Nachdem alle diese Modelle Leitbegriffe, Konzeptionen und sogar Verfahrensabläufe von Organisationsformen aufweisen, wie sie zeitgleich in den Städten des Römischen Reiches praktiziert wurden, dürfen wir davon ausgehen, dass christusgläubige Gruppen des 1. und 2. Jahrhunderts, um sich selbst zu organisieren, auf bereits Erprobtes und ihnen Bekanntes rekurrierten – mit eventuellen kleineren Veränderungen. Und *darin* kommt dann das „unterscheidend Christliche" zum Vorschein.

In dieser Perspektive können wir getrost von frühchristlichen Gemeindeverfassungen sprechen; und für die Analyse reichen spezifische Indizien als Links zu den entsprechenden Organisationsformen der Städte, um auf analoge Strukturen in christusgläubigen Gemeinden zu schließen. Eigens hervorgehoben in den Texten wird das Besondere, nicht das Selbstverständliche.

1 Der Rat entscheidet: ein presbyteriales Modell

Am häufigsten erscheint im NT die presbyteriale Verfassung. Der Leitbegriff, der auf sie hinweist, ist „Presbyter" als Amtsbezeichnung. Was ein „Presbyter" („Ältester") ist, weiß im ersten nachchristlichen Jahrhundert jedermann: Ein Ratsherr, der als Mitglied eines Ältestenrats fungiert, im Westen Senat, im Osten Boule oder Gerusie genannt. In diesem Gremium werden die Probleme der Stadt verhandelt: Anträ-

ge diskutiert, Beschlüsse vorbereitet und im Normalfall auch per Abstimmung entschieden. Die dafür geprägte Floskel lautet: „Es gefiel …“ Im Dativ folgt das Beschluss fassende Subjekt. Der Volksversammlung, Ekklesia genannt, werden die Beschlüsse dann zur Bekanntmachung vorgelegt.[1] Ebenfalls per Abstimmung entschieden werden kann dort eventuell über Personalien, also zum Beispiel wer für eine Gesandtschaft berufen werden soll. „Älteste“ werden gewöhnlich durch Kooptation bestimmt, also vom Gremium selbst nachgewählt. Nur die Magistrate, die Exekutiv-Vollmacht haben, im Osten Archonten genannt, werden durch die Ekklesia gewählt. Ihnen obliegt es, für die Durchführung der Beschlüsse des Rates zu sorgen. Aber sie sind es auch, die den Rat einberufen und die Sitzungen leiten. Sie haben generelles Vetorecht und sind (analog zu den stadtrömischen Konsuln) prinzipiell für alles zuständig.[2] Ein aristokratisches System also – mit einem präsidialen Einschlag.

Im NT kommt für eine solche presbyteriale Verfassung in erster Linie das lukanische Doppelwerk in Frage, aber auch Jak, 1 Petr und Offb. In einem Fall wird uns sogar das Verfahren für eine Entscheidungsfindung detailliert erzählt: der Apostelkonvent in Apg 15.[3] Es geht um eine soteriologische Frage erster Klasse: Ist die Beschneidung unabdingbare Voraussetzung für die eschatologische Rettung? Folgender Ablauf lässt sich rekonstruieren: In Antiochia tauchen (wie sich später, vgl. V. 24, herausstellt: unautorisierte) Spitzel auf. Sie monieren den heilsrelevanten Formfehler der dortigen Missionspraxis: den Verzicht auf Beschneidung bei der Aufnahme von Heiden ins Gottesvolk (V. 1.3). Es kommt zu heftigen Auseinandersetzungen, die sich vor Ort nicht lösen lassen.

Die Gemeinde schickt deshalb eine Abordnung nach Jerusalem: Paulus, Barnabas und weitere Gemeindeglieder. Beim Empfang in der Jerusalemer Ekklesia (so nennt auch Lukas die Gesamtgemeinde) beharren getaufte, christusgläubige Pharisäer auf der Forderung: „Man muss sie beschneiden und (ihnen) gebieten, das Gesetz des Mose zu befolgen!“ (V. 5). Daraufhin ziehen sich die Apostel und die Ältesten zurück, um die Sache zu klären. Zwei unterschiedliche Voten werden vorgetragen: Petrus plädiert für den Verzicht auf jegliche Auflagen, Jakobus stellt den Antrag auf Minimalforderungen, die sich als Aktualisierung derjenigen Regelungen verstehen lassen, wie sie für „Fremde“ im Heiligen Land seit alters gelten (vgl. Lev 17,8–12). Dass darüber abgestimmt worden ist und Jakobus sich durchgesetzt hat, erfahren wir erst später im Text, nämlich aus dem Brief, der den Jerusalemer Gesandten, die zusammen mit der Antiochenischen Abordnung den Beschluss übermitteln sollen, zur Legitimierung mitgegeben wird. Als Subjekte des Beschlusses (V. 28: „Es gefiel …) werden dort der heilige Geist

1 Zu den städtischen Organen im Rahmen der hell.-röm. Stadtkultur vgl. *Martin Ebner*, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (GNT 1,1), Göttingen 2012, 65–81.

2 Das alles wissen wir aus den sog. Stadtgesetzen, mit Rom vereinbarten Verfassungen, wie sie denjenigen Städten „gegeben“ wurden, die geregelte Verhältnisse mit der Imperialmacht anstrebten (s. 4.).

3 Ausführliche Darstellung mit Belegen bei *Martin Ebner*, Das frühe Christentum und die Stadt. Methodisch-hermeneutische Grundsatzfragen und exemplarische Analysen, in: *Markus Tiwald / Jürgen K. Zangenberg* (Hg.), Early Christian Encounters with Town and Countryside. Essays on Urban and Rural Structures of Early Christianity (NTOA), Göttingen (im Druck).

sowie die Absender des Briefes, eben die Apostel und die Ältesten („wir"), genannt. Und die Ekklesia? Gemeinsam mit den Aposteln und Ältesten hat die Ekklesia die Verfahrensweise, wie sie vom Rat vorgelegt worden ist, beschlossen – und (wohl durch Abstimmung) die Personen für die Gesandtschaft ausgewählt: Judas und Silas (V. 22 vgl. V. 25; vgl. 6,5 f.).

Inhaltlich sind mehrere Punkte an dieser Darstellung auffällig: (1) Die Forderung der Beschneidung ist durch das forsche Votum des Petrus scheinbar augenblicklich vom Tisch! Jakobus versucht mit seinem Votum zu retten, was zu retten ist. (2) Gegenüber dem Wortlaut seines Antrags (V. 20) sind in der Formulierung der Beschlussfassung (V. 28 f.) kleinere Änderungen festzustellen, die – so werden kundige Leser ergänzt haben – sich durch die Diskussion des Antrags ergeben haben. (3) Die Abläufe und die Aufgabenverteilung bis hin zum Detail der Wahl der Gesandten durch die Ekklesia sind den Usancen der städtischen Verwaltung verblüffend ähnlich. Nur in einem Punkt nicht: (4) Es fehlt die Exekutiv-Ebene. Es gibt keine Magistrate oder Archonten (obwohl der Verfasser der Apg dieses Amt sehr wohl kennt: Apg 17,6.8; 19,31). Dafür steht an erster Stelle der Beschluss fassenden Subjekte der heilige Geist. Auch das lässt sich konkretisieren: Nachdem auch die Ratsmitglieder, wie alle Getauften (vgl. Apg 2,38), mit heiligem Geist ausgerüstet sind, spricht aus allen der heilige Geist – plural eben. Was Gottes Wille für die konkrete Situation dann wirklich ist, wird ganz pragmatisch auf demokratischem Weg ermittelt.[4] (5) Auch vom Augenzeugen Paulus gibt es eine Schilderung des Apostelkonvents. Aber seine Darstellung in Gal 2,1–10 weicht sowohl im Ablauf als auch besonders im Ergebnis der Verhandlungen stark von Apg 15 ab. Hier liegt also eine im Rückblick idealtypisch stilisierte Variante vor, die für die Leser als Modell für die Entscheidungsfindung gedacht ist, wenn es um ähnliche brisante theologische Weichenstellungen geht.

2 Die Ekklesia hat das Sagen: ein bottom up-Modell

Im Gemeindemodell des Paulus geht alle Gewalt von der Ekklesia, der Gemeinde-Vollversammlung aus. Allerdings ist das in den Städten seiner Zeit nicht nur die Ausnahme, sondern auch ein Auslaufmodell: Schon in klassischer Zeit war dieses extreme bottom up-Modell eigentlich nur in Athen zu finden, dort mit gezielten Vorkehrungen gegen Wissens- und Machtkumulation: alle Ämter rotieren, die Einsetzung geschieht durch Losverfahren. Zur Zeit des Paulus lassen sich nur wenige Städte in der Peripherie nennen, wo noch immer die Ekklesia das Sagen hat;[5] und Vereine mit Mitgliedern aus vorzugsweise unteren Schichten, aber auch dort nur annäherungsweise.[6] Der Apostel aktiviert also für die Christusgläubigen ein selten ge-

[4] Vgl. dazu die Monographie von *Daniel Lanzinger* (Bonn), die im Rahmen des DFG-Projekts „Der Ratschluss Gottes im lukanischen Doppelwerk" entsteht und demnächst erscheint.

[5] Zum Beispiel in Termissos in Pisidien; vgl. *Onno M. van Nijf*, Public Space and the Political Culture of Roman Termessos, in: *ders.* / *Richard Alston* (Hg.), Political Culture in the Greek City after the Classical Age, Leuven 2011, 215–242; *Giovanni Salmeri*, Reconstructing the Political Life and Culture of the Greek Cities of the Roman Empire, ebd., 197–214

[6] Vgl. *Thomas Schmeller*, Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine (SBS 162), Stuttgart 1995, 19–33.

wordenes demokratisches Extremmodell: Die Ekklesia stimmt ab (vgl. 2 Kor 8,19), und auch der Apostel richtet sich nach der Mehrheit (2 Kor 2,5 f.; vgl. 1 Kor 5,3–4).

Als Leitmetapher gilt: „Ihr seid ein Leib Christi" (1 Kor 12,27) – mit vielen unterschiedlichen Gliedern, die aber alle notwendig sind, damit der Leib funktioniert. Jede und jeder hat eine von Gott geschenkte Kompetenz, Charisma genannt. Wenn das Charisma eines Getauften passgenau zum Einsatz kommt, dann realisiert sich darin die „Einsetzung" durch Gott – allerdings nicht zur eigenen „Erbauung" oder zum Prestigegewinn, sondern zur „Auferbauung" der Gemeinde (vgl. 1 Kor 14,1–25). Auch die Fähigkeit zur Moderation ist ein Charisma, in Korinth „Steuermannskünste" (im Plural!) genannt (1 Kor 12,28); in Philippi ist das wohl Sache der „Bischöfe", die Paulus im Präskript eigens grüßt (Phil 1,1).

Jedoch ist bei Paulus ein Punkt auffällig anders als gewohnt: Zur städtischen Ekklesia haben nur freie Männer mit Bürgerrecht Zugang, das gewöhnlich von Generation zu Generation vererbt wird, also durch die Geburt vorgegeben ist. Für die „Ekklesia Gottes" (vgl. 1 Kor 1,1 u. ö.) kann sich jede und jeder entscheiden: durch den Glauben an Jesus Christus – egal ob Mann oder Frau, Freier oder Sklave, mit oder ohne Bürgerrecht (vgl. Gal 3,28). Sie alle sind „Vollbürger" – mit dem ekklesialen Rede- und Abstimmungsrecht bei absoluter Gleichbehandlung aller, gerade auch der Frauen, wie die unverdächtige Passage in 1 Kor 11,2–16 zeigt. Dort will Paulus die korrekt unterschiedliche Haartracht für Mann und Frau regulieren – und hält geradezu nebenbei fest, dass Mann wie Frau in der Ekklesia sowohl laut beten als auch prophetisch reden (V. 4–5).

Und das ausgerechnet im kaiserzeitlichen Korinth, das rechtlich den Kolonie-Status hat, also eine Rom-Kopie darstellt, mit dem Sitz des Statthalters als Repräsentanten des Kaisers vor Ort und der Organisationsstruktur, wie sie in der Stadt Rom üblich ist, wo der Senat „beschließt", was dem Kaiser genehm ist. Insofern ist es geradezu ein Treppenwitz der Geschichte, dass just die Paulusenkel genau diese typisch römische Verfassungsform den christusgläubigen Gemeinden paulinischer Tradition aufpfropfen wollen, welche die volle Verfügungsgewalt einem Einzelnen an der Spitze in die Hände legt, der wie ein Monarch in allen Bereichen entscheiden kann: ein top-down-Modell.

3 Der Bischof hat das Sagen: ein top down-Modell

Geschickt nennen die Pastoralbriefe an Timotheus und Titus (1 Tim, Tit) diese kumulative Vollmachtsposition Bischof/*Episkopos*. Damit legen Sie einen Link zu einem authentischen Paulusbrief, dem Philipperbrief, in dessen Präskript Paulus die Bischöfe (und Diakone) grüßt. Aber anstelle von *vielen* Bischöfen, die in Philippi vermutlich als Moderatoren fungierten und von denen im Rest des Briefes mit keinem Wort mehr die Rede ist, gibt es in den Pastoralbriefen jeweils nur noch *einen einzigen* Bischof pro Kirchenbezirk, dessen Gebiet – zufällig (?) – mit dem römischen Provinzzuschnitt in eins fällt: Für Titus ist es Kreta (Tit 1,5), für Timotheus die Provinzhauptstadt Ephesus als Zentralort (1 Tim 1,3). Von der Form her sind 1 Tim und Tit gestaltet wie die Briefe, die der Kaiser seinen Statthaltern zur Legitimation beim Dienstantritt in den Provinzen und gleichzeitig

als to-do-Liste mitgibt, *mandata principis* genannt.[7] Darin finden sich Anweisungen für den Statthalter (in der zweiten Person formuliert) und an bestimmte Bevölkerungsgruppen (in der dritter Person formuliert). Auch von „Paulus" wird für Timotheus und Titus eine to-do-Liste zusammengestellt, welche die beiden – sozusagen als Musterbischöfe – jeweils in ihrem Verantwortungsbereich abarbeiten sollen.

Genau genommen handelt es sich um einen konzeptionellen wie personellen Umbauplan für die Gemeinden in paulinischer Tradition: Die Ekklesia, die sozial durchmischte Vollversammlung der prinzipiell gleichwertig agierenden Getauften, soll künftig *als Haus* geführt werden (1 Tim 3,15). Das ist die neue Leitmetapher, an der sich die Um-Organisation ausrichtet. Die Realien hat jeder „im Blut": In einem römischen Haushalt hat, wie ein Monarch, nur ein Einziger das Sagen, der sog. *pater familias*. Diese Rolle übernimmt in den Pastoralbriefen der „Bischof". Wie ein „Hausverwalter (*oikonomos*) Gottes" soll er seinen Kirchensprengel leiten (Tit 1,7). Und folgerichtig ist das entscheidende Qualitätsmerkmal für das Amt der *Episkope*, dass der Bewerber „dem eigenen Haushalt gut vorsteht, Kinder in Unterordnung hat, in aller Anständigkeit. Wenn nämlich einer dem eigenen Haushalt nicht vorzustehen versteht, wie soll er Sorge tragen können für die Ekklesia Gottes?" (1 Tim 3,4–5).

Wie in einem kleinen Haushalt dem *pater familias*, so ist im „Haus Gottes" dem Bischof die absolute Kontrolle über die Finanzen, über die unterschiedlichen Personengruppen, die ihm unterstellt sind, sowie über die kultischen Handlungen in die Hände gelegt: Die Presbyter, die es inzwischen auch in paulinischen Gemeinden gab und die natürlich als Gremium agierten,[8] soll er zukünftig selbst auswählen und durch Handauflegung einsetzen (1 Tim 5,22; Tit 1,5), ihnen nicht nur in Streitfällen beistehen bzw. tatsächliche Verfehlungen offenlegen, sondern sie bei guter Leistung auch mit doppelter Vergütung belohnen (1 Tim 5,17–20).

Besonders betroffen von den Umbauplänen sind die Frauen, die bis dahin, wie in paulinischen Gemeinden üblich, in Katechese und Diakonie öffentlich tätig waren. Sie sollen, wie es sich für einen geordneten römischen Haushalt gehört, in das Privathaus verbannt werden – in Unterordnung unter einen *pater familias*. Insbesondere für die sog. „jungen Witwen" wird das ausführlichst verfügt: „Sie sollen heiraten, Kinder gebären, im Haus alles zum Rechten lenken und (so) keinerlei Anlass zu übler Nachrede für den Widersacher geben!" (1 Tim 5,14). Generell wird ihnen in der Öffentlichkeit nicht nur der Mund verboten, sondern sie werden auch rangmäßig dem Mann unterstellt: „Zu lehren erlaube ich einer Frau nicht. Auch nicht eigenmächtig zu handeln gegenüber einem Mann" (1 Tim 2,11), eine Anweisung, wie sie in ähnlicher Form schon im Zuge der Sammlung der Paulusbriefe in einen authentischen Brief „interpoliert" worden ist und dort als Störfaktor erkennbar bleibt (1 Kor 14,34 f.).

7 Vgl. *Michael Wolter*, Die Pastoralbriefe als Paulustradition (FRLANT 146), Göttingen 1988.

8 In den sog. Deuteropaulinen (Kol und Eph), für die ein anderer Flügel der Paulusschüler verantwortlich ist, ist von Presbytern mit keinem Wort die Rede, und von Bischöfen erst recht nicht. Dafür wird auf „Evangelisten" (überörtlich) als Ersatz für die Apostel verwiesen sowie auf Lehrer (ortsbezogen) als Ersatz für die Wanderpropheten (vgl. Eph 4,11); vgl. *Gerhard Sellin*, Der Brief an die Epheser (KEK 8), Göttingen 2008, 338–343.

Im kleinen Haus muss gelernt und eingeübt werden, was im großen Haus funktionieren soll. Das hat schon Kaiser Augustus erkannt: Er ließ sich als *pater patriae* stilisieren und reagierte äußerst sensibel auf liberalisierende Tendenzen in der Haushaltsführung, z. B. mit seinen Ehegesetzen, die unter Androhung von Sanktionen Mann wie Frau zur Heirat zwingen wollten. Der Umbauplan der Pastoralbriefe sorgt da gewissenhaft vor: Wie ein perfekter römischer Großhaushalt organisiert, sollen sich die christlichen Gruppen als passgenauer Mosaikstein in das Römische Imperium einfügen, als Muster-Römer sozusagen. Das unterscheidend Christliche ist hier die Bezeichnung des Leitungsamtes als „Bischof" – nicht das Konzept. Eigentlich ein Etikettenschwindel.

4 Historischer Vergleich, historische Entwicklung und eine hermeneutische Überlegung

Alle drei Verfassungsformen, das Präsidialmodell, das bottom up- genauso wie das top down-Modell, werden im Imperium Romanum im 1. und 2. Jahrhundert gleichzeitig praktiziert. Im griechischen Osten ist das aristokratische Präsidialsystem am häufigsten anzutreffen. Allerdings wird auch hier das top down-Modell bestimmend – und es wird sogar von vielen Städten angestrebt (s. u.). Höchst selten und nur in der Peripherie ist das bottom up-Modell zu finden. Im Neuen Testament ist es genau umgekehrt – mit einer ausgesprochenen Aversion gegen eine mit Anweisungsvollmacht ausgestattete „obere Ebene": Das bottom up-Modell ist nicht nur in den authentischen Paulusbriefen die Grundlage, sondern z. B. auch im Matthäusevangelium, wo die Ekklesia in Personalfragen berät und abstimmt (18,15–17).

Die Schriften, die Presbyterkollegien aufweisen, also nach dem aristokratischen Modell organisiert sind, blenden auffälligerweise die „obere Ebene" der Archonten aus. Nach Paulus gehören die Archonten zum Erscheinungsbild „dieser Welt". Ihnen droht nichts anderes als die eschatologische Vernichtung (1 Kor 2,6.8; 15,24). Den expliziten Ausschluss eines *pater familias* für die Nachfolge-Gemeinde formuliert das Markusevangelium (10,29 f.; vgl. 3,31–35). Die johanneischen Schriften präsentieren gar eine „Gemeinde ohne Amt".[9] Es sind allein die Pastoralbriefe, die das top down-Modell vehement und konsequent als Umbauplan für die christusgläubigen Ekklesien durchziehen. Von der Textmenge her fallen ihnen gerade einmal gut 2 % des gesamten Neuen Testaments zu. Aber in der geschichtlichen Entwicklung haben sie sich durchgesetzt, gegen die Tendenz der anderen neutestamentlichen Schriften.

Im Kontext der Zeit gesehen propagieren die Pastoralbriefe jedoch eigentlich eine Angleichung an den „Zeitgeist". Für viele Städte in den Provinzen ist es zu beobachten: Um in den Genuss steuerrechtlicher und wirtschaftlicher Vorteile zu kommen, sind sie geradezu darauf erpicht, den Status einer „römischen Stadt" von Rom zuerkannt zu bekommen – und sind dafür bereit, schon im Vorfeld ihre eigenen Organisationsstrukturen entsprechend umzubauen. Die Pastoralbriefe wollen die-

[9] Vgl. *Hans-Josef Klauck*, Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften, in: *ders.*, Gemeinde – Amt – Sakrament, Würzburg 1989, 195–222.

sen Schritt einleiten, um als relativ autarker „Großhaushalt“ von Rom anerkannt zu werden. Sie verehren zwar nicht die römischen Götter, aber sie sind den „Oberen“ gegenüber loyal (vgl. 1 Tim 2,1 f.) und weisen eine straffe Unterordnungsstruktur nach römischer Manier auf (vgl. Tit 3,1).

Sofern am Modell der Pastoralbriefe auch für unsere Zeit – hermeneutisch adäquat – festgehalten werden soll, hieße das: Umbau der kirchlichen Strukturen durch Angleichung an die Mainstream-Verfassungen der westlichen Welt, also demokratische Verfahrensweisen mit Abstimmung über alle relevanten Sachverhalte in gewählten Gremien, Gleichstellung von Mann und Frau auf allen Ebenen. Versuchen die Pastoralbriefe die Christusgläubigen als die besseren Römer zu präsentieren, so wäre es – in dieser Linie weitergedacht – Aufgabe heutiger Gemeinden, sich als die besseren Demokraten zu beweisen: im Experimentieren mit neuen Diskussionsformen, fairen Auseinandersetzungen und Abstimmungen, deren Ergebnisse auch von der unterlegenen Minderheit akzeptiert und mitgetragen werden; Lukas würde sagen: als Wille Gottes.

5 Eine auffällige Leerstelle und eine Verweigerung

Der Katalog der Gemeindemodelle wäre nicht vollständig vorgestellt, wenn nicht, sozusagen als Gegenprobe, auf eine empfindliche Leerstelle im Ämterreigen hingewiesen würde – und auf eine konzeptionelle Verweigerung. Es geht um den „Priester“ und um das Sukzessionsmodell samt Kleriker-Laien-Ständetrennung.

Das deutsche Wort „Priester“ leitet sich zwar etymologisch vom griechischen „Presbyter“ ab, hat damit aber nicht das Geringste zu tun. Ein Presbyter ist ein Ratsherr im Rahmen der städtischen Administration. Ein Priester (griech. *hiereus*, lat. *sacerdos*) ist für die korrekte Durchführung des Kults zuständig.[10] Sein „Arbeitsplatz“ ist der Steinaltar, auf dem er nach einem streng einzuhaltenden Ritual Tiere opfert: Unter seiner Aufsicht werden die Tiere auf ihre Fehlerlosigkeit hin geprüft (*hostia immaculata*), geschlachtet, zerteilt und schließlich auf dem Altar dargebracht. Das geschieht vor den Tempeln genauso wie in den Vereinshäusern. Priester und Tieropfer gehören zum alltäglichen Erscheinungsbild einer antiken Stadt.

Um so erstaunlicher ist es, dass Priester in keinem einzigen der neutestamentlichen Gemeindemodelle einen Platz haben, wohlgemerkt: menschliche Priester im Gegenüber zu Nichtpriestern. Das hätte sich von den Wurzeln im Judentum an sich nahegelegt. Priester sind da so etwas wie eine Erb-Aristokratie. Ihnen allein obliegt es, durch Opferriten Sühne vor Gott zu erwirken und dann die Sündenvergebung zuzusprechen (vgl. Lev 4–5). Besondere Betonung erfährt der Abstand zu den Nichtpriestern: konzeptionell durch besondere Reinheitsgebote, architektonisch durch Tabuzonen im Tempel. Der Altarraum z. B. darf nur von Priestern betreten werden.

Auf diesem Hintergrund ist die Leerstelle „Priester“ in neutestamentlichen Gemeindemodellen ein schrilles Ausrufezeichen: Für die Feier des Herrenmahles braucht es laut Kanon weder Priester noch Altar, ein Tisch (*trapeza*) genügt (vgl. 1 Kor 10,21). Und ein Standesunterschied

[10] Für das Folgende vgl. das Kapitel „Kult“ in: *Martin Ebner*, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen (s. Anm. 1) 101–137.

zwischen christusgläubigen Priestern und christusgläubigen Nicht-Priestern stünde im eklatanten Widerspruch zu Gal 3,28, wonach sich der *Glaube* der Christen gerade darin zeigt, dass bei ihnen alle gesellschaftlich wie religiös verankerten Dichotomien ihre Gültig- und Wertigkeit verloren haben: „Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Freier noch Sklave, nicht mehr Mann und Frau."

Nein: Priester als Stand, der sich von anderen absetzt, wie es die jüdischen Wurzeln genauso wie die alltägliche Erfahrungswelt der Städte vorgaben, wird vom gesamten Kanon ausgeschlossen. Anders ist es mit der Vorstellung von den Christusgläubigen als einem „priesterlichen Volk", in dem dann *alle* als Priester gelten, eine Konzeption, von der – unter Rückgriff auf die sozusagen demokratisierte priesterliche Alternativkonzeption in Ex 19,6 – in 1 Petr 2,9 die Rede ist. Oder in der Himmelsstadt-Vision der Offb davon, dass alle Stadtbewohner Priester (und Könige) sind, ohne dass es Nicht-Priester (oder Sklaven) als Gegenüber gäbe – und ohne dass ein Tempel zu sehen wäre (21,22). Trotzdem haben *alle* Bewohner sogar eine hohepriesterliche Würde; denn die Stadt, die aus dem Himmel herabsteigt, ist ein Kubus mit 12.000 Stadien auch in der Höhe – und hat damit die außergewöhnliche und utopisch gesteigerte Form, wie sie für das Allerheiligste des Jerusalemer Tempels vorgesehen war, das nur der Hohepriester einmal im Jahr betreten durfte.

Oder: Jesus ist der *einzige* Priester. In der Deutung des Kreuzestodes sieht der Hebräerbrief Jesus allein als Hohepriester fungieren; er bewirkt im himmlischen Zelt das, was auf Erden im Schattenbild des irdischen Zeltkultes niemals zur Vollendung kommt: die Sündenvergebung, ein für alle Mal, mit der Eröffnung des unmittelbaren Zutritts zum Gottesthron – für alle Glaubenden.

Außerdem ist von einer Verweigerung zu sprechen, und zwar gegenüber einer Konzeption, welche Jesus die Apostel einsetzen lässt, die ihrerseits Bischöfe und Diakone als Nachfolger bestimmen, damit diese wiederum so verfahren, sodass eine fortlaufende Sukzession entsteht, gegen die niemand vorgehen darf. Auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Normal-Priesterkonzeption werden die so sukzessiv eingesetzten Amtsträger den „Laien" gegenübergestellt, so der erste Klemensbrief als Reaktion auf die Absetzung von Presbytern in Korinth (1 Clem 40–44). Dieser Brief ist Ende des 1. Jahrhunderts entstanden, aber nicht in den Kanon aufgenommen worden.

Weiterführende Literatur:
Ernst Dassmann, Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden, Bonn 1994 (noch immer anregende Aufsatzsammlung insbesondere zur Herausbildung des Bischofsamts).
Welt und Umwelt der Bibel Heft 97 (2020/3): „Diakone, Witwen, Presbyter" (mit Originaltexten und Bildern unterlegte Darstellungen zur Ämterentwicklung in der frühen Kirche).

6 Der dünne Ast, auf dem wir sitzen

In der historischen Entwicklung betrachtet müssen wir sagen: Die heute übliche und scheinbar unveränderbare Struktur der (katholischen) Kirche mit monarchisch agierenden Bischöfen, die – wie der antike *pater familias* – volle Vollzugsgewalt in Recht, Finanzen und Liturgie haben und

um sich einen „Klerus“ scharen, entspringt (a) zwei Außenseiterschreiben des Neuen Testaments (1 Tim; Tit). Weiterentwickelt wurde diese Konzeption (b) durch ein Stabilisierungsmodell, das Bischöfe und Diakone auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Priesterstand-Konzeption als *Priester* erscheinen lässt und sie den „Laien“ gegenüberstellt, denen es verwehrt ist, gegen diese von Gott verfügte Ordnung, d. h. gegen die durch Sukzession legitimierten Amtsträger vorzugehen, so 1 Clem.

Einen Rückhalt im orthodoxen Kanon hat dieses Modell nicht, im Gegenteil: Gerade dieses Schreiben, obwohl längst vorliegend, wurde in den Katalog der maßgeblichen Gemeindemodelle nicht aufgenommen. Präziser gesagt: Es wurde ausgeschlossen. Dass es schließlich doch zum symbolischen „Priestertum“ zunächst der Bischöfe, sodann auch der Presbyter gekommen ist, hat nach neuesten Forschungen mit dem Streben der Kleriker nach Professionalisierung zu tun, also der Besoldung durch die Gemeinden – und dadurch zur Freistellung vom Geldverdienst durch Alltagsberufe. Der Ruf nach asketischer Lebensweise und insbesondere der Ehelosigkeit der bis dahin (gemäß der Pastoralbriefnorm von 1 Tim 3,4 f.) verheirateten Bischöfe verdankt sich einem innerkirchlichen Konkurrenzkampf zwischen städtischen, zum Teil bereits luxuriös lebenden Klerikern und asketisch lebenden Mönchen im Umfeld der Städte – mit großer Anziehungskraft für alle, die ein offenes Ohr und verlässlichen Rat suchten. Durch die verpflichtende Übernahme der mönchischen Lebensform für die städtischen Kleriker sollte der inzwischen entstandene Vertrauensverlust ausgeglichen, wenn nicht wettgemacht werden. Eine verhängnisvolle Instrumentalisierung einer ursprünglich aus freiem Entschluss gewählten Lebensform. Dass erst in allerjüngster Zeit entsprechende historische Forschungen vorgelegt werden,[11] spricht Bände.

7 Kirche plural, aber nicht beliebig

Kirche plural – das Urdokument des Christentums hält nicht nur einen Katalog von Möglichkeiten für die Organisation christusgläubiger Gruppen bereit, es setzt auch klare Marksteine und deutliche Begrenzungen. Damit ergeben sich für eine Strukturreform der katholischen Kirche nicht nur große Freiheiten, sondern auch eindeutige Absagen.

Der Autor: *Martin Ebner, Jahrgang 1956, Priester der Diözese Würzburg, Studium der Theologie in Würzburg, Tübingen und an der École Biblique in Jerusalem, Promotion (1991) und Habilitation (1997) in Würzburg, 1998–2011 Professor für Exegese des Neuen Testaments in Münster, 2011–2019 in Bonn, seitdem im Ruhestand. Publikationen (Auswahl): Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (GNT 1,1), Göttingen 2012; Inkarnation der Botschaft. Kultureller Horizont und theologischer Anspruch neutestamentlicher Texte (SBAB 61), Stuttgart 2015; Einleitung in das Neue Testament (zusammen mit Stefan Schreiber), Stuttgart [3]2020; GND 122153820.*

[11] *Christian Hornung*, Monachus et sacerdos. Asketische Konzeptualisierungen des Klerus im antiken Christentum (SVigChr 157), Leiden 2020; *Georg Schöllgen*, „Divino sacerdotio honorati“. Die Professionalisierung des Klerus und ihre Folgen (https://www.ktf.uni-bonn.de/Einrichtungen/institut-fur-kirchengeschichte/alte-kirchengeschichte-und-patrologie/lectio-ultima-schoellgen [Abruf: 20.11.2020]).

Petrus A. Bayer

Tridentinum und frühneuzeitlicher Katholizismus

Nicht so uniform wie gemeinhin angenommen

◆ **Wie different und regional verschieden Kirche bis zu 200 Jahre nach dem Ende des Konzils von Trient noch gelebt wurde, zeigt der Blick in die konkrete Praxis. Das große Beharrungsvermögen der Gemeinden vor Ort sowie fehlende Instrumentarien zur Umsetzung der Beschlüsse machten eine schnelle Vereinheitlichung genauso unmöglich wie sie teils gar nicht angezielt war. Dass wir heute ein anderes Bild im Kopf haben, geht auf das späte 19. Jahrhundert zurück, als Katholikinnen und Katholiken unter dem Eindruck der damals aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen eine tridentinische Einheitskirche mit einem homogenen Katholizismus erschufen, die an der historischen Realität des 16. bis 18. Jahrhunderts jedoch vorbei geht. (Redaktion)**

Die posttridentinische Kirche scheint auf den ersten Blick nur schwer mit dem Begriff „Kirche plural" vereinbar zu sein. Vielmehr haben nicht wenige Zeitgenossen die Vorstellung, dass der tridentinisch geprägte Katholizismus durch Uniformität und Homogenität gekennzeichnet war und damit wenig Raum bestand, plurale Formen gemeindlichen Glaubens zu entwickeln. Es handelt sich allerdings hierbei um eine Ansicht, die erst in den ultramontanen Kreisen des 19. Jahrhunderts entstand, als man meinte, den Katholizismus gegen die sogenannten *modernistischen* Strömungen verteidigen zu müssen und zu diesem Zweck eine – freilich tatsächlich nie vorhanden gewesene – Geschlossenheit des *katholischen Systems* behauptete. Nicht nur in traditionalistischen Kreisen wird dieses Trientbild, das mit seiner Abgrenzung zum Protestantismus einen *Einheitskatholizismus* geschaffen habe, bis heute gepflegt.[1] Doch tatsächlich handelt es sich bei diesem Geschichtsbild um einen Mythos, der erst in den Jahrzehnten nach der französischen Revolution entstand, in gewisser Hinsicht allerdings eine größere Wirksamkeit entfaltete als das Konzil selbst.[2]

[1] Vgl. *Hubert Wolf*, Trient und „tridentinisch" im Katholizismus des 19. Jahrhunderts, in: *Peter Walter / Günther Wassilowsky* (Hg.), Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563 – 2013). Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Freiburg i. Br. 18. – 21. September 2013, Münster 2016, 67–82, hier: 67–69.

[2] Vgl. *Günther Wassilowsky*, Trient, in: *Christoph Markschies / Hubert Wolf* (Hg.), Erinnerungsorte des Christentums, München 2010, 395–412, hier: 408–411; *Wolfgang Reinhard*, Das Konzil von Trient und die Modernisierung der Kirche. Einführung, in: *Paolo Prodi / Wolfgang Reinhard* (Hg.), Das Konzil von Trient und die Moderne, Berlin 2001, 23–42, hier: 40 f.; *Hubert Wolf*, Trient und „tridentinisch" (s. Anm. 1), 80.

Die Bedeutung, die man im 19. Jahrhundert dem Tridentinum für das Selbstverständnis der katholischen Konfessionskirche zumaß, zeigt sich vor allem in den aufkommenden Jubiläumsfeiern. Die Begehung einer solchen ist erstmals für das Jahre 1845 dokumentiert.[3] Bei Jubiläumsfeiern geht es ja nicht um einen bloßen Blick auf ein historisches abgeschlossenes Ereignis, sondern vielmehr um die dankbare Feier eines seit einem bestimmten Zeitraum bis in die Gegenwart reichenden Zustands. Jubiläen betrachten den Anfang von etwas Bestehendem und nicht von etwas Vergangenem.[4] Wenn man daher im 19. Jahrhundert Trientjubiläen zu feiern begann, so zeigt dies, dass man sich jetzt als tridentinische Kirche verstand. Bis dahin hatte es derartige Feiern nicht gegeben.

Die Jubiläumsfeierlichkeiten zum Tridentinum sollten nun durchaus eine ähnliche Funktion erfüllen, wie es die bereits seit 1617 alle Centennien wiederkehrenden Reformationsjubiläen für die evangelische Konfession taten. Die Trientjubiläen des 19. Jahrhunderts sind ebenso als Selbstvergewisserung eines identitätsstiftenden Ereignisses zu verstehen und als katholische Antwort auf die protestantische Jubiläumskultur. Katholisch zu sein heißt nun auch tridentinisch zu sein, selbst wenn man dafür nicht das historische Konzilsereignis und auch nicht in erster Linie die Konzilstexte, sondern eine Imagination des drei Jahrhunderte zurückliegenden Konzils heranzog, in der Pluralität keinen Platz mehr hatte. Bevor wir uns der Frage zuwenden, wie weit das Tridentinum Uniformität oder Pluralität im Katholizismus der Frühen Neuzeit bewirkte, ist zunächst ein Blick auf das Konzil selbst zu werfen, und zwar auf dessen Ekklesiologie und auf die Reformschwerpunkte.

1 Kirchesein im Selbstverständnis der Konzilsväter

Will man von einer tridentinischen Ekklesiologie sprechen, stößt man allerdings auf ein Paradoxon: Das Konzil, das seinen Ursprung in der Auseinandersetzung mit der Reformation hatte, durch die wesentliche ekklesiologische Fragen aufgeworfen worden waren, verabschiedete gar kein Dokument zur Ekklesiologie. Sie wurde nicht einmal in die Agenda der zu behandelnden Themen aufgenommen, obwohl sie eigentlich ein *heißes Eisen* war. Der Grund dafür lag darin, dass man angesichts der Auseinandersetzungen mit den Reformatoren ein erneutes Aufflammen des seit den spätmittelalterlichen Konzilien ständig schwelenden Konflikts zwischen Konziliarismus und Papalismus vermeiden wollte.[5] Wenn

[3] Vgl. *Peter Walter*, Die Jubiläen des Konzils von Trient 1845–2013, Münster 2016, 3–24.

[4] Deutlich wird dieser Jubiläumsbegriff vor allem bei den klösterlichen Professjubiläen. Als zeitlicher Bezugspunkt dient im Regelfall nicht die Ablegung der ewigen/feierlichen Profess, also die volle Eingliederung in eine Kommunität, sondern das zeitliche/einfache Professversprechen, die Erstprofess. Es geht daher bei Jubelfeierlichkeiten nicht um den Rückblick auf ein bestimmtes Ereignis, sondern um die Feier der für einen längeren Zeitraum bestehenden Lebensform, zu der auch die Jahre der zeitlichen Profess zu zählen sind. Gleiches gilt selbstverständlich auch für alle anderen Jubiläen, wie Ehe- und Priesterjubiläen, und auch für Jubiläen von Institutionen. Die Feier eines Jubiläums einer nicht mehr existierenden Institution oder eines abgeschlossenen historischen Ereignisses, scheint daher wenig Sinn zu machen. Hier würde sich eher der Begriff *Gedenken* anbieten.

[5] Vgl. *Dorothea Wendebourg*, Die Ekklesiologie des Konzils von Trient, in: *Wolfgang Reinhard* / *Heinz Schilling*, Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion der Ge-

daher das Konzil alle ekklesiologischen Untiefen zu umschiffen suchte und keine Lehraussagen über die Kirche machte, bedeutet dies aber nicht, dass es keine tridentinische Ekklesiologie gab. Sie lässt sich zwar nicht direkt aus den Dokumenten, sehr wohl aber indirekt aus dem Konzilsereignis selbst und aus den Debatten herausfiltern.[6]

Dabei ist erstaunlich, dass das Papsttum zwar aus dem Tridentinum gestärkt hervorging und auch in den Bistümern die bischöfliche Zentralgewalt eine Stärkung erfuhr, dass wir aber weit von einem Durchbruch des Papalismus, wie er sich bis zum I. Vaticanum vollzog, entfernt sind. Die Konzilsväter zeigten im Gegenteil ein hohes Selbstbewusstsein, setzten sich über das päpstliche Verbot, neben den Lehrdekreten auch zugleich Reformdekrete zu verabschieden, hinweg und brachen im Zusammenhang mit dem Residenzproblem schließlich doch noch einen schwerwiegenden ekklesiologischen Streit vom Zaun: Nämlich die Frage, ob allein die Päpste von Christus eingesetzt sind, der die Hirtengewalt den Bischöfen überträgt, oder ob auch die Bischöfe direkt von Christus als Hirten bestellt werden. Eine letzte Entscheidung in diesem Konflikt, an dem das Konzil in der dritten Sitzungsperiode beinahe gescheitert wäre, blieb aber aus.

Es zeigen sich also in der katholischen Kirche nach dem Tridentinum durchaus noch Möglichkeiten einer Pluralität zulassenden Ekklesiologie. Auch der Umstand, dass sich das posttridentinische Papsttum durch die Schaffung einer eigenen Kongregation die Interpretationshoheit über das Konzil sicherte und die Durchführung der Reformen in die Hand nahm,[7] wirkte sich jedenfalls in den ersten Jahrzehnten nach dem Tridentinum auf die Position der Bischöfe noch kaum nachteilig aus. Denn der Wirkradius der Konzilskongregation blieb vorerst relativ klein und beschränkte sich hauptsächlich auf Italien.[8] Möglicherweise litt aber das episkopale Selbstbewusstsein der Bischöfe langfristig nicht nur an der fortschreitenden päpstlichen Zentralisierung, sondern auch darunter, dass Bischöfe sich mitunter in innerdiözesanen Streitfragen an die Kurie wandten, um sich von ihr den Rücken stärken zu lassen.[9] Denn damit gaben sie – wohl unbewusst – zumindest stückweise die Entscheidungsgewalt aus ihrer Hand und wurden mehr und mehr zu Vollzugsorganen der römischen Kongregationen.

sellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte, Münster 1995, 70–87, hier: 70 f.

6 Vgl. ebd., 71–86.

7 Zur Konzilskongregation vgl. *Günther Wassilowsky*, Posttridentinische Reform und päpstliche Zentralisierung. Zur Rolle der Konzilskongregation, in: *Andreas Merkt* / *Günther Wassilowsky* / *Gregor Wurst* (Hg.), Reform in der Kirche. Historische Perspektiven, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 138–157.

8 Vgl. *Christian Wiesner*, „Weide seine Lämmer". Zur Umsetzung und Verortung der Residenzpflicht zwischen Mikropolitik und Seelenheil an der posttridentinischen Kurie, in: *Peter Walter* / *Günther Wassilowsky* (Hg.), Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (s. Anm. 1), 221–254, hier: 237 f.

9 Beispielsweise wandte sich Bischof Leopold von Passau (1625–1662) im Streit mit den oberennsischen Prälaten um Jurisdiktionsrechte und Exemtionsprivilegien an die Konzilskongregation, die dem Bischof recht gab. Vgl. dazu *Petrus A. Bayer*, Konfessionalisierung im klösterlichen Umfeld. Die Entwicklung frühneuzeitlicher Religiosität in den Pfarren des Stiftes Schlägl (1589–1665), Münster 2016, 73–80.

2 Fehlende Bischöfe, fehlende Ausbildung, fehlende Kontrolle

Der Kirchenreform hatte sich vor allem die dritte und letzte Sitzungsperiode des Trienter Konzils verschrieben. Nachdem in den vorangegangenen Sessionen viele Reformvorschläge gescheitert und – wenn überhaupt – dann nur sehr halbherzige Reformbeschlüsse gefasst worden waren, kam es 1563 zur Wende.[10] Nach heftigen Debatten, die beinahe zum Abbruch des Konzils geführt hatten, einigte man sich schließlich auf eine deutliche Verschärfung des bereits früher beschlossenen Dekrets zur Residenzpflicht des Klerus, vor allem der Bischöfe. Dieses Dokument ist als Kernpunkt der tridentinischen Reform zu betrachten. Ihm folgten weitere weitreichende Bestimmungen zur Klerusreform, zur Reform der Ordensinstitute, zum Umgang mit Pfründen und Benefizien und zum Patronatsrecht.

Nur wenige kirchenrechtliche Vorschriften wurden so häufig umgangen oder gar missachtet, wie die Verpflichtung zur Residenz der Bischöfe und der Inhaber von Seelsorgebenefizien.[11] Obgleich Konzilien, Synoden und auch das Papsttum nicht müde wurden, die Residenzpflicht einzufordern und einzumahnen, so war der residierende Bischof im frühen 16. Jahrhundert dennoch eher die Ausnahme als die Regel. Es war unter den Konzilsvätern unbestritten, dass die Residenz der Bischöfe und der übrigen Inhaber von Seelsorgestellen unumgänglich war, um eine Kirchenreform durchführen zu können, die ihrem Namen gerecht werden konnte.

Die große Streitfrage war allerdings, ob die Residenzpflicht Teil des *ius divinum* sei, was eine Weiterführung der bisherigen recht großzügig gehandhabten Dispenspraxis verunmöglicht und – wie bereits bemerkt – erhebliche Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen päpstlicher und bischöflicher Gewalt gehabt hätte. Kurze Zeit sah es so aus, als würde das Konzil an dieser zentralen Frage scheitern, doch fand man schlussendlich einen Kompromiss. Die Residenzpflicht wurde von den Konzilsvätern zwar nicht als göttliches Recht definiert, sehr wohl aber die Hirtensorge als göttliche Weisung erklärt, deren Erfüllung zur Voraussetzung habe, dass die Hirten auch über ihre Herde wachen und sie nicht nach Art der Tagelöhner verlassen.[12]

Mit der Fassung dieses Dekrets blieb es dem Papst zwar weiterhin möglich, Dispensen zu erteilen, was im Falle einer Erklärung zum *ius divinum* ja ausgeschlossen gewesen wäre; allerdings genoss die Residenzpflicht fortan eine ungleich höhere Verbindlichkeit, als wenn man sie bloß zu einem Kirchengesetz erklärt hätte. Nur ein residierender Bischof entsprach nun dem Bild Christi, des obersten Hirten seiner Herde. Wollten die nachtridentinischen Bischöfe dieses Ideal verkörpern und sich als tridentinische Reformbischöfe profilieren, mussten sie auch in ihren Bistümern residieren.

Die Praxis zeigt freilich ein anderes Bild. Denn die Päpste hatten im Reich kaum Möglichkeiten, auf die Einsetzung von Bischöfen Einfluss zu nehmen. Die Wahl der Bischöfe war Sache der Domkapitel, und diese waren meist in der Hand der Fürstenhäuser und verfolgten daher in erster Linie dynastische Interessen. Auch

[10] Vgl. *Hubert Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 4/2, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1975, 50–79.

[11] Zum Folgenden vgl. *Christian Wiesner*, „Weide seine Lämmer" (s. Anm. 8), 225–230.

[12] *Giuseppe Alberigo* u.127a. (Hg.), Conciliorum oecumenicorum decreta, Bologna, [3]1973, 744.

wenn die Domkapitulare und die von ihnen gewählten Bischöfe nicht grundsätzlich gegen die Kirchenreform eingestellt waren, so war diese doch ein sekundäres Anliegen.

Wenn wir beispielsweise die vier Bischöfe Passaus im ersten Jahrhundert nach dem Trienter Konzil betrachten, so ist festzustellen, dass nur ein einziger von ihnen die Bezeichnung „tridentinischer Reformbischof" verdient, nämlich Urban von Trenbach (1561–1598). Sein (allerdings gescheiterter) Versuch zur Errichtung eines Priesterseminars, die Reform der Seelsorge und der Ausbau der bischöflichen Zentralgewalt sind von den Trienter Reformdekreten motiviert. Ihm folgten jedoch nacheinander drei habsburgische Prinzen, die das tridentinische Bischofsideal in beinahe jeder Hinsicht konterkarierten.[13] Alle drei Habsburger waren bei ihrem Amtsantritt minderjährig. Sie empfingen weder die höheren Weihen, noch residierten sie im Regelfall an ihrem Bischofssitz. Zudem hatten sie auch noch mehrere andere Bischofsstühle inne, die ihnen hohe Pfründen einbrachten. Ähnlich verfuhren die mit den Habsburgern konkurrierenden Wittelsbacher, die ebenfalls versuchten, sich Bischofssitze für ihre nachgeborenen Söhne zu sichern, wie etwa die Bistümer Freising, Hildesheim, Lüttich und Köln, die bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts überwiegend in wittelsbachischer Hand waren.[14]

Bis auf wenige Ausnahmen kümmerten sich die Fürstbischöfe persönlich wenig um das tridentinische Bischofsideal und überließen die Reform der Seelsorge bestenfalls den Weihbischöfen und Generalvikaren.

Auch in einem anderen entscheidenden Punkt stieß das Tridentinum an seine Grenzen: Nämlich diözesane Ausbildungsstätten zu errichten, welche die Heranziehung eines tridentinisch geschulten Klerus sicherstellen sollten. Dies gelang nur äußerst schleppend. In Wien dauerte es beispielsweise beinahe 200 Jahre, bis es zur Gründung eines Priesterseminars kam, in einigen anderen Bistümern des Reichs sogar noch länger.[15] Das Bistum Passau kam zwar bereits 1638 zu einem Priesterseminar, allerdings musste es vorerst aus der Tasche des Fürstbischofs finanziert werden, da sich sowohl das Domkapitel als auch die Klöster, die ohnehin eigene Ausbildungsstätten zu erhalten hatten, gegen Seminarbeiträge stemmten. Erst 1694 konnte die Finanzierung des Seminars geklärt werden.[16]

Schließlich stießen die Bischöfe auch bei den Pfarrvisitationen, wie sie vom Tridentinum vorgesehen waren, auf Widerstände. Der Streit um das Visitationsrecht in den Pfarren, die im 17. Jahrhundert bereits vielfach von Ordenspriestern betreut wurden, veranlasste die oberösterreichischen Prälaten noch 1660 zu heftigem Pro-

[13] Zu Urban von Trenbach und seinen Nachfolgern vgl. *Josef Oswald*, Die tridentinische Reform in Altbaiern (Salzburg, Freising, Regensburg, Passau), in: *Georg Schreiber* (Hg.), Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken, Bd. 2, Freiburg i. Br.–Basel–Wien, 1951, 1–37, hier: 29–35.

[14] Vgl. *Walter Ziegler*, Bayern, in: *Anton Schindling / Walter Ziegler* (Hg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 1 (Der Südosten), Münster 1989, 56–70, hier: 65 f.

[15] Zu den Seminargründungen in Europa und deren Scheitern vgl. zusammenfassend *Peter Hersche*, Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 177–185.

[16] Vgl. *Josef Oswald*, Die tridentinische Reform in Altbaiern (s. Anm. 13), 34 f.

test, wobei sie sogar die Verbindlichkeit der Trienter Reformdekrete für das Land ob der Enns aufgrund der fehlenden Promulgation bestritten.[17] Freilich ging es ihnen dabei nicht darum, das Trienter Reformprojekt zu hintertreiben, sehr wohl aber ihre Exemtionsprivilegien zu verteidigen, die sie durch die Stärkung der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt gefährdet sahen.

3 Plurale Frömmigkeit vor Ort

Das Tridentinum selbst lässt sich nicht als eine reine Erfolgsgeschichte schreiben. Viele der Reformen blieben stecken und kamen – wenn überhaupt – erst mit großer Verspätung. Für einige vom Konzil angestoßene Reformvorhaben, wie beispielsweise die Errichtung neuer Pfarren, um der demographischen Entwicklung Rechnung zu tragen, brauchte es paradoxerweise den staatlichen Arm. Dass die Reformen über weite Strecken hinter dem Konzil zurückblieben, hatte eine unfreiwillige Pluralität im posttridentinischen Katholizismus zur Folge. Die praktisch nicht vorhandene diözesan organisierte Klerusausbildung wurde vielfach von den Ordensleuten übernommen, vor allem von den Jesuiten.[18] Aber auch die Alten Orden gründeten Kollegien und Lehranstalten[19] und prägten so weit über ihre Ordensfamilien hinaus den posttridentinischen Klerus. Dass sich die Bischöfe vielfach weiterhin vor allem als Fürsten und weniger als Hirten und Seelsorger betrachteten, schwächte zwar deren Stellung in ihren Diözesen, ermöglichte aber den Orden sich stärker in die Reform einzubringen, mit allen Konflikten, die sich daraus ergeben mussten.

In der posttridentinischen Liturgie hingegen ist – zumindest auf den ersten Blick – Pluralität kaum erkennbar. Unmittelbar nach dem Konzil machte man sich an die Herausgabe der liturgischen Bücher. Zunächst erschien das Breviarium Romanum (1568), gefolgt vom Missale Romanum (1570), denen weitere Bücher folgten, wie beispielsweise das Rituale Romanum (1614). Die erneuerten Bücher fanden rasch weite Verbreitung und wurden von vielen Bistümern oftmals aus pragmatischen Gründen übernommen. Denn die römische Liturgie war nach Trient keineswegs allgemein verbindlich, vor allem die Verwendung des Rituale Romanum war lediglich empfohlen. Auch bei der Reform des Breviergebets und der Messliturgie nahm man durchaus Rücksicht auf ältere Eigentraditionen der Orden und Kirchenprovinzen, deren Weiterbestand die Päpste ausdrücklich billigten. Weder das Konzil noch das frühneuzeitliche Papsttum hatten eine völlige Vereinheitlichung der katholischen Liturgie im Sinn. Allerdings gaben nicht wenige Diözesen ihre Eigenliturgie zugunsten der römischen Liturgie freiwillig auf. Es war einfacher und weniger kostspielig, die von Rom zur Verfügung gestellten Bücher zu übernehmen, als die eigenen liturgischen Traditionen einer Reform zu

17 Vgl. *Petrus Bayer*, Konfessionalisierung im klösterlichen Umfeld (s. Anm. 9), 73–80.

18 Vgl. *Harald Dickerhof*, Die katholische Gelehrtenschule des konfessionellen Zeitalters im Heiligen Römischen Reich, in: *Wolfgang Reinhard* / *Heinz Schilling* (Hg.), Die katholische Konfessionalisierung (s. Anm. 5), 348–370, hier: 356–364.

19 Für den Prämonstratenserorden vgl. *Ulrich G. Leinsle*, Studium im Kloster. Das philosophisch-theologische Hausstudium des Stiftes Schlägl 1633–1783, Averbode 2000, 14–20; *ders.*, Die Prämonstratenser, Stuttgart 2020, 127 f.

unterziehen.[20] Den Ordensliturgien hingegen kam wohl die enge Vernetzung der Ordenshäuser zugute, wodurch die Beibehaltung der Eigentraditionen gefördert wurde.

Wenn wir Pluralitäten in der posttridentinischen Liturgie suchen und uns dabei nicht auf die Hochliturgien beschränken, sondern die gesamten Erscheinungsformen frühneuzeitlicher Frömmigkeit in den Blick nehmen, finden wir eine ausgesprochene Buntheit katholischen Lebens vor, welche die ganze Breite der Gesellschaft umfasste: vom Fürsten bis zum Dienstboten und vom Domkapitular bis zum Landpfarrer. Das Konzil hat zu diesen Frömmigkeitsformen kaum Reglementierungen getroffen, allerdings mühte man sich, grobe Missbräuche und abergläubische Praktiken, wie sie von den Reformatoren aufgezeigt wurden, abzustellen. Es war freilich nicht allein das Konzil, dem das Aufblühen von Eucharistie- und Marienverehrung, Wallfahrten und Bruderschaften zu verdanken war, sondern einer im frühneuzeitlichen Katholizismus wachsenden Mentalität, die sämtliche Schichten der Bevölkerung ergriff.[21] Gerade im Bereich der sogenannten Volksfrömmigkeit zeigt sich die Pluralität posttridentinischer Reformbewegungen.

Die Ansicht, dass die Reform der Kirche weder Werk des Konzils noch des Papsttums gewesen, sondern von Reformzellen vor Ort ausgegangen sei, wie sie etwa der Neuzeithistoriker Wolfgang Reinhard vertreten hat, scheint aber doch etwas zu pessimistisch zu sein.[22] Es ist nämlich nicht zu leugnen, dass das Konzil sehr wohl für die Kirchenreform unverzichtbar war, kanalisierte es doch die Leitidee, nämlich das biblische Hirtenideal. Auch der Umstand, dass sich das posttridentinische Papsttum die Konzilsideen aneignete[23], war entscheidend für die Reform. Ohne Konzil und Papsttum wären die Reformschritte mit Sicherheit im Sand verlaufen.

Weiterführende Literatur:

Peter Walter / Günther Wassilowsky (Hgg.), Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563 – 2013), Münster 2016. Die Beiträge in diesem Sammelband, der in der Folge eines 2013 in Freiburg i. Br. stattgefundenen Symposiums entstand, zeigen die Vielschichtigkeit des Konzilsereignisses, der Konzilsrezeption und was das 19. Jahrhundert aus dem Reformkonzil gemacht hat.

Peter Walter, Die Jubiläen des Konzils von Trient 1845 – 2013, Münster 2016. Der Band bietet einen genauen Überblick über die fassbaren Konzilsjubiläen seit 1845 und setzt das Tridentinum in den Kontext der Kirchengeschichte vom Ultramontanismus bis zur ökumenischen Bewegung.

[20] Zur Rezeption der römischen Liturgie nach dem Tridentinum vgl. *Winfried Haunerland*, Das Konzil von Trient und die nachtridentinische Liturgiereform, in: *Jürgen Bärsch / Benedikt Kranemann* (Hg.), Geschichte der Liturgie des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte, Bd. 1, Münster 2018, 481–513, hier: 498–501.

[21] Vgl. *Klaus Ganzer*, Das Konzil von Trient und die Volksfrömmigkeit, in: *Hansgeorg Molitor / Heribert Smolinsky* (Hg.), Volksfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit, Münster 1994, 17–26.

[22] Vgl. *Wolfgang Reinhard*, Das Konzil von Trient und die Modernisierung der Kirche, in: *Paolo Prodi / Wolfgang Reinhard* (Hg.), Das Konzil von Trient und die Moderne. Einführung, Berlin 2001, 23–42, hier: 40.

[23] Vgl. *Günther Wassilowsky*, Posttridentinische Reform und päpstliche Zentralisierung (s. Anm. 7), 145 f.

Umgekehrt brauchte es aber auch die regionalen Reforminitiativen, reformwillige Bischöfe, Prälaten und Seelsorger, um die Reformdekrete nicht in den Papierkorb der Kirchengeschichte wandern zu lassen.

Die posttridentinische Kirche ist also in einer sehr differenzierten Weise zu betrachten. Von einer katholischen Kirche, die unbeirrt und geschlossen die Trienter Beschlüsse als einen abzuarbeitenden Reformkatalog umsetzte, kann keine Rede sein. Allein schon die Anerkennung der Trienter Reformdekrete als verbindliche Normen war ein langwieriger Prozess, der sich in den katholischen Territorien des Reichs über viele Jahrzehnte dahinzog. Einig war man sich im Wesentlichen nur in einer Frage – nämlich, dass die katholische Kirche grundlegend reformbedürftig sei. Wenn man Bestrebungen zur Uniformität im posttridentinischen Katholizismus sucht, darf man weder die staatskirchlichen Reglementierungen des ausgehenden 18. Jahrhunderts außer Acht lassen, die vielerorts einen Kahlschlag barocker Pluralität mit sich brachten, noch die ultramontanistischen Versuche des 19. Jahrhunderts, die katholische Kirche zu einem „Haus voll Glorie" zu erklären, das bekränzt und wehrhaft die wütenden Stürme der modernen Welt abzuwehren habe.[24]

Der Autor: *Petrus A. Bayer, Dr. theol., geb. 1974, ist seit 1993 Prämonstratenser des Stiftes Schlägl und dort derzeit Prior, Archivar und Bibliothekar und betreut als Pfarrprovisor die Pfarre Klaffer am Hochficht, OÖ; GND 1015329292.*

[24] Der frühere Text des Liedes „Ein Haus voll Glorie schauet" ist z. B. zu finden in: Vater unser. Gebet- und Gesangbuch der Diözese Linz, Linz 1939, 531 f.

Daniel Minch

Pluralität, Endlichkeit und social imaginaries: Systematisch-theologische Überlegungen zu „Kirche plural"

◆ **Mit einer hermeneutischen Reflexion über die Theorie der ‚social imaginary' von Charles Taylor und einer Überlegung zur kreatürlichen Endlichkeit als anthropologische Konstante bei der Gestaltung der Welt wird für normative Grundlagen von Pluralität und Vielfalt in der Kirche – aber auch darüber hinaus – plädiert. *Nicht*-Gott sein heißt plural sein, und es ist als Geschenk der Schöpfung zu verstehen. Immanente Zeichen der Einheit sollten nicht gegen die Pluralität ausgespielt werden. Eine Neuentdeckung und die Wertschätzung des Zusammenspiels von Transzendenz und Immanenz in den Kulturen, in der Geschichte und in der Kirche fordere diese und ihre Praxis positiv heraus, den *sensus fidei fidelium* als Ausdruck einer Dynamik der Einheit und der schöpferischen Pluralität schärfer im Blick zu haben. Eine Kirche, die der Pluralität gegenüber offen bleibt, ist – im Sinne des II. Vatikanums – immer mehr global und universell unterwegs in dieser Welt. (Redaktion)**

„Kirche plural" ist unweigerlich ein schwieriges Thema für jedes theologische Teilgebiet, vor allem aber für die Systematische Theologie. Schließlich ist die Betonung der kirchlichen Einheit von jeher ein vorrangiges Anliegen der Dogmatik, selbst in Zeiten, in denen solche Einheit nur kontrafaktisch verkündet werden konnte. Trotz gewisser Schwierigkeiten gab es im zwanzigsten Jahrhundert große Fortschritte auf dem Weg zur Einheit der Christen, wie beispielsweise die Errungenschaften der Ökumenischen Bewegung, des Zweiten Vatikanums und des Dekrets *Unitatis redintegratio* (1964), der Enzyklika *Ut unum sint* (1995) von Johannes Paul II. sowie der produktiven Dialoge zwischen Katholiken und anderen Gesprächspartnern, darunter Lutheraner, Anglikaner und Orthodoxe.

Es gab jedoch auch große Rückschläge, welche unter anderem Schwierigkeiten – hervorgerufen durch *Dominus Iesus* (2000) und die Konstitution von Benedikt XVI. *Anglicanorum coetibus* (2009) – zur Folge hatten, ganz zu schweigen von den konfessionellen und ethnischen Dimensionen des Krieges 1992–1995 in Bosnien und Herzegowina.

Das sozio-historische Element von Kirche[1] ist unentbehrlich für jegliche Ekklesiologie und für die christliche Theologie allgemein. Deshalb müssen wir hermeneutische, phänomenologische und sozio-historische Überlegungen ernst nehmen,

[1] Das Zweite Vatikanische Konzil hat betont, dass die Kirche eine sichtbare Gemeinschaft ist und dass diese soziale Wirklichkeit einer übergeordneten geistlichen Wirklichkeit nicht fremd oder

um *überhaupt gründlich Theologie betreiben zu können*. Sie sind wesentliche Teile der Aufgabe, eine legitime Pluralität für die Kirche herauszuarbeiten. Im Folgenden werde ich den Fokus auf zwei Hauptkonzepte und ihre theologische Bedeutung legen: die Rollen von ‚social imaginaries' und kreatürlicher Endlichkeit als anthropologische Konstante bei der Gestaltung der Welt, in der die Kirche existiert.

1 Synchrone und diachrone Pluralität und social imaginaries

Innerhalb bestimmter Sektoren der Kirche gibt es seit Langem eine gewisse institutionelle Zurückhaltung, soziologische Methoden oder philosophische Gedanken anzuwenden, die sich der Sozialwissenschaften bedienen. Zweifellos gab es Durchbrüche, oft in Form einer Beschäftigung mit Gruppen innerhalb der Gesellschaft, insbesondere marginalisierter Bevölkerungsgruppen, deren Erfahrung inmitten einer zunehmend ökonomisierten Welt einen grundlegenden Kontrast zum Lebensstil der dominierenden und vorherrschenden Schicht darstellt. Diese Erfahrungen können auf eine Differenz zwischen der Wahrheit des Evangeliums und der Kommunikation derselben hinweisen. Oft wurde dies einseitig als Schuld der marginalisierten Bevölkerungsgruppen abgehandelt, die sich von der Kirche und der ewigen Wahrheit abgewandt hatten oder die mit Säkularismus, Kommunismus oder einer anderen Ideologie infiziert waren.

Die Zurückhaltung der institutionellen Kirche, solche Versuche der Rekontextualisierung anzunehmen, kann oft innerhalb des weiteren Kontexts des Misstrauens gegenüber Geschichte und Erfahrung erklärt werden. Trotzdem wird die synchrone Pluralität historisch in den verschiedenen kirchlichen Formen, die durch eine Vielzahl von Erzählungen, Institutionen und rechtlichen Rahmenbedingungen gebildet werden, bezeugt. Jedes davon vergegenwärtigt die Kirche in der Welt und in der Geschichte. Was aber steht hinter dieser Pluralität? Soziale Ordnungen und Institutionen sind nicht streng „natürlich" im Sinne einer ontologischen Ordnung oder Vorbestimmung, obwohl solche Strukturen oft ontologisiert worden sind.[2]

Die soziale Realität in Form von sozialem Wissen, intersubjektiven Beziehungen und Institutionen hat eine ontologische Dichte, ist aber nicht an sich ontologisch normativ. Dies ist entscheidend für das Verständnis der Kirche als Gesellschaft, weil das Umfeld, in dem sie entstanden ist und in dem sie sich dann entwickelt, grundlegend mitbestimmend dafür ist, wie sie in der Geschichte existiert und sich weiterentwickelt. Wenn wir die Pluralisierung des frühen Christentums akzeptieren und auch, dass die Kirche selbst eine relativ dezentralisierte Sammlung lokaler und regionaler Kirchen war (jedoch nicht ohne ein Bewusstsein für eine universelle Einheit),

untergeordnet ist, sondern mit ihr vereinigt ist und aktiv die Kirche als einen Leib und eine eschatologische Wirklichkeit aufbaut. Als solches ist ihr historisch vergegenwärtigtes soziales Element ein immanenter Teil dessen, was die Kirche ist und was sie wird, und dies geschieht in der Geschichte. Siehe *Lumen Gentium* (LG, 21. November 1964), 8; online: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_ge.html [Abruf: 17.02.2021].

2 *Peter L. Berger / Thomas Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. Main 2003, 55.

die in verschiedenen Phasen in eine direktere, einheitlichere und zentralere Beziehung zu den römischen Behörden gebracht wurde (insbesondere die Gregorianische Reform des 12. Jahrhunderts, die Posttridentinische Katholische Reformation und die Ultramontane „Pius-Ära"), dann hat es eine synchrone Pluralität gegeben.[3] Jede Ortskirche wurde auf der Grundlage der Objektivierung des übertragenen Wissens gegründet, das in und durch das vermittelt wird, was Charles Taylor ‚social imaginary' genannt hat. Damit meint er „die Art und Weise wie sich Menschen ihre soziale Existenz vorstellen, die Vorstellung davon, wie sie mit anderen zusammenpassen, wie sich die Dinge zwischen ihnen und ihren Mitmenschen entwickeln, die Erwartungen, welche normalerweise erfüllt werden, und die tieferen normativen Vorstellungen und Bilder, die diesen Erwartungen zugrunde liegen"[4]. Das Konzept eines ‚social imaginary' ist evokativ und ruft etwas in unserem Verständnis des „Sozialen" als solchem hervor. Taylors Konzeption kann nicht genau definiert werden wie eine spezifische „Sozialtheorie". Tatsächlich stellt er es einer „Theorie" gegenüber, weil Theorien definierte Arten sind, die Welt so darzustellen, wie diese von bestimmten Menschen oder Denkschulen gedacht wurde. Manchmal können diese Theorien das „‚social imaginary' infiltrieren, vielleicht zuerst die der Eliten und dann die der gesamten Gesellschaft"[5].

Das „‚social imaginary' geht über das unmittelbare Hintergrundverständnis hinaus, das unseren bestimmten Praktiken Sinn verleiht"[6]. Der erweiterte Hintergrund des ‚social imaginary' ist intersubjektiv und relational, umfasst und definiert, wie Menschen im Verhältnis zueinander und zu gesellschaftlichen Gruppen stehen. Es ist eine Verbindung von implizitem „Wissen wie" und „Tun" im Alltag, die relativ unstrukturiert ist und die „aufgrund ihrer unbegrenzten und unbestimmten Natur niemals angemessen in Form expliziter Lehren ausgedrückt werden kann"[7]. Das vorherrschende ‚social imaginary' vermittelt in einem Kontext zwischen dem „Hintergrundverständnis" und den Praktiken, welche dieses Verständnis ermöglicht. Die Objektivierung des Verständnisses in der Praxis ‚trägt' das Verständnis aber auch, indem es vergegenwärtigt und zu einem Teil der objektiven sozialen Realität gemacht wird, mit der andere Menschen interagieren können und sogar müssen, und ihm so Körper und Gewicht verleiht. ‚Social imaginary' wird durch sein ‚soziales' Wesen inkarniert.

Theorien können das ‚social imaginary' durchdringen und umformen. Wenn das passiert, „nehmen Menschen neue Praktiken auf, improvisieren oder werden in sie eingeführt. Diese ergeben Sinn durch die neue Sichtweise, jene, die als erste in der Theorie artikuliert wurde; diese Sichtweise ist der Kontext, der den Prakti-

3 Synchrone Pluralität existierte und existiert in unterschiedlichem Grad auch innerhalb der Kirche. Allerdings hat sich die Kirche in verschiedenen Phasen zunehmend zentralisiert und vereinheitlicht, insbesondere seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Trotz dieses Impulses hat die Zentralisierung oft zu neuen Formen des pluralistischen Denkens und Ausdrucks geführt. Für eine Einschätzung der nachtridentinischen katholischen Pluralität siehe den Beitrag von *Petrus A. Bayer*, Tridentinum und frühneuzeitlicher Katholizismus in diesem Heft, 124–131.

4 *Charles Taylor*, Modern Social Imaginaries, Durham 2004, 23.

5 Ebd., 24.

6 Ebd., 25.

7 Ebd.

ken Sinn verleiht."[8] Neue Praktiken erzeugen ein Verständnis für sie und die durch die Praxis hervorgerufenen Beziehungen. Dies spiegelt sich dann in den Theorien wider, ändert sie und schafft neue Praktiken. Im Laufe der Geschichte erhalten Praktiken eine neue Bedeutung, zum einen wegen eines neuen Denkens über Praktiken und zum anderen, weil sie selbst zum Nachdenken anregen. Praktiken werden nicht nur von außen mit einer neuen Bedeutung versehen, sondern sie verändern durch ihre Existenz in einem Beziehungsgeflecht die Beziehung zwischen Menschen und Praktiken untereinander. Daraus erwächst die Notwendigkeit einer Theoretisierung davon, was die Praktiken jetzt bedeuten. Im Laufe der Zeit, „veränderten eine Reihe von Praktiken allmählich ihre Bedeutung für die Menschen und trugen somit zur Bildung eines neuen ‚social imaginary' bei".[9]

Das Verständnis der Wechselseitigkeit von Theorie und Praxis innerhalb eines ‚social imaginary' hilft uns zu theoretisieren, wie sich ‚social imaginaries' verändern, verwandeln oder sogar mit anderen in Konflikt geraten. Wenn wir die Universalität des christlichen Glaubens sowie seine transkulturelle Natur bestätigen, dann ist die sozial bedingte, von ‚social imaginaries' geprägte Realität nicht der Ort, an dem wir dieses „Universelle" lokalisieren können, zumindest nicht in dem Sinne, dass irgendeine ‚social imaginary' verabsolutiert werden kann. Die Reziprozität von Theorie und Praxis bei der Schaffung einer objektiven sozialen Realität garantiert, dass kein einzelner Ausdruck stabil bleiben kann und dass unterschiedliche ‚social imaginaries' in unterschiedlichen Kontexten entstehen. Von Anfang an war die Kirche durch eine interaktive Vielfalt verschiedener ‚social imaginaries' mit unterschiedlichen Einstellungen zu zwischenmenschlichen Beziehungen und Praktiken gekennzeichnet, und diese verschwand nicht, als die Kirche zu einer einheitlicheren Institution wurde.

2 Glaube und Entwicklung im modernen social imaginary

Die Anerkennung der historischen Entwicklung der Lehre wirft eine ganze Reihe neuer Fragen auf, die sich darauf beziehen, wie genau sich die Lehren ändern, wo wir den Ort oder den Impuls der Entwicklung finden und welche genaue Beziehung zwischen dem Inhalt der Lehre und dem historischen Kontext besteht. Die Theorie der ‚social imaginaries' legt nahe, dass die Beziehung zwischen Kontext und Inhalt sowohl an sich ko-konstitutiv als auch grundsätzlich offen zueinander ist. Dies ist möglich, weil der „Inhalt" des christlichen Glaubens letztendlich die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth ist, in dem wir der endgültigen Erlösung begegnen. Es ist von Anfang an eine intersubjektive, theologale Beziehung und daher sozial konstruiert. Die Bejahung von Entwicklung bietet eine legitime Möglichkeit, die diachrone Pluralität zu konzipieren. Die Kirche hatte in verschiedenen Epochen und an verschiedenen Orten unterschiedliche Formen. Darüber hinaus ist zu erwarten, dass dies auch in Zukunft der Fall sein wird. Solange die Geschichte weitergeht, wird sich die Kirche darin als soziale Realität weiterentwickeln.

Trotz den bedeutenden Zentralisierungsprogrammen der „Pius-Tradition"

[8] Ebd., 29.
[9] Ebd., 30.

und insbesondere die Förderung von Johannes Paul II. zu einer nahezu einheitlichen liturgischen Form, Regierungsführung und bürokratischen Verwaltung sowie Theologie und Philosophie sollten diese nicht unbedingt als unvermeidliche und normative Prozesse angesehen werden. Wir könnten sie eher so sehen, dass sie in gewisser Weise den „Zeitgeist" widerspiegeln. Dies wäre eine interessante Rekontextualisierung der gängigen *modernen* Erzählung über die Einheit der Kirche, ausgedrückt durch Eindeutigkeit. Wenn solche zentralisierenden Impulse eher Ausdruck eines bestimmten ‚social imaginary' sind, dann sind sie de facto nicht absolut. Möglich bleibt, dass diese Traditionen ein legitimer Ausdruck des „Kircheseins" in der Moderne sind, aber als ein Ausdruck unter anderen diachronen und synchronen Möglichkeiten wird selbst der große Vorstoß in Richtung einer eindeutigen römischen Kirche im Hinblick auf die Normativität in eine mehrdeutige Situation gebracht. Vor diesem Hintergrund muss es eine gewisse normative Grundlage für Pluralität und Mehrdeutigkeit in der Kirche und damit auch eine tiefere *theologische* Bedeutung von Pluralität geben.

3 Endlichkeit und die theologische Grundlage von ‚Kirche plural'

Wir haben gesehen, wie ‚social imaginaries' helfen, wechselseitig Institutionen und Praktiken aufzubauen, die ihrerseits auch die weitere Entwicklung der Menschen in der Gesellschaft prägen. Letztlich gibt es keine vorgegebene „menschliche Natur". Die menschliche Natur existiert, aber nicht als eine Reihe statischer oder eindeutiger Attribute oder gar Variablen. Die Menschheit konstruiert sich selbst durch Raum und Zeit hindurch; aber es gibt zumindest eine Reihe von „anthropologischen Konstanten", die Grenzen für das menschliche Werden schaffen, oder „eine Art Koordinatensystem, dessen Brennpunkt die menschliche *Personidentität* innerhalb der *gesellschaftlichen Kultur* ist"[10].

Noch grundlegender als die soziophänomenologischen Konstanten ist eine zugrundeliegende „ontologische Konstante", welche die anderen ermöglicht: Die schöpferische Endlichkeit. Diese – ihre Säkularität oder ihr Nicht-Gott-Sein – ist genau das Element, das es der Schöpfung ermöglicht, sie selbst zu sein und zu werden.[11] Die grundsätzliche Trennung zwischen den Wesen und die Fähigkeit, die Dinge für mich selbst als „anders" zu erleben, ist die Voraussetzung dafür, die Realität als irreduzibles Anderssein zu verstehen. Vom endlichen Selbst hinauszugehen und dann einem „Anderen" zu begegnen, wirft das Subjekt in der Interpretation dessen, was sowohl im Selbst als auch als „Anderer" existiert, auf sich selbst zurück. Die bloße Tatsache der kreatürlichen Endlichkeit erfordert auch, dass wir sie interpretieren. Ohne die ontologische Konstante der Endlichkeit könnte es keine Unterscheidung zwischen dem Selbst und dem An-

[10] *Edward Schillebeeckx*, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1977, 715.

[11] *Edward Schillebeeckx*, Menschen: die Geschichte von Gott, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1990, 110–114, 289–292. Für eine detailliertere Behandlung der Endlichkeit als ‚ontologische Konstante' siehe *Daniel Minch*, Eschatological Hermeneutics: The Theological Core of Experience and Our Hope for Salvation (T&T Clark Studies in Edward Schillebeeckx), London 2018, 138–152.

deren geben und keine räumliche, zeitliche oder soziale Realität – die „Welt" wäre eine eindeutige Einheit ohne die Fähigkeit zu erfahren, zu denken oder zu interpretieren, und als solche könnte sie sich nicht einmal selbst kennen. Reines eindeutiges Sein wäre fast identisch mit Nichts; es könnte keinen dynamischen Prozess des Werdens ohne Unterschiede und Grenzen zwischen demselben und anderen geben. Daher setzt die fundamentale Bedingung des Geschaffenseins die Endlichkeit voraus, die ihrerseits soziale, räumliche, zeitliche und interpretatorische Aspekte des Seins im Bereich der endlichen Schöpfung entstehen lässt. Das Geschenk der Schöpfung beginnt genau in unserem *Nicht*-Gott-Sein.

Endlichkeit ist sowohl die zugrundeliegende ontologische Konstante als auch ein ontologischer Garant für Pluralität. Die Endlichkeit als solche impliziert Singularität: Ein einzelnes Wesen, das aus sich selbst existiert, muss zunächst ein endliches, von anderen unterschiedenes Selbst sein; es muss in Raum und Zeit existieren, was ihm eine spezifische Singularität verleiht; es muss in einer ökologischen Umwelt verkörpert sein; in Beziehung zu „anderen" als andere Geschöpfe existieren. Daher haben alle Wesen eine gewisse sozio-historische Existenz, die im Falle des Menschen Denken, Kommunikation, Sprache und Kultur beinhaltet. Die menschliche Endlichkeit erfordert und ermöglicht die aktive Interpretation dieser Endlichkeit in verschiedenen Formen von Theorie und Praxis, die „endgültige Bedeutung" innerhalb eines bestimmten sozio-historischen Horizonts entweder explizieren oder konstruieren. Sie erfordert und ermöglicht auch ‚social imaginaries'. Wenn jedes Wesen von einem anderen Punkt in Raum und Zeit und mit einem anderen sozialen Erbe beginnt, dann werden sogar Menschen innerhalb desselben ‚social imaginary' die Welt anders interpretieren.

Ihr Selbstsein macht sie einzigartig und unfähig, sich auf die Welt oder auf sich selbst genauso zu beziehen wie ihre Nachbarn, was bedeutet, dass ‚social imaginaries' zwar geteilt, aber nicht in gleicher Weise von den einzelnen Subjekten innerlich integriert werden. Wäre dies nicht der Fall, dann würden sich die ‚social imaginaries' und mit ihnen die soziale und materielle Kultur niemals ändern – es könnte keine Variation geben, weder synchron innerhalb einer kulturellen Ordnung noch diachron im Laufe der Zeit. Die synchrone Pluralität der Interpretation ergibt sich aus der kreatürlichen Existenz als *historisch*. Eine solche Pluralität ist nicht absolut, da Verständnis, Kommunikation und sogar Übersetzung auf einer intersubjektiven Ebene möglich sind, wodurch ‚social imaginaries' sowohl geteilt als auch innerlich pluralisiert werden. Aus Endlichkeit und Singularität entsteht Pluralität als notwendiger Bestandteil des säkularen Schaffens. *Nicht*-Gott sein bedeutet plural sein. Die Theologie hat Pluralität und Differenz lange als Probleme gesehen, die es zu überwinden gilt, aber vielleicht sind sie grundlegender dafür, dass wir sowohl als von Gott verschieden (d. h. *ex nihilo*) als auch nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen sind, als wir oft angenommen haben.

Diachrone und synchrone Pluralität sind Teil der Geschichte der Kirche, und dies wird nicht selten als Hindernis für Einheit und Universalität angesehen. Wenn Universalität und Einheit als Eindeutigkeit oder Uniformität behandelt werden, dann wird Pluralität etwas sein, das es zu überwinden gilt, weil es ein Zeichen von Verwirrung oder Irrtum ist. Der Anspruch der Kirche auf Universalität muss richtig ausgedrückt und interpretiert werden, sonst wird

er falsch sein. Während diese letzte Behauptung wahr ist, sollten wir die „richtige Interpretation" von Erfahrungen nicht mit eindeutigen, einheitlichen oder genau bestimmten Formeln, Praktiken oder Gedanken verwechseln. Ebenso ist die Pluralität der Interpretation nicht unmittelbar gleichbedeutend mit „Fehler". Das Streben nach einer solchen Einheitlichkeit leugnet die essenzielle Schöpfung aller Dinge als *Nicht*-Gott und projiziert eine transzendentale und ahistorische Offenbarung der „Wahrheit", die von allen Menschen überall „auf die gleiche Weise" erfasst werden kann.

Dies würde entweder eine radikale Verleugnung der geschöpflichen Endlichkeit und ihre Dekonstruktion von den Grundlagen des Seins selbst erfordern, oder die Auferlegung einer universellen Geschichte und einer universellen Sprache, welche die Differenz völlig auslöscht (also etwas, das aus der Geschichte selbst heraus geschehen muss, was dies zu einem totalitären und gewalttätigen Unterfangen macht), oder aber den Einbruch von so etwas wie Walter Benjamins messianischer Welt „allseitiger und integraler Aktualität"; in ihr wird messianische Sprache „integrale Prosa, die die Fesseln der Schrift gesprengt hat und von allen Menschen verstanden wird (wie die Sprache der Vögel von Sonntagskindern)"[12].

Stattdessen befinden wir uns mitten in der Geschichte und „der Jetztzeit … in welcher Splitter der messianischen eingesprengt sind"[13]. Die begnadete Schöpfung ist eine eschatologische Realität, in der die Kirche die eschatologische Erlösung als *sacramentum mundi* darstellt. Die Kirche ist eschatologisch, und ihre Existenz ist durch die Inkarnation „die Vorwegereignung des Eschaton mitten in der Weltzeit"[14]. Obwohl sie mit der himmlischen Kirche vereint ist, bleibt die historische Verwirklichung der Kirche ein Teil der Schöpfung, und ihre Mitglieder sind Geschöpfe, die durch ihre wesenhafte Endlichkeit gebunden sind. Historizität ist ein irreduzibles Element des Seins der Kirche, während ihre Ausrichtung auf das Göttliche sie zu einer escha-

Weiterführende Literatur:

Charles Taylor, Modern Social Imaginaries, Durham 2004: Dieses kurze Buch von Taylor erläutert sein Konzept von „social imaginaries" und der modernen/postmodernen Wende der vorherrschenden „imaginaries" der Prämoderne im Abendland. Er analysiert, wie die moderne Auffassung von Menschenrechten, Individualisierung und Ökonomisierung der Lebenswelt das öffentliche Leben organisiert und neu ordnet.

Christopher Cimorelli, John Henry Newman's Theology of History: Historical Consciousness, Theological „Imaginaries", and the Development of Tradition, Leuven 2017: Cimorelli vertieft sich in Newmans Geschichtsbegriff und die Entwicklung der Doktrin. Er verwendet Taylors „social imaginary", um das Konzept eines „theological imaginary" in Newmans Werk zu entdecken, und er zeigt die Implikationen dieser Sichtweise und der des Zweiten Vatikanischen Konzils für die aktuelle Zeit auf.

12 *Walter Benjamin*, Paralipomena zu ‚Über den Begriff der Geschichte", in: *Walter Benjamin*, Gesammelte Schriften. Bd. I.3, hg. von *Rolf Tiedemann / Hermann Schweppenhäuser*, Frankfurt a. Main [7]2015, 1238.

13 Ebd., 704.

14 *Walter Kasper*, Katholische Kirche: Wesen, Wirklichkeit, Sendung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 140.

tologischen Realität macht. (*LG* 21) Die Pluralität ist wesentlich für die Geschöpflichkeit und befähigt die Kirche, überhaupt am göttlichen Leben teilzuhaben. Die Geschöpfe werden durch die Teilhabe an eschatologischen Realitäten mehr sie selbst, da das Heil nicht darauf abzielt, das Geschöpfliche insgesamt zu zerstören – die endliche Differenz zu unendlicher Gleichheit zu verschmelzen –, sondern vielmehr darauf, sie zu vervollkommnen und sie in der bereits innerlich differenzierten Bewegung des trinitarischen göttlichen Lebens zu vereinen (vgl. *LG* 50).

4 Das Verständnis der Kirche im Kontext des Schöpfungsglaubens

Gott kommuniziert mit der Schöpfung in und durch die Modalitäten der Geschichte, daher muss Offenbarung durch die Kategorien gewöhnlicher menschlicher Erfahrung und Interpretation erfahren werden. Das Einbrechen Gottes in die Geschichte hat die Schöpfung zu keinem Zeitpunkt in der Heilsgeschichte ungültig gemacht oder Unterschiede zerstört. Durch die Kommunikation mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln bestätigt Gott vielmehr die Güte der eigenen Schöpfung Gottes, vor allem in der Inkarnation als „*verdichtete* Schöpfung: Glaube an die Schöpfung, wie Gott sie will“[15]. Dies ist kaum ein Widerspruch des ursprünglichen ontologischen Impulses der Endlichkeit, der die Geschöpfe befähigt, sich selbst zu transzendieren, an Gesellschaft und Geschichte teilzuhaben, sie zu gestalten und sogar Elemente des kommenden Heils zu erfahren. Wenn wir die ontologische Endlichkeit als Grundlage für das Verständnis der geschaffenen Wirklichkeit akzeptieren, von der aus wir beginnen können, anthropologische Konstanten abzuleiten, die wiederum ‚social imaginaries‘ beeinflussen, welche die Individuen wechselseitig formen, dann wird die soziale Konstruktion der Wirklichkeit von Natur aus plural sein.

‚Social imaginaries‘ formen Institutionen in Zeit und Kontext, was bedeutet, dass sie in der Welt plural existieren. Für eine Institution wie die Kirche, die Ansprüche auf Universalität und ultimative Bedeutung erhebt, schafft dies inhärente Probleme, aber nur, wenn die verkündete Universalität als eindeutige und einheitliche Auslegung und Ausdrucksweise verstanden wird. Die Weite der Wirklichkeit und ihre ontologisch ermöglichte Pluralität scheinen uns zu empfehlen, dass eine Institution, die Universalität beansprucht, dies in fragmentarischer Weise tun muss. Alle Interpretationen der ultimativen Realität – im Fall der Kirche die Offenbarung des Heils, das von Gott in Jesus kommt – müssen von den Menschen, die von dieser letztendlichen Wirklichkeit berührt werden, aufgegriffen und auf unterschiedliche Weise ausgedrückt werden.

Die Kirche muss im Wesentlichen plural sein, um zu vermitteln, was sie historisch gesehen tut. Dies ist kein Anlass für unendliche Pluralität oder Willkür, da alle Interpretationen des Offenbarungsgeheimnisses von ein und demselben historischen Christusereignis abhängen. Das Ereignis der Offenbarung hat sein eigenes Gewicht und seinen eigenen Einfluss auf die Interpretation. Ebenso findet die Interpretation innerhalb einer bereits vorhandenen so-

[15] *Edward Schillebeeckx*, „Ich glaube an Jesus von Nazaret“, in: *Josef Blank* / *Gotthold Hasenhüttl* (Hg.), Glaube an Jesus Christus, Düsseldorf 1980, 14.

zialen Realität statt, wodurch die etablierte Tradition zu einem Legitimationskriterium wird, wenn auch nicht als isolierte absolute Norm. Die Einheit innerhalb einer pluralisierten Kirche muss immer noch im Auge behalten werden, und hier könnte der *sensus fidei fidelium* neben dem offiziellen Lehramt eine aktivere Rolle spielen, aber das erfordert vielleicht formalisiertere Methoden zur Messung des *sensus fidelium*.[16]

4 Fazit

Hier geht es nicht darum, konkrete normative Formen der kirchlichen Organisation oder abweichende Lesarten der Tradition vorzuschlagen. Ich versuche nicht, einen Strang des Katholizismus über einen anderen zu stellen oder zu behaupten, dass alle Ansprüche, „die wahre Kirche" zu sein, gleich sind. Vielmehr sehe ich einen zutiefst theologischen Grund dafür, offen zu sein für Pluralität, sowohl im Prinzip als auch in der Praxis. Synchrone Pluralität kann legitimerweise existieren, insbesondere in einer Kultur, in der Vielfalt Teil der symbolischen Ordnung ist und in der eine Vielzahl von ‚social imaginaries' miteinander koexistieren. Darüber hinaus hat die Kirche in der Zeit nach dem II. Vatikanum ehrliche Versuche unternommen, eine wirklich „globale Kirche" zu werden. Wir können nicht leugnen, dass die Realität sozial konstruiert ist und dass dies in Indien, Westeuropa, den Vereinigten Staaten und Zentralafrika auf unterschiedliche Weise geschieht. Eine wahrheitsgetreue Interpretation des Evangeliums entsteht in jedem ‚social imaginary', andernfalls riskieren wir, den Kern des Evangeliums zu verlieren, weil wir einer künstlichen und von außen aufgezwungenen Form der sprachlichen und soziokulturellen Einheit sklavisch treu bleiben. Das Zusammenspiel von transzendenten und immanenten Dimensionen innerhalb von Kultur und Geschichte muss angemessen respektiert werden, und die immanenten „Zeichen" der Einheit sollten nicht dazu gebracht werden, Dinge zu tun, die sie nicht tun können. Dies kann nur zu Hegemonie und Machtmissbrauch führen, um zu versuchen, die Vielfalt im Namen eines engen Verständnisses von institutioneller Einheit zu nivellieren. Vor allem müssen wir uns der diachronen Pluralität und der intrinsischen Ausrichtung der Kirche auf die Zukunft hin bewusst bleiben.

Der Autor: *Daniel Minch, Ph.D, STD, geb. 1986, Studium klassische Philologie und Theologie an der Villanova University (USA), und Philosophie und Theologie an der KU Leuven (Belgien). Er war Postdoctoral Research Fellow an der KU Leuven von 2016 bis 2019. Tätig seit 2019 als Postdoc-Universitätsassistent am Institut für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft, Karl-Franzens-Universität Graz; Publikationen: Our Faith in Creation, God's Faith in Humanity: Edward Schillebeeckx and Pope Francis on Human Transcendence and an Anthropocentric Cosmos, in: Theological Studies 80/4 (2019), 845–863; zus. mit Stephan van Erp (Hg.), T&T Clark Handbook of Edward Schillebeeckx, London 2019; Daniel Minch, Eschatological Hermeneutics: The Theological Core of Experience and Our Hope for Salvation (T&T Clark Studies in Edward Schillebeeckx), London 2018); GND 1064702155.*

[16] Siehe *Thomas Söding* (Hg.), Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016; *Ormond Rush*, Sensus Fidei: Faith „Making Sense" of Revelation, in: Theological Studies 62 (2001), 231–262.

Olaf Müller

Religiöse Pluralität und Kirchlichkeit

Religionssoziologische Ansätze – empirische Befunde

◆ **Der Beitrag beschreibt und interpretiert den Prozess der Pluralisierung im religiösen Feld. Dazu wird eine Reihe religionssoziologischer Analyse- und Erklärungsmodelle erläutert. Vor diesem Hintergrund werden empirische Daten erörtert. Es ergibt sich das Bild einer weiterhin zunehmenden religiösen Individualisierung, die zwar einerseits innerhalb der Kirchen, andererseits aber vor allem außerhalb der Kirchen und nicht zuletzt außerhalb traditionaler Religiosität im Bereich säkularer Alternativen beträchtliche Dynamik entfaltet. Zu erkennen ist aber auch eine bleibende Attraktivität generationenübergreifender Angebote der großen Kirchen – die Familie bleibt immer noch ein äußerst relevanter Ort der Weitergabe kirchlicher Religiosität. (Redaktion)**

1 Einleitung

In der religionssoziologischen Diskussion um die Rolle von Religion bzw. deren Wandel in modernen Gesellschaften spielen die Begriffe der Pluralität und Pluralisierung spätestens seit den 1960er-Jahren eine zentrale Rolle. Zielt man nicht in erster Linie auf deren normativ-ethischen Sinngehalt (etwa im Sinne von „Diversität"), dann lässt sich religiöse Pluralität als Beschreibung eines Zustands der religiösen Vielfalt, religiöse Pluralisierung als „Prozess, in dessen Verlauf sich die Vielfalt des Religiösen vermehrt" verstehen.[1] Dabei herrscht unter Religionsforschern keineswegs Einigkeit darüber, ob Pluralität bzw. Pluralisierung eher religionshemmend oder -förderlich wirkt, mithin also als Bestandteil bzw. Ausdruck von Säkularisierung aufzufassen ist, oder aber die Vitalität des religiösen Feldes geradezu erst ermöglicht. Kein Konsens besteht auch in Bezug auf die Frage, ob Pluralismus ein Problem für jedwede institutionalisierte Form von Religion darstellt oder ob dadurch nur bestimmte Organisationsformen unter Druck geraten, während andere davon profitieren.

Vor diesem Hintergrund zeichnet der Beitrag zunächst die religionssoziologische Debatte um das Verhältnis von Pluralität und Pluralisierung in ihren Grundzügen nach, um danach anhand ausgewählter Befunde aus Deutschland, Österreich und der Schweiz einige aktuelle empirische Evidenzen und Entwicklungsmuster aufzuzeigen. In einem resümierenden Fazit wird schließlich die Frage aufgegriffen, was dies für die heutige und zukünftige Rolle und Ausrichtung der Kirchen bedeuten kann.

[1] *Christof Wolf*, Religiöse Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Jürgen Friedrichs / Wolfgang Jagodzinski* (Hg.), Soziale Integration, Opladen 1999, 321. Vgl. dazu auch *Antonius Liedhegener*, Pluralisierung, in: *Detlef Pollack / Volkhard Krech / Olaf Müller / Markus Hero* (Hg.), Handbuch der Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 352.

2 Pluralität und Pluralisierung in der religionssoziologischen Debatte

Die Annahme, dass Pluralisierung einen religionshemmenden Faktor darstellt, findet sich systematisch herausgearbeitet beim „frühen" Peter L. Berger, für den die Pluralität bzw. Pluralisierung des religiösen Feldes Folge und Treiber der Säkularisierung zugleich ist: Demnach führe Säkularisierung durch die damit einhergehende Entmonopolisierung der Religion *ipso facto* zur Herausbildung einer pluralistischen Situation. Unter der Bedingung, dass eine einzelne Religion die Welt nicht mehr legitimieren kann, versuchten verschiedene religiöse Gruppen mit unterschiedlichen Mitteln, „ihre je eigene Subwelt als eine unter vielen konkurrierenden Subwelten zu erhalten". Das Individuum sehe sich dadurch einem Zwang ausgesetzt, unter rivalisierenden Möglichkeiten der Weltdeutung zu wählen. Die „kognitive Kontamination", die sich infolge der gleichberechtigten Existenz differenter Weltanschauungen im Bewusstseinshaushalt des Einzelnen einniste, führt nach Berger dann quasi zwangsläufig zu einer Relativierung bisheriger Gewissheiten. Eine solchermaßen von außen irritierte Religion ruhe auf einer sehr schwachen Plausibilitätsstruktur und sei somit „ein höchst zerbrechliches Gebilde".[2]

Die Frage, welche Folgen die von Berger konstatierte religiöse Pluralisierung und die dadurch forcierte „Säkularisierung des Bewusstseins" für die Religion insgesamt und insbesondere für deren institutionalisierte, kirchlich verfasste Form zeitigen, wird in der Religionssoziologie wiederum unterschiedlich beantwortet. Die in der europäischen Debatte wohl mittlerweile dominierende Position konstatiert eine „Verbuntung"[3] der religiös-weltanschaulichen Landschaft, begleitet von Privatisierungs- und Individualisierungsprozessen[4]; andere (mittlerweile eher eine Minderheitenmeinung vertretend) sehen die Entwicklung in eine weit verbreitete religiöse Indifferenz bzw. einen dezidierten Unglauben münden.[5] Weitgehend unbestritten ist allerdings, dass wir es in weiten Teilen Europas mit einem massiven Akzeptanz- und Bedeutungsverlust von religiösen Autoritäten zu tun haben.[6]

Was bedeutet das nun für die Kirchen und andere religiöse Organisationen? Ber-

2 Vgl. *Peter L. Berger*, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a. Main 1973, 144 f., 45, 129. – Es sei an dieser Stelle jedoch nicht verschwiegen, dass Berger seine Sichtweise später geändert hat und religiöse Pluralität/Pluralismus nicht mehr zwingend als Religion unterminierende Faktoren ansah; vgl. *Peter L. Berger*, Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften, Frankfurt a. Main 2015.

3 Vgl. *Paul M. Zulehner*, Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus, Ostfildern 2011.

4 So auch schon die Grundaussage des „Klassikers" *Thomas Luckmann*, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. Main 1991 (engl. 1967).

5 Siehe dazu etwa *Steve Bruce*, Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults, Oxford 1996.

6 Derartige Legitimitätseinbußen gelten dabei als Ausdruck eines allgemeinen Wertewandels (weg von Pflicht- und Akzeptanzwerten, hin zu Freiheits- und Selbstentfaltungswerten) und betreffen beileibe nicht nur die Kirchen, sondern auch andere Institutionen. Vgl. *Ronald Inglehart*, Postmodernization Erodes Respect for Authority, but Increases Support for Democracy, in: *Pippa Norris* (Hg.), Critical Citizens. Global Support for Democratic Governance, Oxford 1999, 236–256.

ger etwa sah, in der Diktion einer von ihm früh entwickelten wettbewerbstheoretischen Sichtweise, die religiösen „Anbieter" bereits in den 1960er-Jahren als Getriebene in einem Prozess der zunehmenden Profanisierung des religiösen Feldes: Indem der Gläubige zum Kunden – und damit zum König – werde, der nicht mehr unter Kaufzwang steht, bestimmten dessen Wünsche immer mehr die Art der angebotenen „Produkte". Im Zuge des Säkularisierungsprozesses habe sich bei weiten Teilen der Bevölkerung eine allgemeine Vorliebe für religiöse Inhalte, „die sich in säkularisatorische Richtung modifizieren lassen", herausgebildet. Unter den Bedingungen der Pluralisierung und dem Druck der Konsumenten wandelten sich die religiösen Organisationen strukturell zu bürokratisch organisierten und am Prinzip der Effektivität orientierten Wirtschaftsunternehmen, während die angebotenen religiösen Inhalte zunehmend enttheologisiert und jeglicher „Zumutungen" für den Verbraucher bereinigt würden.[7] Michael N. Ebertz hat diese Entwicklung in zwei prägnanten Formulierungen auf den Punkt gebracht – die Entwicklung der Kirchen „von der Überzeugungs- zur Dienstleistungsorganisation" sowie die „Erosion des traditionellen eschatologischen Codes".[8]

Andere Religionsforscher, vor allem aus den USA, kommen mit Blick auf die Wirkungen der Pluralisierung auf die institutionalisierte Religion zu anderen Schlussfolgerungen. Die Verfechter des dort im Vergleich zu Europa ungleich prominenteren angebotsorientierten Marktmodells des Religiösen (welches von der generellen Denkweise her zunächst dem Bergerschen Marktmodell ähnelt) sind der Ansicht, dass religiöse „Firmen" unter den Bedingungen eines freien Wettbewerbs auf einem relativ deregulierten Markt (wie er ihrer Meinung nach in den USA vorzufinden ist) ihre Produktpaletten nicht „verweltlichen" und einander angleichen (wie Berger angenommen hat), sondern sie vielmehr diversifizieren. Durch das breitere Angebot an religiösen Produkten werde die bei quasi jedem Menschen latent vorhandene (und bei einer ungenügenden Versorgung mit religiösen Gütern teilweise brach liegende) Nachfrage nach Religion besser bedient als in einem monopolartig verfassten bzw. starken staatlichen Regulierungen unterworfenen Markt (wie er für Europa typisch sei). Dies manifestiere sich dann auch in einer höheren Kirchlichkeit und Religiosität in den USA im Vergleich zu Europa. Religiöser Pluralismus gehe demnach also nicht mit einem niedrigen, sondern tendenziell mit einem hohen Ausmaß an kirchlich-religiöser Vitalität einher.[9]

Die amerikanischen Vertreter des Marktansatzes gehen dabei allerdings nicht davon aus, dass alle religiösen Organisatio-

7 Vgl. *Peter L. Berger*, Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft (s. Anm. 2), 134 ff.; *Ders*., Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 1 (1965), 243 f.

8 Vgl. *Michael N. Ebertz*, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a. Main 1998, 274 ff.; *ders*., Die Zivilisierung Gottes und die Deinstitutionalisierung der ‚Gnadenanstalt', in: *Jörg Bergmann / Alois Hahn / Thomas Luckmann* (Hg.), Religion und Kultur, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft 33 (1993), 110 ff.

9 Vgl. *R. Stephen Warner*, Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, in: American Journal of Sociology 98:5 (1993), 1057; *Darren E. Sherkat / Christopher G. Ellison*, Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion, in: Annual Review of Sociology 25 (1999), 384 f.

nen gleichermaßen in der Lage wären, sich auf dem religiösen Markt dauerhaft zu behaupten. Theologischer Liberalismus, wie er von Berger und Ebertz in Bezug auf die Reaktion der „europäischen" Kirchen auf Pluralisierungstendenzen konstatiert wird, verschärfe danach eher die Probleme. Strukturell besonders bevorteilt seien dagegen die sogenannten *strict churches*, welche im religiösen Wettbewerb davon profitierten, dass sie weniger anfällig gegenüber Trittbettfahrerproblemen seien und auf ein stärkeres *commitment* ihrer Mitglieder (sei es in Bezug auf freiwilliges Engagement, Kirchenbeiträge, Spenden o. Ä.) bauen könnten. Dies ermögliche es ihnen, ihr Angebot besser auf die Bedürfnisse ihrer Mitglieder auszurichten und dadurch wiederum die Bindung ihrer Anhängerschaft zu stärken.[10]

3 Ausgewählte empirische Befunde aus Deutschland, Österreich und der Schweiz

Um die Gültigkeit und Reichweite der oben vorgestellten Thesen und Ansätze ist in der religionssoziologischen Diskussion bald ein mitunter erbittert geführter Streit entbrannt, der bis heute andauert. Es ist hier nicht der Ort, um allen damit verbundenen theoretischen, methodischen und empirischen Verzweigungen und Spitzfindigkeiten nachzugehen. Demzufolge sollen und können die Thesen und Ansätze auch nicht umfassend geprüft und bestätigt bzw. falsifiziert werden. Stattdessen soll anhand ausgewählter empirischer Befunde exemplarisch skizziert werden, inwieweit sich einige der oben vorgestellten Annahmen als für die heutige Zeit zutreffend erweisen oder nicht. Der Fokus liegt dabei auf den Ländern, die dem Großteil der Leserschaft dieser Zeitschrift am vertrautesten sein dürften (Deutschland, Österreich, Schweiz).

Beginnen wir mit einem kurzen Überblick über die Entwicklung der Mitgliedschafts- bzw. Zugehörigkeitsverhältnisse der Kirchen und religiösen Gemeinschaften. Während die religiöse Situation der Nachkriegszeit in weiten Teilen Europas noch ganz durch die kulturelle Hegemonie der christlichen Großkirchen gekennzeichnet war, hat sich die religiöse Landschaft in den meisten europäischen Ländern inzwischen deutlich gewandelt. Setzte in der DDR die (zu einem Großteil von oben erzwungene) Entkirchlichung bereits in den frühen 1950er-Jahren ein, so verlief dieser Prozess in der Bundesrepublik seit den

[10] Die Unterscheidung zwischen „starken" und „schwachen" Kirchen findet sich wohl zuerst bei Dean Kelley. Nach Kelley zeichnen sich Erstere dadurch aus, dass sie von ihren Mitgliedern absolute Hingabe (*commitment*) und Disziplin gegenüber den eigenen Grundsätzen einfordern, ein absolutistisches und starres Glaubenssystem vertreten und nach außen stark auf Missionierung ausgerichtet sind. „Schwache" Kirchen hingegen seien durch ein hohes Maß an internem Pluralismus, das Fehlen einer strengen Doktrin, ein individualisiertes und relativistisches Glaubenssystem und ein dialogisches Verhältnis zur Umwelt gekennzeichnet. Ausgehend von der Beobachtung, dass in den USA der 1960er- und 1970er-Jahre fast alle „gemäßigten" (d. h. theologisch liberalen) Kirchen und Denominationen einen deutlichen Mitgliederschwund zu beklagen hatten, während viele Sekten und konservativen Kirchen kontinuierlichen Zulauf erfuhren, entwickelte Kelley die These von der allgemeinen Überlegenheit starker Religionen in Zeiten des religiösen Pluralismus, die von den Wettbewerbstheoretikern dann übernommen wurde. Vgl. *Dean M. Kelley*, Why Conservative Churches Are Growing: A Study in Sociology of Religion, New York u. a. 1972.

1960er-Jahren zunächst in mehreren Wellen und später graduell aber kontinuierlich. Allein seit der Wiedervereinigung haben die Evangelische und die Katholische Kirche noch einmal zwischen 20 und 30 % ihrer Mitglieder verloren und stellten zuletzt zusammengenommen noch die knappe Mehrheit der Bevölkerung (Katholische Kirche: 28 %; Evangelische Landeskirchen: 26 %; 1990: 35 bzw. 37 %).[11] In Österreich, wo in der Nachkriegszeit etwa 90 % der Katholischen Kirche angehörten, wurde der Anteil an Katholiken zuletzt auf 64 % geschätzt.[12] In der Schweiz hat sich der Anteil derjenigen, die der Katholischen Kirche zugerechnet werden können, in den letzten fünf Jahrzehnten von ca. 47 % auf etwa 35 % verringert, während sich die Mitgliedschaft bei der Evangelisch-reformierten Kirche gar mehr als halbierte (49 vs. 23 %; Zahlen jeweils für 1970 und 2018).[13]

Während die jeweiligen Großkirchen in den letzten Jahrzehnten massive Mitgliederverluste zu beklagen hatten, blieben die evangelischen Freikirchen und andere kleinere christliche Religionsgemeinschaften davon zumeist verschont. In vielen Fällen hatten diese sogar Zuwächse zu verzeichnen: So hat sich die Zahl der Anhänger von Freikirchen und sogenannten Sondergemeinschaften in Deutschland in den letzten 15 Jahren von 1,5 Mio. auf 1,8 Mio. erhöht, was einem Anteil von 2,2 % der Bevölkerung entspricht. In der Schweiz ist der Anteil der Mitglieder in „anderen christlichen Kirchen" zwischen 1970 und 2018 von 2 auf 5,6 % gestiegen, wobei sich seit 2010 (5,5 %) eine gewisse Sättigung bei den Zuwachsraten abzuzeichnen scheint.[14]

Parallel zu diesen Entwicklungen erlebten alle drei Länder in den letzten Jahrzehnten eine Pluralisierung des religiösen Feldes, die hauptsächlich auf verstärkte Immigrationsbewegungen zurückzuführen ist. In diesem Zusammenhang sind vor allem die Muslime zu erwähnen, die sich innerhalb von 30 Jahren von einer kleinen, exotischen Randgruppe in Österreich (8 % der Bevölkerung) zur zweit-, in Deutschland (6 %) zur dritt- und in der Schweiz (5 %) zur viertgrößten religiösen Gruppierung entwickelten. In Österreich ist im Zuge der Zuwanderung aus Ost- und Südosteuropa in den letzten Jahren auch die Zahl der Anhänger orthodoxer Kirchen stark gestiegen (auf 5 %); in Deutschland wird der Anteil der Anhänger einer orthodoxen Kirche mit 2,4 % angegeben. Die Zahl der Mitglieder der jüdischen Gemeinden ist in Deutschland,

11 *Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e. V.* (REMID), Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in Deutschland (Bezugsjahr: 2017), Marburg 2018; *Joachim Eicken* / *Ansgar Schmitz-Veltin*, Die Entwicklung der Kirchenmitglieder in Deutschland, in: Wirtschaft und Statistik 6 (2010), 578.

12 Vgl. *Anne Goujon* / *Sandra Jurasszovich* / *Michaela Potančoková*, Demographie und Religion in Österreich, ÖIF-Forschungsbericht, Wien 2017, 13; online abrufbar unter https://www.integrationsfonds.at/fileadmin/content/AT/Fotos/Publikationen/Forschungsbericht/Forschungsbericht__Demographie_und_Religion.pdf [Abruf: 04.01.2021].

13 Vgl. *Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut* (SPI), Die Veränderung der Religionslandschaft in der Schweiz, St. Gallen; online abrufbar unter https://kirchenstatistik.spi-sg.ch/religionslandschaft-schweiz/ [Abruf: 29.12.2020].

14 Vgl. REMID (s. Anm. 11) und SPI (s. Anm. 13). – Für Österreich konnten keine verlässlichen Daten eruiert werden. Der Freikirchen-Sprecher Walter Klimt schätzte die Zahl freikirchlicher Anhänger im Jahr 2013 auf 45.000 bis 60.000, was einem Bevölkerungsanteil von maximal 0,7 % entsprechen würde (Quelle: ORF: Freikirchen-Sprecher: Anerkennung „ein Wunder"; online abrufbar unter https://religion.orf.at/v3/stories/2600687/ [Abruf: 29.12.2020].

wo nach Kriegsende etwa noch 15.000 Juden lebten, auf ca. 100.000 gestiegen (getragen unter anderem durch verschiedene Einwanderungswellen aus der ehemaligen Sowjetunion), was einem Anteil von 0,1 % der Bevölkerung entspricht. In Österreich und in der Schweiz beträgt deren Anteil an der Gesamtbevölkerung jeweils etwa 0,2 %. Der Anteil der Anhänger der großen fernöstlichen Religionen wird in Deutschland und Österreich auf 0,1 % (Hinduismus) bzw. 0,3 % (Buddhismus) geschätzt, in der Schweiz auf 0,3 % (Buddhismus) und 0,5 % (Hinduismus).[15]

Darüber hinaus erlangten in allen drei Ländern auch „alternative" religiöse Ideen und Gruppierungen, wie New Age, Esoterik oder sogenannte „Jugendreligionen", eine gewisse Popularität. Wie viele Menschen sich tatsächlich von diesen neuen Angeboten angezogen fühlen, lässt sich wegen des stark individualisierten Charakters dieser Religionsformen sehr schwer abschätzen. Insbesondere die Szene der sogenannten „Neuen Religiösen Bewegungen" vermochte jedenfalls nie zu einer quantitativ oder auch kulturell nennenswerten Größe anzuwachsen und wurde vom Großteil der Bevölkerung immer ignoriert bzw. sogar abgelehnt. In Deutschland wurde die Zahl derjenigen, die sich „Neuen Religionen" bzw. der „Esoterik" zuordnen lassen, zuletzt auf ca. 1 % geschätzt.[16]

Der größte Zuwachs lässt sich in allen drei Ländern nicht innerhalb des religiösen Sektors beobachten, sondern bei der Gruppe der Konfessionslosen. In Deutschland ist deren Anteil (inklusive derjenigen, die keiner Religion zuordenbar sind) zwischen 1990 und 2017 von 28 % auf 36 % gestiegen, womit diese Gruppe mittlerweile die größte weltanschauliche Gruppierung darstellt. In der Schweiz hat sich der Anteil der Menschen ohne konfessionelle Bindung im gleichen Zeitraum fast vervierfacht (1990: 7,5 %; 2018: 28 %), und in Österreich schließlich ist deren Anteil in nur 15 Jahren von 12 % (2001) auf 17 % (2016) gewachsen.[17]

Die massiven Rückgänge bei den (mehr oder weniger) formalen Bindungsverhältnissen schlagen sich auch in einer Abschwächung kirchlich-religiöser Praxis, einem Vertrauensverlust in Bezug auf die Kirchen sowie in sehr moderat ausgeprägten Bewertungen deren geistig-moralischer und sozialer Kompetenzen nieder (siehe die folgende Tabelle).

In allen drei Ländern ist die Zahl der regelmäßigen Kirchgänger an der Bevölkerung deutlich zurückgegangen. Betrachtet man nur die letzten drei Jahrzehnte, dann hat sich der Anteil derjenigen, die mindestens einmal im Monat einen Gottesdienst besuchen, in der Schweiz mehr als halbiert und belief sich 2017 auf 16 %. Eine ähnliche Entwicklung ist für Deutschland zu konstatieren (30 % im Jahr 1990 vs. 17 % 2017), und auch in Österreich war der Rückgang von 44 auf 27 % beträchtlich. Auch genießen die Kirchen insgesamt deutlich weniger Vertrauen als zu Beginn

15 Vgl. REMID (s. Anm. 11); SPI (s. Anm. 13); *Anne Goujon / Sandra Jurasszovich / Michaela Potančoková*, Demographie und Religion in Österreich (s. Anm. 12), 13; ORF, Lexikon der Religionen; online: https://religion.orf.at/lexikon/ [Abruf: 29.12.2020]; *Zentrum Religionsforschung an der Universität Luzern*, Religionen in der Schweiz; online: https://www.unilu.ch/fakultaeten/ksf/institute/zentrum-religionsforschung/religionen-schweiz/religionen/ [Abruf: 29.12.2020].

16 Vgl. REMID (s. Anm. 11).

17 Vgl. REMID (s. Anm. 11); SPI (s. Anm. 13); *Anne Goujon / Sandra Jurasszovich / Michaela Potančoková*, Demographie und Religion in Österreich (s. Anm. 12), 13.

	Kirchgang (monatlich)		Vertrauen in die Kirchen(N)		Kirchen geben angemessene Antworten auf …				Wichtigkeit von Religion	
					moralische Probleme	Probleme im Familienleben	spirituelle Bedürfnisse	soziale Probleme		
	1990	2017	1990	2017	2008				1990	2017
D	30	17	41	27	35	29	37	23	34	33
A	44	27	49	36	40	31	51	30	57	43
CH	38*	16	37**	33	33	29	46	26	50	32

Tabelle: Kirchlichkeit, Einstellungen zur Kirche und Wichtigkeit von Religion

Quellen: EVS 1990, 2008, 2017/18; * WVS 1990; ** Wert für 2008; *Kirchgang*: Anteil derjenigen, die angeben, monatlich oder öfter den Gottesdienst zu besuchen; *Vertrauen in die Kirchen*: 4er-Skala (sehr viel – ziemlich viel – wenig – überhaupt kein Vertrauen); Anteil derjenigen, die angeben, „sehr viel" oder „ziemlich viel" Vertrauen in die Kirchen zu besitzen; *Kirchen geben angemessene Antworten auf …*: 2er-Skala (ja – nein); Anteil derjenigen, die der Meinung sind, „dass die Kirchen / die Religionsgemeinschaften in unserem Land angemessene Antworten geben auf" … „moralische Probleme und Nöte des Einzelnen"; „Probleme im Familienleben"; „geistige und spirituelle Bedürfnisse"; „aktuelle soziale Probleme unseres Landes"; *Wichtigkeit von Religion*: 4er-Skala (sehr – ziemlich – nicht sehr – überhaupt nicht wichtig"); Anteil derjenigen die angeben, dass Religion für sie „sehr" oder „ziemlich wichtig" ist.

der 1990er-Jahre; zudem werden sie mehrheitlich nicht mehr als Instanzen wahrgenommen, die angemessene Antworten auf wichtige soziale und gesellschaftliche Fragen bereithalten. Der Anteil derjenigen, die glauben, dass die Kirchen und Religionsgemeinschaften in Fragen des Familienlebens und mit Blick auf die sozialen Probleme des Landes adäquate Antworten geben können, lag zum Zeitpunkt der letzten Erhebung dieser Fragestellung (2008) bei nicht mehr als 30 %. Kaum mehr als jeder dritte Befragte in den einzelnen Ländern war der Meinung, dass sie angemessene Antworten auf moralische Probleme und Nöte des Einzelnen parat haben. Etwas mehr Kompetenz wurde den Kirchen und Religionsgemeinschaften im geistig-spirituellen Bereich zugesprochen (zwischen 37 % Zustimmung in Deutschland und 51 % in Österreich).

Die fortschreitende Entkirchlichung im formal-mitgliedschaftlichen Sinne findet mittlerweile auch ihre Entsprechung in den Glaubenssystemen der Menschen, die sich zunehmend diffuser gestalten und von den traditionellen kirchlichen Vorstellungen entfernen. So gaben in der European Values Study (EVS) 2017 noch zwischen 17 % (Schweiz) und 28 % (Österreich; in Deutschland 24 %) der Befragten an, an einen persönlichen Gott zu glauben. Etwa doppelt so viele Befragte, zwischen 57 % (Schweiz) und 40 % (Deutschland; in Österreich 46 %), stimmten stattdessen der Aussage zu, an irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht zu glauben. 11 bis 13 % gaben in den einzelnen Ländern an, nicht recht zu wissen, an was sie glauben sollten, und zwischen 13 % (Schweiz) und 23 % (Deutschland; in Österreich 15 %) sagten von sich, weder an einen Gott noch an ein anderes höheres Wesen zu glauben. Die weiter oben angesprochene „Erosion des eschatologischen Codes" zeigt sich darin, dass die Mehrzahl der Menschen mit den traditionellen christlichen Jenseitsvorstellungen nur noch wenig anfangen kann:

Nur ca. 17 (Schweiz, Deutschland) bzw. 26 % (Österreich) der Befragten gaben zuletzt an, an die Hölle zu glauben. Etwas weiter verbreitet war noch der Glauben an den Himmel (ca. 40 % Zustimmung in den drei Ländern).[18]

Die Frage, inwieweit die Abkehr von der institutionalisierten Religiosität sich nun eher in der Hinwendung zu einer frei flottierenden, individualisierten Spiritualität äußert oder im freien Fall in den Unglauben endet, stellt ein Kapitel für sich dar, das an dieser Stelle nicht näher erörtert werden kann. Dass sich der Relevanzverlust des Religiösen nicht nur auf den institutionell-kirchlichen Bereich beschränkt, sondern weit darüber hinaus reicht, sei hier nur anhand eines weiteren Indikators in der Tabelle angedeutet (rechte Spalte): Nur noch etwas mehr als 40 % in Österreich und jeder dritte Befragte in den beiden anderen Ländern gaben 2017 an, dass Religion in ihrem Leben eine wichtige Rolle spiele. Auch hier stellte sich die Situation zumindest in Österreich und in der Schweiz vor 30 Jahren noch deutlich anders dar (57 und 50 %).

Statt diesbezüglich weiter ins Detail zu gehen, sei der Blick noch einmal darauf gerichtet, wie sich die Pluralisierung des religiösen Feldes auf die Dynamik der Mitgliedschaftsverhältnisse innerhalb des institutionalisierten Sektors auswirkt. Wie bereits weiter oben bei den Mitgliedschafts- und Zugehörigkeitszahlen ersichtlich wurde, profitierten religiös-spirituelle Anbieter jenseits der großen Kirchen offenbar kaum von deren Mitgliederschwund. Ein Austritt mündet für gewöhnlich nicht in der Mitgliedschaft in einer anderen Religionsgemeinschaft. Wie die jüngste EKD-Mitgliedschaftsstudie, aber auch eine umfassende Untersuchung aus der Schweiz zeigen, halten sich Experimentierfreude und (institutionell) „unbefriedigte" religiöse Sehnsucht offenbar in Grenzen. So gaben in der EKD-Studie allenfalls 14 % der evangelischen Befragten und gar nur 3 % der Konfessionslosen an, religiös „auf der Suche" zu sein.[19] In der Schweizer Untersuchung äußerten weder die Kernmitglieder der etablierten Kirchen noch die distanzierten Mitglieder den Wunsch zu einem anderen Anbieter wechseln zu wollen – allenfalls der Austritt käme als Option in Frage. Eine Tendenz zu einer marktorientierten Konsumentenmentalität fanden die Schweizer Forscher allenfalls *innerhalb* der (quantitativ überschaubaren) Segmente der Freikirchen und der alternativ-spirituellen Anbieter.[20]

4 Resümee und Ausblick

Was lässt sich anhand der exemplarisch angeführten empirischen Befunde in Bezug auf das Verhältnis von Pluralität/Pluralisierung und Kirchlichkeit resümieren? Und was heißt das alles für die zukünftige Bedeutung und Ausrichtung der Kirchen? Wie wir gesehen haben, werden die Mitgliederverluste der christlichen Groß-

[18] European Values Study 2017: Integrated Dataset (EVS 2017). GESIS Datenarchiv, Köln 2020. ZA7500 Datenfile Version 4.0.0; online: https://doi.org/10.4232/1.13560 [Abruf: 31.12.2020].

[19] Vgl. *Martin Laube* / *Detlef Pollack*, Religiöse Vielfalt, in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, Hannover 2014, 41.

[20] Vgl *Jörg Stolz* / *Thomas Englberger*, Kirchen, Freikirchen und alternativ-spirituelle Anbieter, in: *Jörg Stolz* / *Judith Könemann* / *Mallory Schneuwly Purdie* / *Thomas Englberger* / *Michael Krüggeler*, Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014, 148.

kirchen, die in allen drei Ländern zu beobachten sind, weder durch einen Zulauf bei den „strikteren" Freikirchen und anderen christlichen Religionsgemeinschaften aufgefangen, noch scheint die alternativ-esoterische Szene davon nennenswert zu profitieren. Veränderungen des religiösen Profils der Bevölkerung sind offenbar weniger auf individuelle Religionswechsel zurückzuführen, sondern erklären sich entweder durch eine veränderte soziodemographische Zusammensetzung aufgrund von Zuwanderung oder durch den Trend, der alles andere in den Schatten stellt – die zunehmende religiöse Bindungslosigkeit. Oftmals konkurrieren die Kirchen nicht mit anderen Anbietern aus dem religiös-spirituellen Sektor, sondern mit säkularen Alternativen.[21] Ob das schwer zu greifende Feld der individualisierten Religiosität und Spiritualität in quantitativer Hinsicht in puncto (Wieder-) Anschlussfähigkeit einen fruchtbaren Boden für die Kirchen darstellen kann, der nur richtig „beackert" werden muss, sei an dieser Stelle zumindest in Frage gestellt.

Andererseits besteht aber auch kein Grund zu Resignation oder Fatalismus. Auch wenn sie ihre Integrations- und Orientierungsfunktion nicht mehr in dem Maße erfüllen können wie zu früheren Zeiten und für viele Menschen eher als eine Art „Stand-by"-Instanz wahrgenommen werden, auf die man eventuell im Bedarfsfall zurückgreifen kann,[22] noch immer stellen die Kirchen in allen drei untersuchten Ländern bedeutsame gesellschaftliche Akteurinnen dar, auch zahlenmäßig noch weit entfernt von den von Peter L. Berger in einem Zeitungsartikel von 1968 prophezeiten „kleinen Sekten", in denen im 21. Jahrhundert die letzten religiösen Gläubigen zu finden sein würden, „zusammengekauert, um der weltweiten säkularen Kultur zu widerstehen."[23] Natürlich erweist es sich angesichts der zunehmenden Pluralisierung auf dem weltanschaulichen Sektor (wo die größte Konkurrenz mittlerweile im säkularen Bereich zu finden ist) als immer schwieriger, religiöse Traditionen und Inhalte über die Generationen hinweg weiterzuvermitteln.

Umso wichtiger ist es, noch intakte Sozialisationsketten zu erhalten, Anknüpfungspunkte da zu suchen, wo es noch Verbindungslinien gibt, sowie Kontaktflächen in die Gesellschaft dort zu erweitern,[24] wo das Engagement der Kirchen – weiterhin, wieder oder neuerdings – benötigt wird und erwünscht ist. In Bezug auf ersten Punkt ließe sich aus soziologisch-empirischer Sicht etwa auf die ungebrochen hohe Nachfrage unter den Kirchenmitgliedern nach Angeboten verweisen, die generationenübergreifend im Familienverbund wahrgenommen werden können (wie etwa Familiengottesdienste).[25] Mit Blick auf den zweiten Aspekt sei nur an die auf die nach wie vor stark ausgeprägte gesellschaftliche

21 Diese Option nicht in Betracht zu ziehen, gehört wohl zu den größten Konstruktionsfehlern der Markttheorie amerikanischer Prägung; vgl. *Jörg Stolz / Thomas Englberger*, Kirchen, Freikirchen und alternativ-spirituelle Anbieter (s. Anm. 20), 148.

22 Vgl. ebd., 149.

23 *Peter L. Berger*, A Bleak Lookout Is Seen for Religion, in: New York Times, 25. April 1968, 3 (Übersetzung des Autors).

24 Vgl. dazu etwa *Detlef Pollack*, Abbau, Aufbau, Umbau – Evangelische Kirche im peripheren Raum aus religionssoziologischer Perspektive, in: epd-Dokumentation 42 (2015), 12–18.

25 Vgl. *Julia Koll / Gerald Kretzschmar*, Gottesdienst im Plural, in: *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis, Hannover 2014, 56.

Weiterführende Literatur:
Antonius Liedhegener, Pluralisierung, in: *Detlef Pollack / Volkhard Krech / Olaf Müller / Markus Hero* (Hg.), Handbuch der Religionssoziologie, Wiesbaden 2018, 347–382. Überblicksbeitrag, der den religionssoziologischen Forschungsstand zur religiösen Pluralisierung in kompakter Form darstellt. Neben der Behandlung begrifflich-konzeptueller Fragen werden ausgewählte empirische Ergebnisse präsentiert sowie Konsequenzen und Wirkungen mit Blick auf das religiöse Feld sowie die gesamte Gesellschaft diskutiert.
Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014. Abrufbar im Internet unter https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_v_kmu2014.pdf. Sammelpublikation mit ausgewählten Ergebnissen der jüngsten EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft. Im Fokus stehen Fragen der religiösen Kommunikation und Vergemeinschaftung und damit einhergehend das Verhältnis zwischen den Einzelnen und ihrer Gemeinde bzw. Kirche. Besonders einschlägig für das hier behandelte Thema sind die Kapitel „Religiöse Vielfalt" und „Gottesdienst im Plural".
Paul M. Zulehner, Verbuntung. Kirchen im weltanschaulichen Pluralismus, Ostfildern 2011. Umfassende Gesamtdarstellung der Langzeitstudie „Religion im Leben der ÖsterreicherInnen", welche die Entwicklung der kirchlich-religiösen Landschaft in Österreich von 1970 bis 2010 beleuchtet. Im Blickpunkt stehen die mit dem Prozess der zunehmenden Pluralisierung („Verbuntung") verbundenen Herausforderungen für die Kirchen und ihr Verhältnis bzw. der Dialog mit den religiös-weltanschaulich „Anderen".
Jörg Stolz / Judith Könemann / Mallory Schneuwly Purdie / Thomas Englberger / Michael Krüggeler, Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014. Auf quantitativen und qualitativen Analysen beruhende Studie, welche die „Vermessung" der Religiosität und Spiritualität der Schweizer Bevölkerung in der Tradition der bekannten „Sonderfall"-Studie von 1989 fortführt. Von besonderem Interesse für die hier diskutierte Fragestellung ist vor allem das von Jörg Stolz und Thomas Englberger verfasste Kapitel „Kirchen, Freikirchen und alternativ-spirituelle Anbieter".

Akzeptanz der Kirchen als Akteurinnen im zivilgesellschaftlichen Bereich erinnert,[26] wo ihre gestalterische, unterstützende und vermittelnde Rolle gerade in Zeiten zunehmender religiös-kultureller Pluralisierung mehr denn je gefragt sein dürfte.

[26] So waren beispielsweise in einer Umfrage im Jahr 2012 mehr als 90 % der Befragten der Ansicht, dass es zu den zentralen Aufgaben der christlichen Kirchen in Deutschland gehört, „sich um Probleme von Menschen in sozialen Notlagen kümmern"; ebenso viele waren der Meinung, es sei wichtig, dass sie „das Gespräch mit Vertretern anderer Religionen suchen". Vgl. *GESIS – Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften* (2013). Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften ALLBUS 2012; GESIS Datenarchiv, Köln. ZA4614 Datenfile Version 1.1.1; online: https://doi.org/10.4232/1.11753 [Abruf: 01.01.2021]. Vgl. zu diesem Punkt auch *Gert Pickel*, Engagement und religiöse Indifferenz. Kernergebnisse der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD im Überblick, in: Materialdienst der EZW 2 (2015), 57; ausführlicher *Gerhard Wegner*, Wirksame Kirche. Sozio-theologische Studien, Leipzig 2019.

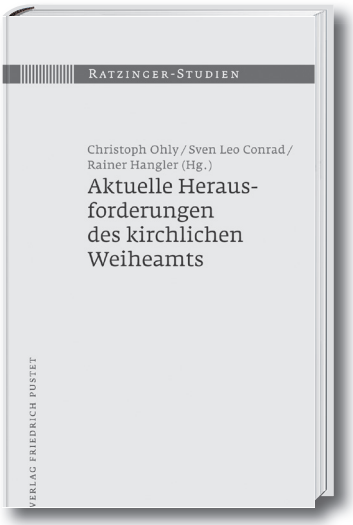
Der Autor: *geb. 1967 in Riesa; Studium der Soziologie mit wirtschaftswissenschaftlicher Ausrichtung an der Technischen Universität Dresden; 1998 Diplom; 2011 Promotion an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; von 1999 bis 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Vergleichende Kultursoziologie an der Europa-Universität Viadrina in Frankfurt/Oder; seit 2008 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionssoziologie, Institut für Soziologie, an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; seit 2019 Projektleiter am Exzellenzcluster „Religion und Politik" an der Universität Münster; wichtigste Publikationen: Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa: Entwicklungen – Muster – Bestimmungsgründe, Wiesbaden 2013; Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa, Wiesbaden 2014 (mit Detlef Pollack, Gergely Rosta, Nils Friedrichs und Alexander Yendell); Handbuch der Religionssoziologie, Wiesbaden 2018 (herausgegeben mit Detlef Pollack, Volkhard Krech und Markus Hero); GND 129386030.*

Das kirchliche Weiheamt

Christoph Ohly / Sven Leo Conrad / Rainer Hangler
AKTUELLE HERAUSFORDERUNGEN DES KIRCHLICHEN WEIHEAMTS

Was ist das Spezifische des sakramentalen Amts in der katholischen Kirche? Wozu braucht es überhaupt ein Amt in der Kirche? Wie wichtig ist der Zölibat? Welche Voraussetzungen müssen für die Weihe erfüllt sein? Diese und andere Fragen werden in Auseinandersetzung mit der Theologie Joseph Ratzingers diskutiert.

Ratzinger-Studien, Band 19
192 S., Hardcover, ISBN 978-3-7917-3202-2
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook



VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

Georg Plank

„Die Kirche ist doch kein Unternehmen!“

Plädoyer für eine innovative Kultur

◆ **Die plurale Gesellschaft der westlichen Welt fordert in den Augen unseres Autors gerade heute eine plurale Kirche, die verschiedene Kulturen miteinander ins Gespräch bringt und verbindet. Nur noch so kann sie Menschen begeistern. Kirche kann an dieser Stelle von Unternehmen lernen, die sich ganz ähnlichen Herausforderungen ausgesetzt sahen. Nach den Prinzipien des Agierens auf Augenhöhe, der Relativierung von hierarchischen Strukturen verbunden mit einem Haltungswechsel bei den Mitgliedern könnte eine Ganzheitlichkeit bei gleichzeitigem Zulassen von Diversität erreicht werden, die mehr bereichert als einengt. So könnten ganz neue, an die heutige Zeit angepasste Wege beschritten werden, die insoweit nicht völlig neu sind, als Kirche mit ihren Strukturen immer schon auf die Anforderungen der jeweiligen Umgebungskultur reagiert hat. (Redaktion)**

1 Ein persönlich-biografischer Zugang

Ursprünglich aus dem innerkirchlichen Bereich kommend, habe ich mich vor sieben Jahren als Unternehmer selbstständig gemacht, bin Unternehmensberater geworden und sehe mich nun vor allem im Rahmen der „Pastoralinnovationen“ als Geburtshelfer für Menschen, die in christlichem Geist Kirche und Welt innovieren wollen.

Um überregional tätig und verfügbar sein zu können, musste ich meine Anstellung in einer kirchlichen Organisation, die neben finanzieller Sicherheit auch Eingebundenheit in eine Kollegenschaft und eine verlässliche Struktur bedeutete, aufgeben. Was ich aber unterschätzt hatte, war die Tatsache, mit meinem Schritt in die Selbstständigkeit meinen Status zu verlieren. Von einem Tag auf den anderen war es beispielsweise schwierig bis unmöglich, Termine mit Entscheidungsträgern zu vereinbaren. Kooperationen mit kirchlichen Medien wurden ebenso seltener.

Mittlerweile habe ich diesen spezifischen Ort schätzen gelernt. Durch diese schmerzlichen wie gleichermaßen heilsamen Erfahrungen hatte ich die Chance, Kirche und Welt wieder aus der Position eines strukturell schwachen Menschen wahrzunehmen. Die Coronakrise bedeutete eine zusätzliche Verschärfung. Diese Veränderungen haben mich als Mensch, als Mann und als gläubigen Christen wachsen lassen, wofür ich dankbar bin.

2 Plurale Kirche in einer pluralen Welt

Durch die Kirchengeschichte zieht sich die Polarität von Uniformität und Pluralität. In verschiedenen Phasen zeigte sich in allen christlichen Kirchen, dass es fatal ist, die berechtigte Suche nach Identität mit

Homogenität zu beantworten. Offenbar ist es umso wichtiger, plurale Gestalten und Sozialformen des christlichen Glaubens und der menschlichen Gemeinschaften nicht nur zuzulassen, sondern zu fördern, je pluraler das jeweilige gesellschaftliche und kulturelle Umfeld ist.

Auf diesem bekannten Hintergrund deute ich das Zweite Vatikanische Konzil als einen globalen systemischen Organisationsentwicklungsprozess mit dem Ziel, sich als Kirche innerhalb einer unumkehrbar pluralen Welt neu zu finden. Nach der Pianischen Epoche war es für die Kirche eine Frage des Überlebens geworden, sich zu öffnen, sich zu hinterfragen und sich im Dialog mit anderen gesellschaftlichen Bereichen weiterzuentwickeln. Die zunehmende Ausbildung eines von der säkularen „Welt“ entkoppelten binnenkirchlichen Daseins führte zu einem langsamen „Erstickungstod“ – ähnlich einem Organismus, den man durch einen luftundurchlässigen Anzug vor allen äußeren Einflüssen schützen möchte und gerade dadurch umbringt.

Das Konzil bewirkte einen verstärkten Schub an Pluralisierung pastoraler Handlungsfelder. Neben den klassischen territorialen Pfarrgemeinden und Diözesen, neben den immer schon bunten und vielfältigen Ordensgemeinschaften und religiösen Vereinigungen entstanden zusätzlich viele Initiativen, die meistens angesichts aktueller gesellschaftlicher Herausforderungen und Nöte neue Lösungen suchten, oft in enger Kooperation mit zivilgesellschaftlichen Partnern, auch mit lange Zeit wegen ihrer ideologischen Ausrichtung verfemten und ausgegrenzten.

Ein vielleicht gar nicht geplanter Nebeneffekt dieser Pluralisierung von Kirche war die Entstehung neuer kirchlicher Berufe. Die Türen öffneten sich für Männer und Frauen, die sukzessive in immer mehr Berufen mit unterschiedlichen Ausbildungen hauptamtlich tätig sein konnten. Heute gibt es kaum eine kirchliche Organisation, die ohne diese Menschen funktionsfähig wäre – denken Sie an Krankenhäuser und Schulen, an Bildungshäuser und die Caritas, an kirchliche Medien oder milieuspezifische und kategoriale Bewegungen und Dienste. Allerdings stehen im Gegensatz zu früheren Zeiten in all diesen Bereichen kirchliche Akteure im Wettbewerb mit anderen „weltlichen“ Anbietern. Dies hat einen Professionalisierungsschub mit vielen beachtlichen Innovationen bewirkt. Ohne diesen könnten viele kirchliche Initiativen auch nicht auf dem Markt bestehen. Qualität im jeweiligen Handlungsfeld ist dafür essenziell.

3 Problemzone lokale Gemeinde

Da sich Pfarrgemeinden in volkskirchlichen Strukturen ohne Konkurrenz wähnten, gab es tendenziell nur kosmetische Reformen. Bei allem Respekt vor dem Engagement vieler Ehren- und Hauptamtlicher in Pfarrgemeinden muss man feststellen, dass die Qualität dennoch oft nicht den Level erreicht, der in der heutigen Zeit und Gesellschaft als Mindeststandard notwendig wäre, geschweige denn als Begeisterungsfaktor neue Menschen ansprechen und faszinieren könnte. Diese frustrierende Entwicklung plus der nicht länger argumentierbaren diskriminierenden klerikalistischen Kompetenzverteilung auf Pfarrebene hat zu einer dramatischen Abwärtsspirale geführt.

Aus unternehmerischer Sicht schreit die territoriale Sozialstruktur der Kirche daher nach professionellen Reformen, die sowohl den gesellschaftlichen Umwälzungen kreativ gerecht wird als auch den internen Reformverweigerern mutig Paroli

bietet. Sonst erleidet das Gesamtsystem Kirche großen Schaden. Nach wie vor hat ein Großteil der Menschen, die sich später für diverse kirchliche Bereiche rekrutieren lassen, durch eine qualitätsvolle und lebendige Pfarrpastoral zu seinem Glauben und seiner kirchlichen Berufung gefunden. Der plurale Leib der Kirche ist als Ganzer gesund oder krank. Er besteht aus unterschiedlichen Gliedern, die ihre eigene Charakteristik besitzen. Der Leib kann aber nur dann gesund sein und für andere wirken, wenn alle Glieder in einer dynamischen und äußerst komplexen Verbundenheit zusammenwirken. Es ist eine Illusion zu glauben, dass die Zukunft der Kirche darin liegt, einige Spezialbereiche zu pushen und Problembereiche auszuhungern oder zu amputieren. Innovation betrifft immer Erneuerung an Haupt und Gliedern, sei es im territorialen Bereich, bei spirituellen und geistlichen Bewegungen, diakonischen Einrichtungen oder im Bildungsbereich.

4 Wie vorgehen in komplexen Zeiten?

Ein Schlüssel für den Umgang mit all diesen Problemen lautet „voneinander lernen“. Viele kirchliche Handlungsfelder konnten sich deshalb qualitätsvoll entwickeln, weil sie in Konkurrenz und lebendigem Austausch mit „anderen“ waren und sind. Diese Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Konzepten, kontroversen Meinungen und irritierender Fremdheit ist die Basis für tiefgehende und handlungsleitende Lernprozesse. „Am Du wird der Mensch zum Ich“ – dieses berühmte Logion von Martin Buber lässt sich auch auf Organisationen anwenden. In unserer Arbeit nehmen wir die größten Wirkungen dann wahr, wenn einander Führungskräfte, Nachwuchskräfte und generell Menschen mit der Sehnsucht nach Erneuerung aus unterschiedlichen Bereichen in einem inspirieren Ambiente begegnen. Wenn Manager von großen Konzernen einander mit jungen Startup Gründer/-innen treffen, wenn Universitätsprofessor/-inn/en mit sozialen Entrepreneurs reden, wenn kirchliche Verantwortliche mit Medienschaffenden ins Gespräch kommen: Dann kann eine Atmosphäre entstehen, in der man das eigene Tun und die eigenen Beweggründe ehrlich zu hinterfragen beginnt. Der Kontrast lässt Gemeinsamkeiten entdecken, sodass jede und jeder die allgemeingültigen Prinzipien für Verbesserung, Erneuerung und Innovation kennenlernt. Denn egal, in welchem Bereich man tätig ist, es wirken gewisse Prinzipien, die entscheiden, ob aus einer Idee eine fruchtbare Umsetzung wird.

Diese Haltung des „voneinander Lernens“ lässt sich auch innerhalb von Kirchen praktizieren. Neben den aus fachlichen Gründen notwendigen Treffen und Fortbildungen von Pfarrern, Religionslehrer/-inne/n, Caritasverantwortlichen oder Ordensleuten experimentieren viele Diözesen und Landeskirchen mittlerweile mit bewusst heterogenen Begegnungen. Das fördert gemeinsame Entdeckungen und Lernfortschritte. Es stärkt zudem die Verbundenheit und lässt inmitten von wertgeschätzter Vielfalt Einheit spürbar werden – wie Musiker mit unterschiedlichen Instrumenten, die sich entschließen, gemeinsam eine Symphonie einzuüben.

Diese neuen Formen von Lernprozessen sind ein konkretes Beispiel für die notwendige kulturelle Veränderung von Organisationen in VUCA Welten. VUCA ist ein Akronym für „volatile, uncertain, complex, ambiguous“ und versucht die gesellschaftlichen Umwälzungen zu charakterisieren.

5 Kultur – Kultur – Kultur

„Culture eats strategy for breakfast“, dieses Zitat des aus Österreich stammenden Pioniers für menschengerechtes Management Peter Drucker bringt es auf den Punkt: Die beste Innovationsstrategie und die aufwendigsten Strukturreformen sind auf Sand gebaut, wenn es im Kern nicht um eine neue Organisationskultur geht. Welche Werte leben die Menschen einer Organisation durch ihr Sein und durch ihr Tun? Und was ist es dann, was ihre Zielgruppen tatsächlich erleben?

Nach meiner Einschätzung ist die Diskrepanz zwischen behaupteter Kultur, wie sie z. B. in Pastoralplänen, Homepages oder Predigten ausgedrückt wird, und der tatsächlich erlebten Kultur in Kirchen wesentlich größer als in vielen Wirtschaftsunternehmen. Und sie wird stärker geleugnet. Dabei ist es wiederum der territoriale Bereich, der die größten Diskrepanzen aufweist. Ein Beispiel: Fast alle lokalen Kirchengemeinden unterschiedlicher Konfessionen, die ich in den letzten Jahren besucht habe, behaupten von sich: „Wir sind eine gastfreundliche Gemeinde. Bei uns sind alle willkommen!“ Deckt sich diese Behauptung mit dem, was Neuzugezogene oder zufällig vorbeikommende fremde Menschen erleben? Erst dann wechselt eine Gemeinde vom Behauptungs- in den Erlebnismodus.

Gibt es eine Chance für nachhaltige kulturelle, nicht nur strukturelle Reformen? Denken Sie an einen Menschen, der endlich gesünder leben will. Ein paar Kilo abnehmen, mehr Bewegung, gesündere Ernährung … Kennen Sie das? Kennen Sie die vielen Geschichten des Scheiterns und der Frustration? Kennen Sie auch Leute, die es tatsächlich geschafft haben? Wenn ja, dann bietet sich wieder die Chance des „voneinander Lernens“. Die einzige Voraussetzung ist der echte Wille, es von jetzt an besser zu machen. Alles andere ist erlernbar, kann geübt werden, ist ein Weg, der mit dem ersten Schritt in die richtige Richtung beginnt.

Nach dem anhaltenden Rückgang der letzten Jahrzehnte ist man bescheiden geworden, man freut sich über jeden auch noch so kleinen Fortschritt. Der Druck, rasch Erfolge im Sinne einer fragwürdigen kirchlichen Sozialisierung liefern und damit die eigene Anstellung rechtfertigen zu müssen, hat deutlich nachgelassen. Dadurch tut sich ein „window of opportunity“ auf, um gerade in Pfarrgemeinden eine neue experimentelle Kultur zuzulassen. Mittlerweile haben wohl auch die hartnäckigsten Verfechter einer Rückkehr in die Idyllen der Vergangenheit gecheckt, dass es zwecklos ist, alle Energien in dysfunktionale Prozesse und Traditionen zu stecken.

Im Kontext der allerorts laufenden Umstrukturierungen ließen sich jetzt neue Rahmenbedingungen für die Arbeit der Haupt- und Ehrenamtlichen definieren. Lokale Kirchengemeinden könnten den prekären Ort der Talsohle nutzen, um mehr als „change management“ zu betreiben. Sie könnten Orte einer neuen pastoralen Kultur werden, in denen Menschen existenziell erleben, was mit „Froher Botschaft“ und „Reich Gottes“ gemeint ist. Das geht nur in einer Kultur der Freiheit und der Verantwortung.

6 Existenzrelevanz

Wie diese Kultur aussehen könnte, habe ich vorwiegend in außerkirchlichen Firmen, Organisationen, NGOs oder Kulturinitiativen kennengelernt. Es sind oft unbemerkt von kirchlichen Führungskräf-

ten und theologischer Reflexion neue und vielfältige Formen entstanden, wie sich eine Organisation bilden kann, um wieder effektiver und effizienter den je eigenen Auftrag und die genuine Sendung erfüllen zu können. Vorrangig ist dabei nicht die Tradition, sondern das Ziel, der Sinn und Zweck der eigenen Existenz. Wenn nun die Kirche Zeichen und Werkzeug für die Liebe Gottes sein und die Verbundenheit aller Menschen in einer pluralen Welt erfahrbar machen soll, dann ist dieses Ziel eine klare Vorgabe für jegliche strukturelle Veränderung.

Wieder ein Beispiel: Warum investieren Pfarrgemeinden nach wie vor so viel Zeit und Energie in die Erstkommunionvorbereitung? Warum jammern so viele, dass der nachhaltige Erfolg überschaubar sei? Was wäre, wenn sich Familien aus unterschiedlichen Kulturen besser kennen und verstehen lernen? Wenn dauerhafte Beziehungen entstehen und sich Freundschaften über Unterschiede hinweg entwickeln? Wenn Vorurteile, Verdächtigungen und Misstrauen abgebaut werden und stattdessen Vertrauen und Zusammenhalt wachsen? Dann ist so eine Pfarrgemeinde Zeichen und Werkzeug für die Liebe Gottes, Sakrament im besten Sinn des Wortes. Und das unabhängig davon, wie viele der Kinder und Familien die althergebrachten als kirchlich titulierten Handlungsvollzüge mitmachen oder nicht.

Ein solcher Wandel vom triebhaften Wunsch, ja von der bedrängenden Sucht nach Selbsterhaltung weg hin zu echter Existenzrelevanz für das Leben der Menschen lässt sich auf alle bisherigen pastoralen Bereiche anwenden. Dieser Kulturwandel entspricht der vom Konzil geforderten Rückbesinnung auf die Spur Jesu. Er muss auch neue Initiativen prägen. Gemeinden, die sich in aller Freiheit in den Dienst aller Menschen von heute stellen und sich immer wieder fragen, wie die Frohe Botschaft heute Fleisch werden kann, werden übrigens „von sich aus“ („automatisch“ heißt es in der Bibel) attraktiv für neue Menschen und für den Wunsch, sich aktiv einzubringen. Ob das immer in den bisherigen Formen geschehen wird oder ob in so einer Kultur nicht neue und vielfältige Ausdrucksweisen des einen Glaubens, der einen Taufe und des einen Geheimnisses entstehen?

Weiterführende Literatur:

Frederic Laloux, Reinventing Organizations. Ein Leitfaden zur Gestaltung sinnstiftender Formen der Zusammenarbeit, München 2015. Fabelhaft auf den Punkt gebracht, wie sich Organisationen historisch entwickelt haben und warum die heutigen komplexen Rahmenbedingungen eine neue Evolutionsstufe erfordern. Mit vielen anschaulichen Beispielen und Empfehlungen, wie man die eigene Organisation weiter entwickeln kann. Vom Buch gibt es zwei Versionen, eine ausführlichere reine Textvariante und eine sehr einfühlsam von *Etienne Appert* illustrierte Ausgabe.

Robert Kegan / *Lisa Laskow Lahey*, An Everyone Culture: Becoming a Deliberately Developmental Organization, Brighton, USA, 2016. Die Kernfrage des Buches lautet: Was ist der beste oder wirkungsvollste Ansatz, um das Potenzial von Mitarbeitenden im beruflichen Kontext zu entwickeln? Empirische Forschung in drei Firmen führen zur Kernbotschaft: „Die Kultur, die wir kreieren, ist die Strategie. Der Weg zum Erfolg ist, dass sich alle gegenseitig unterstützen, sich und die Organisation zu entwickeln.“ Keine leichte Lektüre, aber detailreich, empirisch fundiert und mit erstaunlichen Ergebnissen.

7 Drei Charakteristika einer neuen Kultur

Durch die wiederholte Begegnung mit außerkirchlichen Organisationen, die angesichts komplexer Aufgabenstellungen zu einer völlig neuen Kultur gefunden haben, war ich zutiefst berührt. Was ich dort erlebte, war für mich oft „christlicher“, als ich es in vielen kirchlichen Organisationen erlebt hatte. Konkret sind es drei Gemeinsamkeiten, die bei aller Unterschiedlichkeit das Sein und das Handeln dieser Organisationen prägen. Ich stelle diese im Folgenden kurz vor und empfehle die entsprechende Fachliteratur und vor allem die persönliche Feldforschung im eigenen Umfeld.

Die erste Qualität ist das *Prinzip der Selbstführung*. Neue Organisationen verzichten großteils auf eine klassische Hierarchie. Oft gibt es nicht einmal Vorgesetzte im herkömmlichen Sinn. Man geht von einer fundamentalen Gleichheit und Gleichwertigkeit aller Mitarbeiter/-innen aus. Man vertraut einander, dass jede und jeder bereit ist, das ihm/ihr Mögliche für die gemeinsame Vision und die gemeinsam vereinbarten Ziele zu leisten.

Langfristig zeigen sich Wirkungen wie größere Selbstständigkeit, ein stärkeres Gefühl der Wertschätzung und eine spürbar stärkere Problemlösungskompetenz. Warum soll automatisch der Höherrangige auch mehr Fachkompetenz besitzen? Je komplexer die Welt, desto überforderter sind Führungskräfte in hierarchischen Organisationen. Wenn alle Entscheidungsprozesse streng pyramidal verlaufen, dauert es oft viel zu lange, bis sich gute Konzepte durchsetzen können. Viele scheitern, weil es unmöglich ist, die Plausibilität „wichtigen“ Leuten zu vermitteln, denen schlicht und einfach die Fachkompetenz, die Muße und die Bereitschaft für eine qualifizierte Bewertung fehlen. So entsteht ein Klima der Frustration und des Misstrauens. Leitung wird als behindernd und machtorientiert erlebt. Viele Führungskräfte fühlen sich umgekehrt missverstanden und überfordert. Viele kämpfen mit extremen Symptomen wie Burnout, Versagensängsten oder Panikattacken. Mittlerweile sind psychische Krankheiten und auch Suizide bei Leitern lokaler Gemeinden keine Seltenheit mehr. Voraussichtlich wird die Coronakrise diesen Trend noch verstärken. Klassische Hierarchien bürden den scheinbar privilegierten Chefs eine kaum mehr bewältigbare Last auf.

Im territorialen Bereich der Kirche könnten und sollten daher in Zukunft wesentlich weniger Entscheidungen seitens der zentralen Ordinariate getroffen werden. Die Strukturreformen eröffnen die Chance, Ermöglichungsräume zu schaffen mit klaren und unterstützenden Rahmenbedingungen. Innerhalb dieser könnten die lokalen Akteure und Akteurinnen eigenverantwortlich Ziele definieren, Schwerpunkte treffen, Ressourcen allokieren und die Folgen verantworten. Erleichtert wird so eine subsidiäre Drehung durch die Aufweichung des kirchenrechtlichen Korsetts der Rechtsperson „Pfarre“. Da und dort werden diese scheinbaren Nachteile bereits als Vorteil entdeckt, bilden sich Ritzen in alten Gemäuern, durch die frische Luft und neues Licht eindringen können, entstehen sprichwörtliche Spielräume, wo alle lustvoll, frei und kreativ zusammenwirken können.

Lassen Sie sich auf persönliche Erfahrungen mit solchen Unternehmen oder Initiativen ein, dann werden Sie verstehen, was ich mit christlichem Geist meine. Das Jesus-Wort vom dienenden Leiten und sein Vorbild bei der Zeichenhandlung der

Fußwaschung wird dort glaubhaft gelebt und zeitigt wunderbare Wirkungen.

Das zweite Prinzip dieser neuen Organisationen ist *das gemeinsame Bemühen um Ganzheitlichkeit*. Die Arbeit wird nicht nur als notwendiger Job zum Geldverdienen betrachtet, sondern als Ort des Lebens und der persönlichen Berufung. Im Unterschied zu klassischen Organisationen wird dies allerdings von den Arbeitgebern nicht einfach als Haltung gefordert, sondern bewusst durch die Organisationskultur auf vielen Ebenen gefördert. In zahlreichen Firmen und auch in der Kirche findet oft ein destruktives Versteckspiel statt. Die Menschen überlegen sich sehr gut, welche ihrer Seiten sie zeigen oder verbergen. Patrick Lencioni, einer meiner Inspiratoren aus den USA, betont die Bedeutung einer Vertrauenskultur als Basis für alle anderen Stufen einer ergebnisorientierten Unternehmenspyramide. Wenn Menschen spüren, dass sie sich zeigen können, wie sie sind, dass ihre Gedanken, Gefühle und ihre individuelle Geschichte ernst genommen werden, wollen sie sich mit ihrer Arbeit und den gemeinsamen Zielen identifizieren. Sie werden motiviert sein, gemeinsam die Werte und Haltungen zu definieren und zu leben, die Voraussetzung für eine lernfähige Organisation sind. Menschen, die erleben, wie sie in all ihren Facetten wachsen und sich entwickeln können, sind tatsächlich wie lebendige Bausteine eines lebendigen Systems.

Die dritte Gemeinsamkeit all dieser sehr unterschiedlichen Organisationen ist das *Bauen auf einem gemeinsamen Sinn*. Im Unterschied zu traditionellen hierarchischen Organisationen wird dieser Sinn aber nicht übergeordnet vorgegeben oder in oft als pseudopartizipativ erlebten Prozessen definiert („Leitbild“, „Unternehmensvision“, „Zukunftsbild“ etc.), sondern in einem evolutionären Prozess fortlaufend gesucht und immer wieder neu definiert. Dieser Orientierung gebende Sinn entsteht im gemeinsamen Gehen, im Fallen und Wiederaufstehen. Problemlösungen sind nicht das Resultat von langen Sitzungen oder spezialisierten Planungen, sondern von kreativen Prozessen aller Beteiligten. Jeder und jeder Einzelne bemüht sich, nicht dem eigenen Ego narzisstisch Raum zu geben, sondern bringt die je eigenen Talente und Fähigkeiten für das große Ganze ein.

8 Fazit

„Für den Preußen ist die Lage ernst, aber nicht hoffnungslos, für den Österreicher hoffnungslos, aber nicht ernst.“ (wahrscheinlich Alfred Polgar)

Ich erlebe zu viele wunderbare Menschen, herzhafte Schritte und existenzrelevante Handlungen als dass ich pessimistisch enden könnte. Um diesen Menschen mehr Raum zu geben, sollten Kirchen von Organisationen lernen, die sich angesichts komplexer Bedingungen erneuert haben und wieder fruchtbarer und erfolgreicher geworden sind. Anfangen kann man damit auf jeder Ebene. Spielräume gibt es überall, zumindest Ritzen und Zwischenräume. Die *rûach* weht bekanntlich, wo sie will.

Der Autor: *Georg Plank, geboren 1963, Gründer von „Pastoralinnovation“, aufgewachsen und kirchlich sozialisiert in Feldkirchen bei Graz; Gymnasium und Theologiestudium in Graz, Reisen und Auslandaufenthalte, Erfahrungen in geistlichen Gemeinschaften und Aufbrüchen, Hochzeit und Familiengründung. 1988 – 2013 in der Diözese Graz-Seckau in verschiedenen Be-*

reichen tätig (Pastoralassistent, Jugendstellenleiter, Ausbildungsleiter, Leiter der Öffentlichkeitsarbeit und Pressesprecher); ehrenamtlich in der Pfarre Graz Liebenau St. Paul und in diversen kirchlichen Organisationen und Einrichtungen aktiv, aktuell vor allem in der Diözesansportgemeinschaft DSG. Ausbildungen in Personal- und Organisationsentwicklung, Outdoor-Aktivitäten sowie Medien und Kommunikation, intensive Forschungen zu Innovation; Publikationen: Jetzt ist die Zeit. Kirchliche Utopien im Lichte profaner Innovationsforschung, in: Zeitschrift für Integrative Gestaltpädagogik und Seelsorge 23 (2019), Nr. 92, 149–151; Jetzt bau ich mir ein Bildungshaus!, in: Karl Kalcsics / Karl Mittlinger / Peter Zavarsky (Hg.), Bildungshaus, Verpflichtung und Chance, Graz 2019; Was kommt nach Trient? Kirchliche Personalentwicklung nach dem II. Vatikanum (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 5), Münster 2005 (= Dissertation); GND 131467220.

Für eine »radikale« Reform

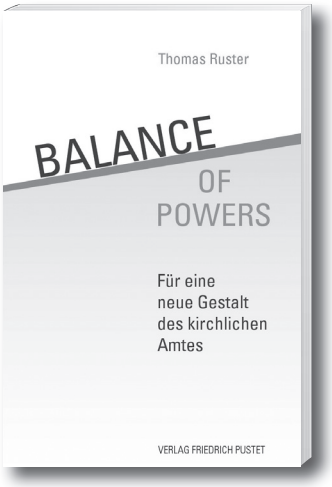
Thomas Ruster

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

Markus Knapp

„Wir sind unfähig zu erkennen, was Gott ist und ob er ist" (Blaise Pascal)

Fundamentaltheologie unter nachmetaphysischen Prämissen[1]

Die Fundamentaltheologie ist das Fach im theologischen Fächerkanon, das am intensivsten in Kontakt mit außertheologischen Denkströmungen steht. Das liegt an ihrer Kernaufgabe, der wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie,[2] genauer gesagt der Theologie als wissenschaftlich verantworteter Rede von dem Gott, der sich in Jesus Christus im Kontext der Geschichte Israels in unüberbietbarer Weise geoffenbart hat. Die Erfüllung dieser Aufgabe erfordert es, das Wirklichkeitsverständnis des christlichen Glaubens zu explizieren und zu begründen, d. h. das Verständnis der Wirklichkeit als einer von Gott geschaffenen und im Zusammensein mit ihm sich vollendenden Wirklichkeit. Denn die Theologie redet ja von Gott nicht kontextlos, indem sie von der Wirklichkeit der Welt abstrahiert; sie bringt vielmehr Gott zur Sprache, indem sie ihn im Zusammenhang mit der Wirklichkeit im Ganzen denkt. Eine wissenschaftlich verantwortete Rede von Gott impliziert daher notwendigerweise ein theologisches Wirklichkeitsverständnis.

In Anbetracht dieser Aufgabe ist es wenig erstaunlich, wenn die Fundamentaltheologie im Zuge der neuzeitlichen Entwicklung in äußerst unruhiges Fahrwasser geraten ist. Denn angesichts einer fortschreitenden Verwissenschaftlichung des Weltbildes, zahlreicher Modernisierungsschübe in allen Bereichen des Lebens sowie, damit einhergehend, ein unaufhaltsamer Prozess der Säkularisierung hat das theologische Wirklichkeitsverständnis seine Plausibilität Zug um Zug verloren. Nicht wenigen musste es schließlich als ein Relikt aus vormodernen Zeiten erscheinen. Das konnte nicht ohne Auswirkungen auf die Fundamentaltheologie bleiben, wenn sie denn ihrer Aufgabe gerecht werden will, ein theologisches Wirklichkeitsverständnis als Grundlage einer verantworteten Rede von Gott im Dialog mit einer säkularen Moderne zu explizieren und zu begründen.

Es erscheint daher ratsam, in einem ersten Schritt wenigstens kurz einen Blick auf die derzeitige Gemengelage in der Fundamentaltheologie zu werfen (1). Im Anschluss daran soll die Denksituation erläutert werden, in der Fundamentaltheologie im Kontext der Moderne, angesichts ihrer fortgeschrittenen Säkularisierung betrie-

[1] Vortrag am 2. Dezember 2019 in Linz bei der Tagung anlässlich des 75. Geburtstages von Professor Dr. Hanjo Sauer.

[2] Vgl. dazu *Markus Knapp*, Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 121–131; *ders.*, Fundamentaltheologie als wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie, in: *Josef Meyer zu Schlochtern / Roman A. Siebenrock* (Hg.), Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung von Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft, Paderborn 2010, 273–282.

ben werden muss (2). In einem abschließenden dritten Schritt wird dann eine Brücke ins 17. Jahrhundert zu Blaise Pascal geschlagen, um die These zu erläutern, dass sein Denken wichtige Impulse für die Bewältigung heutiger fundamentaltheologischer Herausforderungen zu geben vermag (3).

1 Zum Stand der Fundamentaltheologie

Die markanteste Entwicklung in der jüngeren Geschichte der Fundamentaltheologie stellt der Paradigmenwechsel von einem extrinsezistischen zu einem intrinsezistischen Konzept von Fundamentaltheologie dar. Es geht dabei um „eine grundlegende Alternative in der Bestimmung der Aufgaben und Methoden der Fundamentaltheologie“.[3] Das extrinsezistische Modell war in der katholischen Theologie sehr lange, bis in die Zeit der Neuscholastik dominant. Als extrinsezistisch bezeichnet man es, weil es sich dem christlichen Glauben von außen nähert mit dem Ziel, die Rationalität der Rede von Gott unter Absehung von der Inhaltlichkeit des Glaubens zu begründen. Das beruht auf der letztlich vormodernen Voraussetzung, dass das theologische Wirklichkeitsverständnis mittels einer philosophischen Metaphysik und eines darauf gestützten metaphysischen Weltbildes plausibilisiert werden kann und deshalb als allgemeinverbindlich aufweisbar ist. Dabei wird jedoch verkannt, dass religiös-metaphysische Weltbilder durch den neuzeitlichen Wissenszuwachs problematisiert worden sind und sie daher auch ein theologisches Wirklichkeitsverständnis nicht mehr zu stützen vermögen. Infolgedessen muss dieses zwangsläufig strittig bleiben.

Im Unterschied zum extrinsezistischen geht das intrinsezistische Konzept der Fundamentaltheologie von der Innenperspektive des Glaubens, also von seiner Inhaltlichkeit aus. Fundamentaltheologie arbeitet dann hermeneutisch, denn sie muss zunächst einmal die Inhalte des Glaubens so erschließen, dass sie auch für Nichtglaubende in ihrer Logoshaftigkeit erkennbar werden können. Es geht also darum, die dem Glauben selbst inhärente Vernunft und damit seine eigene Begründungsstruktur freizulegen. Das bildet dann die Grundlage, um ein theologisches Wirklichkeitsverständnis und die mit ihm verbundene Rede von Gott als rational verantwortbar zu erweisen. Eine entscheidende Voraussetzung für dieses intrinsezistische Konzept bildet das erneuerte Offenbarungsverständnis des 2. Vatikanischen Konzils,[4] das die hermeneutische Zugangsweise überhaupt erst ermöglicht. Denn Of-

[3] *Max Seckler*, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: *Walter Kern / Hermann J. Pottmeyer / Max Seckler* (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf die Fundamentaltheologie, Tübingen–Basel [2]2000, 331–402, hier: 398. Zu den Begriffen „Extrinsezismus“ und „Intrinsezismus“ vgl. ebd., 398–400.

[4] Vgl. dazu *Markus Knapp*, Die Vernunft des Glaubens (s. Anm. 2), 231–290, bes. 262–266. Vgl. auch *Hanjo Sauer*, Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils, Frankfurt a. Main 1993; *ders.*, Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum, in: *Franz Xaver Bischof / Stephan Leimgruber* (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 232–251; *Helmut Hoping*, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum, in: *Peter Hünermann / Bernd Jochen*

fenbarung wird nun als Selbstoffenbarung Gottes verstanden und nicht mehr instruktionstheoretisch als göttliche Belehrung des Menschen, bei der diesem der innere Wahrheitsgehalt des Geoffenbarten verschlossen bleibt.

Nun wirft allerdings die mit dem intrinsezistischen Modell einhergehende Vorrangstellung der Hermeneutik ihrerseits Fragen auf.[5] Verstehensprozesse sind ja prinzipiell unabschließbar; was hermeneutisch erschlossen werden soll, zeigt immer wieder neue, andere Aspekte, nicht zuletzt auch, weil Verstehensprozesse sich in unterschiedlichen, wechselnden Kontexten vollziehen. Ein endgültiges, abschließendes Verstehen kann es daher nicht geben. Das jedoch bleibt für die Theologie problematisch, denn sie ist ja mit dem Anspruch verknüpft, dass ihre Rede von Gott etwas Letztgültiges beinhaltet, einen letztgültigen Sinn erschließt. Das intrinsezistische Modell lässt sich daher methodisch nicht auf Hermeneutik *reduzieren*; es bedarf vielmehr in Ergänzung dazu eines Argumentationsganges, um den theologischen Letztgültigkeitsanspruch zu begründen.

Und so wurden denn in den zurückliegenden Jahrzehnten intensive Debatten über philosophische Letztbegründungskonzepte bzw. erstphilosophische Ansätze auf dem Boden der neuzeitlichen Subjektphilosophie nach Kant geführt, ohne dass es dabei zu einem Ergebnis gekommen ist, das von einer Mehrheit der scientific community der Fundamentaltheologie akzeptiert wird.[6] Auch Ansätze, welche die Relevanz der christlichen Gottesrede im Bereich des praktischen Handelns aufzuweisen versuchen, können keine überzeugende Antwort auf diese Begründungsfrage liefern. Denn sie kommen letztlich über Postulate und Behauptungen nicht hinaus.[7]

So hat sich mittlerweile der Diskussionsschwerpunkt noch einmal verlagert hin zu Konzepten, die von der analytischen Philosophie geprägt sind. Dabei kommt es nun zu einer deutlichen Distanzierung von einer hermeneutisch ansetzenden Fundamentaltheologie. Gegen die Gefahr eines letztlich orientierungslosen hermeneuti-

Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 3, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 695–831.

5 Vgl. etwa *Hansjürgen Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000, 61–63.

6 Vgl. *Klaus Müller*, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in: *ders.* (Hg.), Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 77–100; *Ingolf U. Dalferth*, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 405–430; *Markus Knapp*, Verantwortetes Christentum heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 67–98.

7 So versteht etwa *Helmut Peukert* die Rede von Gott „als die Rede von der Wirklichkeit, auf die ein auch mit den Toten solidarisches, kommunikatives Handeln so zugeht, daß es diese Wirklichkeit für die anderen und dadurch für den Handelnden selbst *behauptet*. Die Wirklichkeitsbehauptung ist enthalten in der kommunikativen Praxis und bleibt an sie gebunden […] Das ist auch der Sinn der Aussage, daß Theologie auf der Erfahrung des Glaubens basiere: Sie ist Explikation eines Existenzvollzugs, der als Vollzug über sich hinausreicht und eine Wirklichkeit behauptet, die als frei wirkende so behauptet wird, daß sie schlechthin von der eigenen Existenz unterschieden ist; sie wird behauptet als die Wirklichkeit, die den anderen im Tod rettet.“ (Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt a. Main 1978, 346; Hervorhebung M. K.).

schen Perspektivismus rücken analytische Religionsphilosophen bzw. Theologen die Frage nach der Wahrheit religiöser Überzeugungen ins Zentrum, indem sie sich auf deren sprachlich-inhaltliche Bestandteile konzentrieren und ihre begrifflichen Bedeutungsgehalte präzise zu klären versuchen. Ausgeblendet wird dabei jedoch, dass die christliche Gottesrede und die mit ihr verbundenen Glaubensüberzeugungen auf ein Verständnis der Wirklichkeit im Ganzen als einer *sinnhaft strukturierten* verweisen.

Deshalb bleibt für die Fundamentaltheologie die „Ermittlung des christlichen Logos“[8], d. h. die Explikation des mit dem Glauben selbst gegebenen Grundes seiner Gewissheit und seiner Vernunfthaftigkeit unabdingbar. Und dieser Logos beinhaltet eben eine Sinnstruktur, die nur hermeneutisch erschlossen werden kann. Für eine sachgemäße Fundamentaltheologie erweist sich daher ein hermeneutischer Zugang als unverzichtbar, und insofern eine analytisch geprägte Theologie dem nicht Rechnung trägt, bleibt sie problematisch.[9]

Überblickt man diese Entwicklung der fundamentaltheologischen Debatten, so wird man sagen müssen: Darin reflektiert sich die Situation des Christentums in einer fortgeschrittenen säkularisierten Moderne. Es handelt sich also keineswegs um ein bloßes akademisches Glasperlenspiel; im Kern geht es vielmehr um die Frage: Wie kann das Christentum dem Plausibilitätsverlust, den sein theologisches Wirklichkeitsverständnis im Zuge der fortschreitenden Modernisierung und Säkularisierung erlitten hat, in überzeugender Weise begegnen? Wie lässt sich also ein theologisches Wirklichkeitsverständnis und damit dann die theologische Rede von Gott auch im Kontext einer säkularen Moderne als rational verantwortbar erweisen?

Die Relevanz dieses fundamentaltheologischen Projekts für die Positionierung des Christentums in der Moderne verdeutlichen nicht zuletzt die Alternativen. Wenn das theologische Wirklichkeitsverständnis sich nicht so begründen lässt, dass seine Vernunfthaftigkeit auch für Nichtgläubige einsehbar ist, bleibt entweder der Fideismus, also die Verweigerung der Glaubensverantwortung auf dem Forum der Vernunft. Im Kontext der modernen Kultur hat das zur Folge, dass das Christentum als eine Variante im weiten Spektrum der Esoterik wahrgenommen und eingeordnet wird. Oder aber es erliegt der fundamentalistischen Versuchung mit der Konsequenz, dass ein theologisches Wirklichkeitsverständnis zum Antipoden und Gegner eines modernen, vor allem von den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften geprägten Weltbildes stilisiert wird und das Christentum sich somit antimodernistisch positioniert.

Es zeigt sich also: Die der Fundamentaltheologie gestellte Aufgabe hat entscheidende Bedeutung hinsichtlich der Gestalt des Christentums in der säkularen Moderne. Nur wenn sie in einer überzeugenden Weise bearbeitet wird, kann es den Anspruch erheben, in der Öffentlichkeit moderner Gesellschaften Gehör zu finden. Um ihrer Begründungspflicht gerecht werden zu können, muss die Fundamentaltheologie sich aber auf die Denksituation in der fortgeschrittenen Moderne einlassen, d. h. versuchen, den Voraussetzungen

[8] *Max Seckler*, Fundamentaltheologie (s. Anm. 3), 375.

[9] Vgl. dazu die differenzierenden Ausführungen von *Christoph J. Amor*, Ist die analytische Religionsphilosophie geschichtsvergessen und hermeneutisch blind?, in: *Georg Gasser* / *Ludwig Jaskolla* / *Thomas Schärtl* (Hg.), Handbuch für analytische Theologie, Münster 2017, 73–102.

gerecht zu werden, denen eine denkende Bezugnahme auf die Wirklichkeit in der kulturellen Moderne unterliegt.

Die im Folgenden zu explizierende These lautet: Die säkulare Kultur der Moderne reflektiert sich in einem nachmetaphysischen Denken. Und die Anschlussfrage muss dann lauten, ob die Fundamentaltheologie ihre Aufgabe unter den Prämissen eines solchen Denkens erfüllen kann.

2 Nachmetaphysische Prämissen

Grundlegend für ein nachmetaphysisches Denken ist ein verändertes Rationalitätskonzept im Vergleich zur metaphysischen Tradition der Philosophie. Während diese auf der Voraussetzung beruht, dass die Welt im Ganzen vernünftig strukturiert ist, orientiert ein nachmetaphysisches Denken sich am Vernunftkonzept der modernen Wissenschaften. Ihren Maßstab hat die Vernunft dann nicht mehr in der Erfassung und Durchdringung der Totalität der Wirklichkeit, sondern an den erfolgreichen Verfahren des Umgangs mit ihr. Mit Jürgen Habermas formuliert: „Als vernünftig gilt nicht länger die in der Welt selbst angetroffene oder die vom Subjekt selbst entworfene bzw. aus dem Bildungsprozeß des Geistes erwachsene Ordnung der Dinge, sondern die Problemlösung, die uns im verfahrensgerechten Umgang mit der Realität gelingt.“[10] Ein solches nachmetaphysisches Denken kann daher auch nicht mehr den Anspruch erheben, den letzten Grund und Ursprung der Wirklichkeit zu erkennen und sodann diese im Ganzen zu erfassen und zu durchdringen. Nachmetaphysisches Denken kreist nicht mehr um ewige, unveränderliche Wahrheiten, die der empirischen Welt und der Zeit enthoben sind; erreichbar sind für es vielmehr nur fehlbare Wahrheiten, weshalb es auch konsequent fallibilistisch ist. Aus diesem Grund insistiert nachmetaphysisches Denken auf einer strikten Trennung von Glauben und Wissen; denn die Inhalte des Glaubens entziehen sich dem, was eine nachmetaphysische Vernunft erfassen und als wie auch immer fehlbares Wissen begründen kann.

Das nachmetaphysische Denken zeigt sich somit als adäquater Ausdruck einer säkularen Moderne. Eines ihrer unabdingbaren Charakteristika ist ja ein weltanschaulicher Pluralismus; keine weltanschauliche Überzeugung kann eine allgemeine Verbindlichkeit beanspruchen, sie alle bleiben vielmehr strittig. Das gilt selbstverständlich auch für ein theologisches Wirklichkeitsverständnis. Die entscheidende Herausforderung für alle Weltanschauungen und Religionen besteht daher in der Frage, ob sie *aus ihrem eigenen Fundus heraus* in der Lage sind, diese weltanschaulich plurale Situation so zu reflektieren und zu verarbeiten, dass sie – unbeschadet eigener Universalitätsansprüche – imstande sind, den weltanschaulichen Pluralismus als legitim anzuerkennen und zu tolerieren. Nur wenn das der Fall ist, sind sie modernitätstauglich.

Diese nachmetaphysische Konstellation der Moderne bedeutet jedoch nicht, dass damit auch die *metaphysischen Fragen* erledigt sind, die sich dem Menschen angesichts der Kontingenzen des Daseins unweigerlich stellen. Es ist daher ein grobes Missverständnis, wenn ein nachmetaphysisches Denken, wie es etwa Jürgen Habermas konzipiert, mit einem antimetaphysi-

[10] *Jürgen Habermas*, Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a. Main 1988, 42 f.

schen Denken gleichgesetzt wird. Nachmetaphysisches Denken muss diese metaphysischen Fragen nicht als sinnlos abtun, auch wenn es angesichts dieser Fragen keinen Sinn mehr zu vermitteln und keinen Trost zu spenden vermag. Es gibt jedoch weiterhin einen Ort, an dem das Ganze der Wirklichkeit in einer vortheoretischen Weise selbstverständlich thematisiert wird, nämlich die unterschiedlichen lebensweltlichen Zusammenhänge. Hierhin verweist deshalb auch Jürgen Habermas die metaphysischen Fragen des Menschen. Wenn also eine nachmetaphysische Philosophie selbst auf diese Fragen keine Antworten mehr zu geben vermag, so kann sie doch deren Unausweislichkeit anerkennen, indem sie die Bedeutung der lebensweltlichen Zusammenhänge für den menschlichen Existenzvollzug konzeptuell berücksichtigt und dabei zugleich auch der Pluralität menschlicher Existenzdeutungen Rechnung trägt.

Religion ist Teil der Lebenswelt und beinhaltet als solche nach wie vor „semantische Potenziale“, die auch für säkulare Bürger relevant bleiben, weil sie unerlässliche Bedingungen für ein humanes Zusammenleben in Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität enthalten.[11] Deshalb kann ein nachmetaphysisches Denken sich zwar aus prinzipiellen Gründen nicht in affirmativer Weise auf Religion beziehen, aber es will sie auch nicht verdrängen, sondern mit ihr koexistieren. Das Ziel dabei sieht Habermas darin, die nach wie vor unverzichtbaren „semantischen Potenziale“ der Religion in die säkulare Sprache der Philosophie zu übersetzen, um sie dadurch für die weltanschaulich pluralen Gesellschaften der Moderne zu „retten“.

Die Fundamentaltheologie hat somit bei ihrer eigenen Begründungsaufgabe von einem nachmetaphysischen Denken keinerlei Unterstützung zu erwarten. Dieses verweist sie vielmehr auf die elementaren Herausforderungen, denen sie heute redlicherweise nicht ausweichen kann. Sie muss versuchen, ihrer Begründungspflicht auf Augenhöhe mit diesen nachmetaphysischen Prämissen gerecht zu werden.

Das gilt insbesondere für den Gedanken eines Unbedingten, der ja für die Theologie unabdingbar ist. Für ein nachmetaphysisches Denken hingegen bleibt ein den Bedingungszusammenhängen dieser Welt enthobenes Unbedingtes oder Absolutes ausgeschlossen, weil es sich der Erkennbarkeit entzieht. Allerdings ist der Gedanke von der Unbedingtheit damit keineswegs obsolet geworden; er wird vielmehr mit bestimmten innerweltlichen Zusammenhängen in Verbindung gebracht. So ersetzt nach Habermas die in intersubjektiven Verständigungsprozessen erfolgende Bezugnahme auf eine „unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft das Ewigkeitsmoment oder den überzeitlichen Charakter von ‚Unbedingtheit‘ durch die Idee eines offenen, aber zielgerichteten Interpretationsprozesses, der die Grenzen des sozialen Raums oder der historischen Zeit *von innen*, aus der Perspektive einer *in der Welt* verorteten Existenz heraus transzendiert“[12].

Unbedingtheit wird damit zu einem Moment des kommunikativen Handelns, und nur als solches ist sie unter nachmetaphysischen Prämissen thematisierbar. „Indem die kommunikativ Handelnden mit ihren Sprechakten wechselseitig Geltungsansprüche erheben, stützen sie sich jeweils

[11] Vgl. dazu *Markus Knapp*, Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in einer „postsäkularen“ Gesellschaft, in: Stimmen der Zeit 133 (2008), 270–280.

[12] *Jürgen Habermas*, Texte und Kontexte, Frankfurt a. Main 1991, 124.

auf ein Potential angreifbarer Gründe. Damit ist ein Moment von *Unbedingtheit* in die *faktischen* Verständnisverhältnisse eingebaut – die beanspruchte Gültigkeit unterscheidet sich von der sozialen Geltung einer eingespielten Praxis.“[13] Dieses Moment von Unbedingtheit ist kein Absolutes;[14] und es stellt auch keine Grundlage für die Erkenntnis eines Absoluten dar, von dem her sich eine totalisierende Perspektive auf die Wirklichkeit eröffnet. Eine solche Perspektive bleibt für ein nachmetaphysisches Denken unerreichbar.

Die Herausforderung für die Theologie besteht darin, im Anschluss an ein solches innerweltlich identifizierbares Moment von Unbedingtheit ihren Gottesgedanken zu entwickeln. Wenn sich das als möglich erweist, kann sie sich auf Augenhöhe mit einem nachmetaphysischen Denken bewegen. Der biblisch grundgelegte Gottesgedanke der Theologie schließt dann an das innerweltliche Moment von Unbedingtheit an, und sein Bedeutungsgehalt kann im Hinblick darauf expliziert werden. Die Theologie vereinnahmt damit das nachmetaphysische Denken nicht; sie stellt nicht in Frage, dass dieses aus erkenntnistheoretischen Gründen von sich aus Distanz wahrt gegenüber religiösen bzw. theologischen Inhalten. Aber sie versucht aufzuweisen, dass die Relevanz der theologischen Gottesrede auch im Kontext eines nachmetaphysischen Denkens einsichtig werden kann. Auf diese Weise wird begründet, inwiefern das hermeneutisch erschlossene Wirklichkeitsverständnis der Theologie auf einen letztgültigen Sinn verweist und deshalb unabdingbar mit einem Wahrheitsanspruch verknüpft ist.[15]

Im Folgenden soll das nun noch etwas genauer reflektiert und erläutert werden unter Bezugnahme auf Blaise Pascal, der bereits im 17. Jahrhundert die Situation des Christentums angesichts der neuzeitlich-modernen Herausforderungen hellsichtig erfasst und entscheidende Hinweise für ihre fundamentaltheologische Bewältigung gegeben hat.

3 Die nachmetaphysische Perspektive Pascals

Wenn Pascal als Ausgangsprämisse seiner berühmten Wette konstatiert: „Wir sind unfähig zu erkennen, was Gott ist und ob er ist“[16], so bringt er damit unzweideutig zum Ausdruck, dass er sich von der traditionellen Metaphysik abgewandt hat, zu der ja die philosophische Theologie als zentraler Teil gehörte. Entscheidend dafür ist ein anderes Rationalitätskonzept im Vergleich zu dieser klassischen Tradition.[17] Grundlegend ist dafür bei Pascal die Einsicht in die Begrenztheit der Vernunft. Als solche ver-

[13] *Ders.*, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt a. Main 1985, 375.

[14] Nach Habermas ist es „allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes“ (*Jürgen Habermas*, Nachmetaphysisches Denken [s. Anm. 10], 184).

[15] Zu dem hier vorausgesetzten theologischen Wahrheitsverständnis vgl. *Markus Knapp*, Die Vernunft des Glaubens (s. Anm. 2), 157–178.

[16] *Blaise Pascal*, Gedanken über die Religion und einige andere Themen, hg. von *Jean-Robert Armogathe*, Stuttgart 1997, Fr. 418 (Zählung nach *Louis Lafuma*). Zum Argument der Wette siehe *Markus Knapp*, Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne, Paderborn 2014, 140–148.

[17] Vgl. ausführlicher zum Vernunftverständnis Pascals: *Markus Knapp*, Herz und Vernunft (s. Anm. 16), 121–135.

mag sie nicht die Einheit der mannigfaltigen Wirklichkeit im Ganzen zu erfassen. Pascals Vernunftkonzept orientiert sich vielmehr an den Rationalitätsstandards der neuzeitlichen Wissenschaften, und er sieht das Vermögen der Vernunft daher in ihrer Fähigkeit, Probleme zu analysieren, Urteile zu fällen, Schlussfolgerungen zu ziehen usw., also in dem, was Habermas dann als Verfahrensrationalität bezeichnet.

Pascal hat somit bereits im 17. Jahrhundert konsequent den Weg eines nachmetaphysischen Denkens beschritten. Das hat nicht zuletzt gravierende Auswirkungen auf die Möglichkeit einer rational verantworteten Rede von Gott. Denn wenn Gott nicht mittels der natürlichen Vernunft erkannt werden kann, dann fehlt ja eine entscheidende Voraussetzung dafür. Während jedoch nachmetaphysische Denker wie Jürgen Habermas angesichts dessen eine agnostische Position für unausweichlich halten, will Pascal den Glauben an Gott und damit auch die Rede von ihm als vernunftgemäß erweisen, selbst wenn Gott sich nicht unabhängig vom Glauben zweifelsfrei erkennen lässt. Dazu muss er aber zeigen, wie Gotteserkenntnis auch in einer nachmetaphysischen Denksituation möglich ist.[18]

Grundlegend ist dabei für Pascal die Einsicht: Gott ist kein Gegenstand im Sinne innerweltlicher Gegenstände, denen man sich „von außen“, in einem intentionalen Akt nähern muss, um sie zu erkennen. Das setzt ja voraus, dass der Erkennende sich in Distanz zum Gegenstand seiner Erkenntnis befindet, dieser ihm also als Objekt gegenübersteht. Gott hingegen kann nach Pascal nur erkannt werden, wenn er von sich aus die Distanz zum Menschen überwunden hat, so dass dieser sich ihm nicht in geistigen, intentionalen Akten nähern muss. Gott kann vielmehr vom Menschen erkannt werden, weil er diesem von sich aus – theologisch gesagt: aus Gnade – so nahegekommen ist, dass der Mensch ihn wahrnehmen kann.

Damit vollzieht Pascal eine konsequente Wendung nach innen. Gott wird nicht wie ein äußerer Gegenstand erkannt, sondern er lässt sich im Inneren des Menschen wahrnehmen, indem dieser sich von der ihm innerlich gewordenen Nähe Gottes „berühren“ lässt, sein vom nahe gekommenen Gott Berührtwerden „fühlt“. Gotteserkenntnis kann demnach nicht in einer objektivierenden, sondern nur in einer performativen Einstellung erfolgen, indem der Mensch sich der Nähe Gottes aussetzt und so in den Erkenntnisakt selbst existenziell involviert ist. Es ist diese Alternative zwischen einer objektivierenden und einer performativen Einstellung, die auch hinter Pascals berühmter Unterscheidung des Gottes der Philosophen und Gelehrten vom Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs steht.[19]

Angesichts dieser Wendung nach innen wird bei Pascal das Herz zur entscheidenden Instanz der Gotteserkenntnis. Der Begriff des Herzens zielt dabei auf die Personmitte des Menschen, auf „sein Existenzzentrum, in dem sich Wollen und Begehren, Fühlen, Erkennen und Entscheiden bündeln“[20]. Das Herz meint also etwas Ganzheitliches, den Zusammenhang und das Zusammenwirken aller menschlichen Vermögen und Bestrebungen. Als solches ist das Herz das grundlegende menschliche Beziehungsorgan. Durch es steht der Mensch in Beziehung zu seiner Mitwelt, ja, er erfährt sich durch es als verbunden mit ihr; er „spürt“ und „fühlt“ in diesem

18 Vgl. zur Frage der Gotteserkenntnis bei Pascal ebd., 90–95.
19 Vgl. dazu auch ebd., 116–121.
20 *Eduard Zwierlein*, Blaise Pascal zur Einführung, Hamburg 1996, 16.

Zentrum seines Personseins sein Verbundensein mit der Wirklichkeit im Ganzen.

Das Herz steht dabei nun aber keineswegs im Gegensatz zur Vernunft. Herz und Vernunft gehören vielmehr zusammen, es geht um das Zusammenspiel beider, der Erkenntnis des Herzens und der Erkenntnis der Vernunft. Dabei hat die Herzenserkenntnis eine fundierende Bedeutung für die Vernunft: Diese kann nur operieren auf der Grundlage des vom Herzen Erkannten. Weil der Mensch mit dem Herzen „fühlt“, dass er Teil der Wirklichkeit ist und diese ihm nicht feindlich gegenübersteht, kann er sich auf sie einlassen und sie mittels seiner Vernunft gestalten. Die Vernunft steht also im Dienste der menschlichen Weltbewältigung und Weltbemächtigung, der aber eben eine durch das Herz vermittelte grundlegende Weltbeziehung voraus- und zugrunde liegt.

Als dieses „Beziehungsorgan“ ist das Herz auch die die Gotteserkenntnis ermöglichende Instanz. Denn ebenso wie es den Menschen in Beziehung setzt zur Wirklichkeit der Welt im Ganzen, ihn sein Eingebundensein in diese „fühlen“ lässt, lässt das Herz ihn auch den Ursprung und den tragenden Grund dieser Wirklichkeit „spüren“, und zwar in seiner Zuwendung zum Menschen. So kann Pascal sagen: „Es ist das Herz, das Gott fühlt, und nicht die Vernunft.“[21] Die Vernunft kann dann dem im Herzen Gefühlten und so Erkannten nach-denken, sie kann es in seinem Bedeutungsgehalt explizieren und diskursiv erörtern. Wenn sie sachgemäß sein soll, muss sie sich demnach auf die Herzenserkenntnis beziehen, diese also voraussetzen.

Diese Konzeption von Gotteserkenntnis bestimmt auch Pascals Glaubensverständnis: „Was also ist der Glaube, wenn nicht Gott fühlbar im Herzen, nicht in der Vernunft.“[22] Der Glaube besteht demnach darin, dass der Mensch sich diesem Berührtwerden von Gott in seinem Herzen aussetzt und sich demgegenüber nicht verschließt. Dieses „Fühlen“ der Nähe Gottes kann ihm die Gewissheit eines letzten Getragen- und Aufgehobenseins schenken, das auch alles Scheitern, alle Vergeblichkeit zu unterfangen vermag. Es ist daher diese innere Erfahrung, die es dem Menschen ermöglicht, Gott anzuerkennen und infolgedessen ganz auf ihn und seinen rettenden Beistand zu vertrauen.[23]

Lässt sich dieses „Fühlen“ Gottes im Herzen noch etwas genauer konkretisieren? Wenn die innere Erfahrung der Zuwendung Gottes dessen Anerkennung durch den Menschen ermöglicht, so ist das darin begründet, dass diese innere Erfahrung die unbedingte Anerkennung des Menschen durch Gott beinhaltet. Gott wendet sich dem Menschen liebend-wohlwollend zu, weil er ihn als sein Geschöpf unbedingt anerkennt und bejaht. Das „Fühlen“ Gottes im Herzen des Menschen ermöglicht somit die Realisierung eines Verhältnisses wechselseitiger Anerkennung zwischen Gott und Mensch. Als von Gott unbedingt anerkannter kann der Mensch seinerseits

21 *Blaise Pascal*, Gedanken über die Religion und einige andere Themen (s. Anm. 16), Fr. 424.

22 Ebd. Vgl. zu Pascals Glaubensverständnis *Markus Knapp*, Herz und Vernunft (s. Anm. 16), 149–154.

23 Dass Gott von sich aus die Distanz zum Menschen überwunden hat und ihm nahe gekommen ist, hebt die *Alterität* Gottes nicht auf. Auch als Nahegekommener bleibt Gott vom Menschen nicht nur unterschieden, sondern der ganz Andere, nicht selten auch Fremde. Diese Alterität Gottes zeigt sich nicht zuletzt auch darin, dass der dem Menschen innerlich nahe gekommene Gott ihm einen aus innerweltlichen Zusammenhängen unableitbaren Möglichkeitshorizont eröffnet.

Gott anerkennen als den Grund, den Sinn und das Ziel seines eigenen Lebens wie der Wirklichkeit im Ganzen.

Anthropologisch bedeutet das, dass die tief in ihm verankerte Sehnsucht nach einem unbedingten Anerkanntsein sich in seiner Beziehung zu dem ihm nahe gekommenen Gott erfüllen kann. Durch die Bezugnahme auf eine philosophische Anerkennungstheorie lässt sich aufweisen und begründen: Diese Sehnsucht ist grundgelegt in Fusionserlebnissen des Säuglings mit der Mutter, in denen er sich als unbedingt geborgen erfährt. Diese Erfahrung prägt zutiefst das spätere Erwartungsschema eines vollständigen Zufriedenseins. In unterschiedlichen Formen von Anerkennungsverhältnissen werden Menschen ihr Leben lang von dieser frühkindlichen Erfahrung[24] um- und angetrieben. Daher enthalten Anerkennungsbeziehungen immer auch ein Moment von Unbedingtheit, insofern sie gewissermaßen Maß nehmen an dieser ursprünglichen Erfahrung unbedingter Geborgenheit und sie, wie immer gebrochen, wenigstens ein Stück weit einzuholen versuchen.

Dass zwischen Gott und Mensch ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung besteht, entspricht dem biblisch begründeten theologischen Wirklichkeitsverständnis. Demnach ist die Welt eine von Gott unbedingt anerkannte, eigenständige Wirklichkeit, die sich autonom entfalten soll, um ihr unbedingtes Anerkanntsein durch Gott als letztgültigen Sinn ihres Daseins zu erkennen und in freier Zustimmung zu bejahen.[25] Der Gottesgedanke beinhaltet somit die Vollendung des Moments von Unbedingtheit, das Anerkennungsbeziehungen inhärent ist.

Durch die Bezugnahme auf die durch einzelwissenschaftliche Erkenntnisse gestützte philosophische Anerkennungstheorie ist es somit möglich, das theologische Wirklichkeitsverständnis auch unter den säkularen, nachmetaphysischen Bedingungen der fortgeschrittenen Moderne zu explizieren und als anschlussfähig an das moderne Wissen zu erweisen. So kann eine in der Spur Pascals sich bewegende Fundamentaltheologie auch unter diesen nachmetaphysischen Prämissen ihre Aufgabe erfüllen, die theologische Rede von Gott wissenschaftlich als rational verantwortbar zu erweisen, indem sie gute, plausible Gründe für dieses Wirklichkeitsverständnis im Anschluss an moderne Wissensbestände benennt.

Der Autor: *Geb. 1954, Studium der katholischen Theologie und der Soziologie in Frankfurt a. Main; 1995 Professor an der Kath.-Theol. Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, zunächst für Dogmatik, von 2000–2020 für Fundamentaltheologie; ausgewählte Publikationen: Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009; Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in der säkularen Moderne – eine anerkennungstheoretische Erschließung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020; GND 121030911.*

[24] Vgl. dazu *Markus Knapp*, Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, bes. 151–207; *ders.*, Herz und Vernunft (s. Anm. 16), 182–191; *ders.*, Theologie und philosophische Anerkennungstheorie, in: *Klaus Viertbauer / Heinrich Schmidinger* (Hg.), Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, 335–354, hier: 342 ff.

[25] Vgl. dazu ausführlich *Markus Knapp*, Weltbeziehung und Gottesbeziehung. Das Christentum in der säkularen Moderne. Eine anerkennungstheoretische Erschließung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020, Teile III und IV.

Bettina Brandstetter

Orte der Kinder als Orte der Theologie

Kindergarten im Kontext kultureller und religiöser Vielfalt

„In Zukunft werden wir nicht die Wahl haben, ob wir diese Vielfalt an Kulturen, Sprachen und Religionen in unserem Land wollen oder nicht. Wir werden uns aber entscheiden können, ob wir diese Situation als bedrohlich ansehen und alles tun, was in der einen oder anderen Form Abgrenzung bedeutet. Oder wir sehen die Vielfalt der Menschen in unserem Land grundsätzlich positiv und die Situation, fremden Menschen eine neue Heimat zu geben, als historische Chance."[1]

Diese Sichtweise, die zugleich ein Plädoyer ist, äußert Hanjo Sauer 2016 in seiner Rolle als Vorsitzender des Verwaltungsrates des SOS-Kinderdorf e.V. inmitten der Herausforderungen der Flüchtlingskrise, die im Besonderen die SOS-Kinderdörfer mit ihrer Vision, jedem Kind ein liebevolles Zuhause zu bieten, treffen.[2] Dabei stellt er die Unausweichlichkeit gesellschaftlicher Vielfalt in den Raum, die sich insbesondere an Orten der Kinder, wie auch dem Kindergarten, über den ich im Folgenden sprechen werde, einstellt. Dort begegnen sich tagtäglich und über einen längeren Zeitraum hinweg Menschen mit unterschiedlichen kulturellen, sprachlichen und religiösen Prägungen und können einander in den begrenzten Räumen dieser Bildungseinrichtung nicht ausweichen. Zugleich finden sich an diesem Ort beide Umgangsweisen mit Vielfalt, die Sauer skizziert: Zum einen versuchen Elementarpädagog*innen mittels *Homogenisierung* eine Normalitätsvorstellung zu erzeugen bzw. zu erhalten, die gesellschaftlich und bildungspolitisch in diesen Ort getragen wird und unweigerlich mit Abgrenzungen verbunden ist. Zum anderen steht der Anspruch im Raum, der vorhandenen Vielfalt gerecht zu werden, worauf mit *Pluralisierung* reagiert wird, die mit einer Individualisierung von Lebenslagen im Sinne von Zuschreibungen und einer Heterogenisierung im Sinne einer Erzeugung von ‚Andersheit' einhergeht. Beide Handlungsweisen sind mit machtvollen Ordnungen verbunden, die Partizipationsmöglichkeiten eröffnen oder eben davon ausschließen.[3] Die Anerkennung von Vielfalt ist in komplexe Vorgänge, Diskur-

[1] *Hanjo Sauer*, Vielfalt kann auch eine Chance sein. Eigenart und Verschiedenheit zu respektieren gehört zu den Traditionen des SOS Kinderdorfvereins, in: SOS Kinderdorf. Jahresbericht, o. O. 2016, 7; http://docplayer.org/33116693-Inhalt-einblicke-hoehepunkte-aus-der-organisation-projekte-und-einrichtungen-partner-und-freunde-sos-in-der-welt.html [Abruf: 15.08.2020]. Der vorliegende Text war mein Beitrag zur Tagung ‚Theologie und Kultur' anlässlich des 75. Geburtstags von Univ.-Prof. em. Dr. Hanjo Sauer.

[2] Vgl. SOS-Kinderdorf; https://www.sos-kinderdorf.at/so-hilft-sos/uber-uns [Abruf: 15.08.2020].

[3] Eine differenzierte Darstellung beider Handlungsstrategien sowie deren zugrunde liegenden Ordnungen habe ich in der Dissertation ausgearbeitet. Vgl. *Bettina Brandstetter*, Kulturen, Religionen und Identitäten aushandeln. Elementarpädagogik zwischen Homogenisierung und Pluralisierung (Interreligiöse und Interkulturelle Bildung im Kindesalter 9), Münster–New York 2020.

se und Praktiken verwoben, die dazu beitragen können, fremden Kindern eine Heimat zu bieten, sie können sie und ihre Familien aber auch in prekäre Subjektpositionen drängen, von denen aus sie um die Anerkennung und Würde durch andere ringen müssen. Weil sich an diesem so unscheinbaren Ort der Kinder ‚Zeichen der Zeit' einstellen, ist es meines Erachtens notwendig, ihm eine theologisch-reflexive Aufmerksamkeit zu schenken.[4]

1 Der Kindergarten – ein Garten für Kinder

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass Elementarpädagog*innen in der Regel sehr darum bemüht sind, Vielfalt positiv wahrzunehmen und fremden Kindern eine Heimat zu geben. Das ist ihrem Berufsethos geschuldet und mit den Anfängen des Kindergartens durch Friedrich Fröbel grundgelegt. Als er 1840 den ersten „Allgemeinen Deutschen Kindergarten" in Bad Blankenburg gründete, stellte er sich diese Erziehungseinrichtung für kleine Kinder als ein „Garten-Paradies" vor, als „das den Kindern wieder zurückzugebende und gegebene Paradies"[5]. Mit dieser unverkennbar romantischen Figur eines Gartens für Kinder spricht Fröbel zugleich zwei Orte an: zum einen den ‚realen' Ort, in dem Kinder die Natur beobachten und bildsam mit ihr interagieren können, zum anderen den ‚utopischen' Ort, an dem sich die Kinder abseits von gesellschaftlichen Einflüssen gemäß ihrer göttlichen Natur entwickeln können. Dabei verfolgte Fröbel das Ziel, über die Kinder und ihr unschuldiges, schöpferisches Spiel eine bessere künftige Gesellschaft zu formen.[6] Obwohl sich in den letzten 20 Jahren eine deutliche Abwendung von Fröbels bürgerlich-romantischer Idee eines außer-gesellschaftlichen Ortes für Kinder zeigt, bleibt der öffentlichen Vorstellung von diesem Ort eine Annahme vom Kindergarten als einer ‚kleinen, heilen Welt' inhärent.[7] Einige markante Verschiebungen seien allerdings festgehalten: Der Kindergarten ist längst nicht mehr dem Bürgertum vorbe-

4 Der Kindergarten wurde bislang aus theologischer Perspektive als wichtiger pädagogischer Kontext gesehen und vorwiegend als Gegenstand religionspädagogischer wie -didaktischer Überlegungen in den Blick genommen, aber noch kaum als gesellschaftspolitisch relevanter Praxisort oder als Ort theologischer Erkenntnis (an)erkannt. ‚Zeichen der Zeit' verstehe ich mit Hans-Joachim Sander als Orte, die „in der Geschichte der Menschen Begebenheiten, Ereignisse und Tatsachen [markieren], von denen her ein Blick auf großflächige Entwicklungen in Sachen Humanität und Inhumanität möglich wird." *Hans-Joachim Sander*, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution. Über die Kirche in der Welt von heute – Gaudium et Spes, in: *Peter Hünermann / Bernd-Jochen Hilberat* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 580–886, hier: 718.

5 Fröbel zitiert in: *Sabine Bollig*, Kindergarten, in: *Jürgen Hasse / Verena Schreiber* (Hg.), Räume der Kindheit. Ein Glossar, Bielefeld 2019, 159–165, hier: 159.

6 Vgl. ebd., 160.

7 Solche idealisierte Annahmen von Kindheit und Kindergarten gründen auf einer romantischen Vorstellung von Kindheit als ‚Moratorium', als Schonraum, verbunden mit der Figur eines reinen und unschuldigen Kindes, das für die negativen Einflüsse seiner sozialen Umwelt unerreichbar sei. Sie wirken sich im Kindergarten laut Isabell Diehm und Melanie Kuhn höchst produktiv aus. Vgl. *Isabell Diehm / Melanie Kuhn*, (Sozial-)Pädagogische Konstruktion vom Kind, in: Neue Praxis (Zeitschrift für Sozialarbeit, Sozialpädagogik und Sozialpolitik), Sonderheft 8 (2006), 140–151.

halten oder – abgesehen von Privatkindergärten – in soziale Klassen geteilt, weshalb dort gegenwärtig die gesellschaftlich vorhandene Vielfalt unweigerlich aufeinander trifft. Die Selbstverständlichkeit religiöser Erziehung, von der bis heute die Orientierung des Kindergartenjahres am kirchlichen Jahresfestkreis zeugt, ist gegenwärtig vielfach angefragt und ruft bei Pädagog*innen mitunter große Verunsicherungen sowie eine Vielzahl an Umgangsweisen mit Religion und religiöser Pluralität hervor. Verändert hat sich auch der Fokus von einer Erziehung zur Freiheit zu einer Dominanz der Bildungsfunktion des Kindergartens, die beginnend mit den 70er-Jahren zunehmend in den Vordergrund tritt. Und nicht zuletzt ist er durch die Aufgaben, die an ihn herangetragen werden, ein ausgesprochen gesellschaftsbezogener Ort geworden. So sollen an diesem Ort nicht nur Kinder möglichst früh gebildet und erzogen werden, sondern auch deren Eltern Begleitung und Bildung erfahren, der Kindergarten soll für einen Ausgleich sozio-ökonomischer Verhältnisse sorgen und Kinderarmut kompensieren, geflüchtete Kinder integrieren, deren sprachliche Defizite ausgleichen, sie schulreif machen und zudem mit Schulen sowie Eltern kooperieren.[8] Mit diesen und noch vielen anderen, teilweise antagonistischen Ansprüchen seitens der Öffentlichkeit, Bildungspolitik, aber auch der Eltern und nicht zuletzt der Kinder ist dieses Berufsfeld zu einem hoch komplexen Ort geworden, an den eine ganze Reihe an utopischen Vorstellungen geknüpft ist, welche die darin interagierenden Personen unter Druck setzen. Kein Wunder also, dass Elementarpädagog*innen versuchen, diese Komplexität in ihrem Alltag zu reduzieren – und sie tun dies mit oben genannten Handlungsstrategien.

2 Migration als Sondersituation

Ein besonders gewichtiger Faktor in dieser Verkomplizierung scheint Migration zu sein. So stellt Hanjo Sauer fest: „Der Begriff ‚Vielfalt' ist in unserer Alltagssprache positiv besetzt. Wird er jedoch in einen Zusammenhang gebracht mit Fremdem und Ungewohntem, zum Beispiel mit ‚Migration', dann verändert sich schnell unsere positive Sicht."[9] Im Bildungssystem überwiegt historisch gesehen die Wahrnehmung von migrationsbedingter Vielfalt als Herausforderung und Belastung. Kinder, die aufgrund ihrer Herkunft, Sprache oder sozialen Lebenslage als von der Norm abweichend charakterisiert werden, gelten als Erschwernis in der pädagogischen Arbeit.[10] Dieser Diskurs wurde insbesondere durch die PISA-Studien hervorgerufen und verstärkt, nach der ‚Kinder mit Migrationshintergrund' als die sogenannten ‚Bildungsverlierer*innen' gelten und daher unser Bildungssystem belasten.[11] Da der Kindergarten als Eingangstor in die Bildungskarriere angesehen wird, sollen Pädagog*innen hier entgegenwirken und sich insbesondere dieser Kinder

8 Vgl. *Sabine Bollig*, Kindergarten (s. Anm. 5), 161.
9 *Hanjo Sauer*, Vielfalt kann auch eine Chance sein (s. Anm. 1), 7.
10 Vgl. *Katharina Walgenbach*, Heterogenität – Intersektionalität – Diversity in der Erziehungswissenschaft, Opladen–Toronto 2017.
11 Vgl. *Sibylle Fischer / Klaus Fröhlich-Gildhoff*, Chancen-gleich. Kulturelle Vielfalt als Ressource in frühkindlichen Bildungsprozessen. Manual zur Qualifizierung pädagogischer Fachkräfte, Stuttgart 2019, 5.

annehmen. Dabei ist eine bestmögliche Integration zugewanderter Kinder und Familien anzustreben und jedem sind Kind die gleichen Bildungschancen zu ermöglichen.[12] Von öffentlicher Hand sind Elementarpädagog*innen dazu angehalten, die Dominanz der Bildungssprache Deutsch zu vertreten, einen einheitlichen Werte- und Orientierungsleitfaden in ihrer Praxis zu implementieren und dafür zu sorgen, dass niemand durch fremd-religiöse Symbole wie das Kopftuch irritiert wird.[13] Auch diesen Forderungen liegt eine bestimmte Gruppe an Adressat*innen zugrunde: die als „natio-ethno-kulturell"[14] und religiös konstruierten ‚Anderen'. Sie werden als Irritation einer imaginierten Normalität und scheinbaren Homogenität wahrgenommen und daher diszipliniert. Es verwundert nicht, dass im Kontext einer solchen Defizit- und Problemrhetorik den Elementarpädagog*innen die vorhandene Vielfalt nicht als Chance, sondern als Herausforderung erscheint und sie sich durch die Anwesenheit von ‚Migrationskindern' als Opfer einer Sondersituation fühlen.[15] Auch die religiöse Zugehörigkeit, die hier als ‚soziale Deutungskategorie'[16] und Unterscheidungsmerkmal fungiert, wird zu einer prekären Zuschreibung, weil mit ihr definiert wird, was die ‚Anderen' ihrer Identität nach sind. Homogenisierungsbestrebungen – hier vor allem vom Bildungssystem und vom Staat verantwortet – lassen Vielfalt als Störfaktor erscheinen und führen zu Praktiken der Abgrenzung. Sie bringen die ‚Anderen' erst in ihrer ‚Andersheit' hervor.

3 Migration als ‚Zeichen der Zeit'

Anstatt sich auf die Hoffnungen, Freuden, Ängste und Sorgen (GS 1) der zugewanderten Familien und ihrer Kinder einlassen zu können, müssen Elementarpädagog*innen den Erwartungen von vielen Seiten standhalten. Nicht das Kind in seiner „Menschwerdung"[17] steht im Mittelpunkt, sondern eine Gewährleistung der Schulfähigkeit, seiner Integration und Anpassung. Die Ökonomisierung der Kindheit und das Dispositiv der frühen Bildungskindheit setzt insbesondere ‚Kinder mit Migrationshintergrund' unter Druck, weil sie zum einen für Defizite im Bildungssystem verantwortlich gemacht werden, andererseits mitunter aufgrund sprachlicher oder sozialer Barrieren schlechtere Ausgangsbedingungen im

12 Vgl. *Waltraut Hartmann* u. a., Bundesländerübergreifender Bildungsrahmenplan für elementare Bildungseinrichtungen in Österreich, Wien 2009.

13 Vgl. Vereinbarung gemäß Art. 15a B-VG zwischen dem Bund und den Ländern über die Elementarpädagogik für die Kindergartenjahre 2018/19 bis 2021/22 (2018); https://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXVI/ME/ME_00079/fname_710526.pdf [Abruf: 15.08.2020].

14 Diese Wortschöpfung verwendet Paul Mecheril, um die diffuse Zuschreibung zu fassen, die Menschen mit Migrationshintergrund zukommt, wobei die wechselseitige Verwiesenheit der verwendeten Kategorien sowie deren Unklarheit auch als Bedingung der Möglichkeit ihres sozialen und politischen Wirksamwerdens fungiert. *Paul Mecheril* u. a. (Hg.), Migrationspädagogik, Weinheim–Basel 2010, 14.

15 Vgl. *Katharina Walgenbach*, Heterogenität – Intersektionalität – Diversity (s. Anm. 10).

16 Vgl. *Ulrike Lingen-Ali* / *Paul Mecheril*, Religion als soziale Deutungspraxis, in: ÖRF 24 (2016) 2, 17–24.

17 Dieser Anspruch wird im Religionspädagogischen Bildungsrahmenplan für Elementarpädagogische Einrichtungen in Österreich formuliert. *Eva Frick* u. a., Religionspädagogischer Bildungsrahmenplan für elementare Bildungseinrichtungen in Österreich, Wien–Linz 2010, 15.

Homogenisierungsdiskurs haben[18] und zuletzt fortwährend als ‚Bildungsverlierer*innen' re-produziert werden.[19] Wohlgemeinte Förderprogramme und die Beobachtung sowie Dokumentation des Entwicklungsstandes der Kinder müssen diesbezüglich in ihrer Ambivalenz betrachtet werden. Sie führen dazu, dass ‚Migrationskinder' – und damit ist immer eine bestimmte Gruppe gemeint – ein defizitärer Blick umgibt und standardisierte ‚Mängel' festgeschrieben werden, wobei andere Aspekte ihrer Identität oftmals wenig Aufmerksamkeit erhalten. Zudem kommt es zu einer Individualisierung von sprachlichen Schwierigkeiten und Entwicklungsrückständen: ihre Ursache wird mit dem Umstand der ‚Migration' in Verbindung gebracht, während strukturelle Mängel des Bildungssystems und ihre zu überdenkenden Normalitätsvorstellungen ausgeblendet bleiben können.[20] Die kritische Kindheitsforschung zeigt vielfach und überzeugend auf, dass Bildungsorte nicht zur Kompensation, sondern zur Reproduktion sozialer Ungleichheiten beitragen.[21] Mit Blick auf die subtilen, feinen Unterschiede kommt den ungleichen kulturell-ästhetischen Passungsverhältnissen zwischen Familie und Kindergarten eine höhere Bedeutung zu. Durch die überwiegende Mittelschichtorientierung dünnen sich die Identifikationsangebote und Erfahrungskontexte für Kinder aus abweichenden Milieus zunehmend aus.[22] Auch sind keineswegs alle Eltern in der Lage, das komplexe Austarieren ambiguer Kindheitskonzepte in den geforderten Bildungspartnerschaften zwischen Familie und Kindergarten mitzugestalten, angefangen bei der passenden Kleidung für die Kinder und einer angemessen gefüllten Jausendose bis hin zum wohldosierten Gespräch mit den Fachkräften zwischen Tür und Angel.[23] Die Kinder und Eltern, welche die ‚Vielfalt' jenseits der Norm repräsentieren, werden also in vielerlei Hinsicht permanent abgehängt, wodurch ihre ‚Bildungsbenachteiligung' überhaupt erst hervorgebracht wird. Es wäre also zu kurz gegriffen, die Ausweisung immigrierter Kinder als ‚Bildungsverlierer*innen' in die religionspädagogische Forschung und Lehre aufzunehmen, ohne zuvor die Prämissen dieses Diskurses zu hinterfragen und sie als prekäre Zuschreibung und Praxis zu dekonstruieren.[24] Vor paternalistischen Bemühungen um Bildungsgerechtigkeit wären die strukturellen Gegebenheiten und unfairen Differenzierungspraktiken zu überprüfen, um nicht betroffenen

18 Die sozio-ökonomische Schlechterstellung trifft keinesfalls auf alle zugewanderten Familien zu, wird aber im Migrationsdiskurs dem konstruierten Kollektiv der ‚Migrationskinder' zugeschrieben.

19 Vgl. *Marcus Emmerich / Ulrike Hormel*, Heterogenität – Diversity – Intersektionalität. Zur Logik sozialer Unterscheidungen in pädagogischen Semantiken der Differenz, Wiesbaden 2013.

20 Vgl. *Petra Wagner* (Hg.), Handbuch Kinderwelten. Vielfalt als Chance – Grundlagen einer vorurteilsbewussten Bildung und Erziehung, Freiburg i. Br. 2008.

21 Vgl. *Marcus Emmerich / Ulrike Hormel*, Heterogenität – Diversity – Intersektionalitä (s. Anm. 19).

22 Diese Benachteiligung erfahren keineswegs nur ‚Migrationskinder', sie wirkt sich jedoch bei von dieser Zuschreibung Betroffenen aufgrund der ohnehin schon vorhandenen Vorurteile besonders prekär aus.

23 Vgl. *Sabine Bollig*, Kindergarten (s. Anm. 5), 164.

24 M.E. ist es notwendig, differenzsensible religionspädagogische Konzepte um eine *Diskurssensibilität*, eine präzise Wahrnehmung von Machtverhältnissen sowie deren subtilen Ordnungen, zu ergänzen.

Kindern bei bester Absicht erst recht Möglichkeiten der Selbstartikulation und *Agency* zu untergraben.[25]

4 Religionspädagogische Verunsicherungen

Obwohl der Kindergarten ein Ort ist, an dem die religiöse Vielfalt unserer Gesellschaft unweigerlich auftritt und im Raum steht, wird die Frage nach religiöser Bildung in frühkindlichen Bildungseinrichtungen immer wieder kontrovers diskutiert.[26] Entsprechend divers fällt auch die Praxis vor Ort aus. In meiner Studie[27] erzählt eine Interviewpartnerin von einem ‚muslimischen Kindergarten', in dem versucht wird, alles, was irgendwie mit Religion zu tun hat, völlig auszusparen. Dies könnte als Versuch gedeutet werden, jeden Verdacht der religiösen Isolierung von sich zu weisen.[28] In einem kirchlichen Kindergarten wird hingegen eine „christliche Selbstbehauptung"[29] praktiziert, um den dominanten christlichen Normalitätsdiskurs der Einrichtung auch gegen die multireligiöse Zusammensetzung der Kindergruppe durchzusetzen. „[…] unsere Aufnahmebedingungen san im Kindergarten, dass die Kinder bei diesen christlichen Festen teilnehmen. […] Und wenn sie damit net einverstanden san, dann kennans a net kumma zu uns."[30] In einem anderen Interviewbeispiel ringt eine Pädagogin in einem als säkular konzipierten Kindergarten um die Beantwortung der religiösen Frage eines Kindes, die zugleich eine Identitätsfrage zum Ausdruck bringt. Sie versucht eine religionsneutrale Antwort und eröffnet dem Kind einen Aushandlungsraum, um sich in der Komplexität religiöser und weltanschaulicher Erklärungsmöglichkeiten selbst zu positionieren. Gängig sind auch synkretistische Praktiken, in denen beispielsweise verschiedene religiöse Feste, in denen das Symbol ‚Licht' zentral ist, zu einem Lichterfest zusammengefasst werden. Einer Interviewpartnerin gelingt es, einen Raum für die Begegnung unterschiedlich religiöser Eltern zu eröffnen, die sich im Vergleich vom Martinsfest und Bairam die jeweilige religiöse Tradition von der anderen her erschließen. Diese in der Studie erfasste Vielfalt an Umgangsweisen mit religiöser Pluralität zeugt von der vorhandenen Unsicherheit, wie sie auch in der Tübinger Repräsentativbefragung von den befragten Elementarpädagog*innen geäußert wird.[31]

25 Vgl. *Gayatri Chakravorty Spivak*, Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulationen (Es kommt darauf an 6), Wien 2008.

26 Vgl. *Karin Peter*, Jetzt doch?! Religiöse Bildung in öffentlichen Kindergärten in Österreich, in: ÖRF 27 (2019) 2, 55–72.

27 Im Folgenden beziehe ich mich auf Interviewbeispiele aus meiner Studie. Vgl. *Bettina Brandstetter*, Kulturen, Religionen und Identitäten aushandeln (s. Anm. 3).

28 Insbesondere im Zuge der Studie „Muslimische Kindergärten und Kinderbetreuungseinrichtungen in Wien" sind diese unter Verdacht geraten, religiöse Indoktrinierung zu betreiben und eine Parallelgesellschaft heranzubilden. Vgl. *Ednan Aslan*, Projektbericht. Evaluierung ausgewählter Islamischer Kindergärten und -gruppen in Wien. Tendenzen und Empfehlungen, Universität Wien 2016.

29 So charakterisiert Friedrich Schweitzer eine entsprechende Praxis. *Friedrich Schweitzer*, Religion in pluraler Gesellschaft – religionspädagogisch betrachtet, ÖRF 22 (2014), 45–53, hier: 47.

30 *Bettina Brandstetter*, Kulturen, Religionen und Identitäten aushandeln (s. Anm. 3), 106.

31 Vgl. *Friedrich Schweitzer* / *Anke Edelbrock* / *Albert Biesinger* (Hg.), Interreligiöse und Interkulturelle Bildung in der Kita. Eine Repräsentativbefragung von Erzieherinnen in Deutschland –

Sie fühlen sich für die interkulturelle und interreligiöse Situation in ihren Einrichtungen zu wenig vorbereitet und ausgebildet, wobei hier eine signifikante Differenz bei jenen auszumachen ist, die in konfessionellen Kindergärten tätig sind. Sie weisen eine deutlich höhere Offenheit und weniger Unsicherheit gegenüber religiöser und interreligiöser Bildung auf.[32]

5 Orte der Kinder als ‚loci theologici'

An dieser kurzen Skizze exemplarischer Spannungsfelder und Herausforderungen im Kindergarten wird sichtbar, dass es sich um eine komplexe Aufgabe handelt, Vielfalt grundsätzlich positiv zu sehen und die Beheimatung fremder Menschen als historische Chance wahrzunehmen. An diesem Ort der Kinder haben interkulturelle Problemlagen einen *realen* Ort, dort stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der Religionen *konkret*. In ihm prägen sich die Folgen von Migration *praktisch* aus, gleichzeitig greifen Migrationsdiskurse und damit verbundene Ordnungen auf die Denk- und Handlungsweisen der interagierenden Personen zu. Den Elementarpädagog*innen sind diese oftmals nicht reflexiv zugänglich, weshalb es im Kindergarten unweigerlich zur Reproduktion von Homogenisierungs- und Pluralisierungsstrategien kommt, die beide mit Abgrenzungen einhergehen. Im Versuch der Herstellung von Normalität und gängigen Ordnungen wird eine binäre Codierung zwischen einem ‚Wir' und den ‚Anderen' rekonstruiert, die als ‚fremd' markierte Kinder in prekäre Subjektpositionen drängt, von denen sie um ihre Anerkennung und Würde durch andere ringen müssen. Die Kirche und ihre wissenschaftliche Reflexion müssen sich anfragen lassen, wo sie an ihren Orten, zu denen auch der kirchliche Kindergarten gehört, problematische Identitätskonstruktionen und ausschließende religionspädagogische Praktiken mitverantworten, sie können sich aber auch der gesamtgesellschaftlichen Verantwortung nicht entziehen, die von diesen Orten der Kinder an sie herangetragen werden. Vielmehr laden sie dazu ein, die Erfahrungen zu teilen, die Kinder und deren Familien sowie die Elementarpädagog*innen dort machen. Dadurch wird der Kindergarten ein Ort, wo Kirche und Theologie zu ihrer eigenen Sache kommen. Man kann ihn als einen *locus theologicus* fassen, als eine Fundstelle von Argumenten für Kirche und Theologie im Kontext kultureller und religiöser Vielfalt, die sie von sich selbst her nicht haben.[33] Der Kindergarten ist ein sehr markanter ‚Anwendungsfall' von Theologie, welche die gesellschaftliche Pluralität und damit einhergehende Transformationsprozesse als ihren Gegenstand begreift. Zugleich stellt dieser Ort eine erkenntnistheoretische und -praktische Autorität für Theologie dar, allerdings nicht als ‚Steinbruch' für theologische Argumente, sondern als Beispiel für einen konstruktiven Umgang mit kultureller und religiöser Vielfalt. Durch die

interdisziplinäre, interreligiöse und internationale Perspektiven (Interreligiöse und Interkulturelle Bildung im Kindesalter 3), Münster 2011.

32 Vgl. ebd., 213.

33 Vgl. *Bernhard Körner*, Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Würzburg 2014.

Krisenhaftigkeit der Praxis[34], in der Homogenisierungs- und Pluralisierungsbestrebungen immer wieder durch überraschende Ordnungen irritiert und verstört werden, stellen sich im Kindergarten *Zwischenräume* ein, die ein Aushandeln von Subjektpositionen sowie von kulturellen und religiösen Identitäten ermöglichen. Elementarpädagog*innen verfügen in der Regel über die erforderliche Flexibilität, solche Räume offen zu halten und Gewohntes punktuell hinten an zu stellen, um den Kindern die Aushandlung alternativer Ordnungen zu ermöglichen. Da in einem solchen Zwischenraum der herkömmliche Alltag transzendiert wird und sich der Blick auf die interagierenden Individuen lenkt, ist vielleicht genau dort der Ort, wo sich die historische Chance ergibt, fremden Menschen eine neue Heimat zu geben.

Die Autorin: *Dr.in theol. Bettina Brandstetter, geb. 1973, ist Universitätsassistentin postdoc am Institut für Praktische Theologie im Fachbereich Religionspädagogik und Katechetik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Zuvor hat sie an der Privaten Pädagogischen Hochschule der Diözese Linz u. a. im Schwerpunkt Elementarpädagogik gelehrt. Sie befasst sich mit der Entwicklung einer diskurssensiblen Religionspädagogik und -didaktik unter Bezugnahme auf Migrationspädagogik, Kulturwissenschaft sowie Interkulturelle und Postkoloniale Theologie. Neuere Publikationen: Kulturen, Religionen und Identitäten aushandeln. Elementarpädagogik zwischen Homogenisierung und Pluralisierung (Interreligiöse und Interkulturelle Bildung im Kindesalter 9), Münster 2020, verfügbar unter: https://www.waxmann.com/index.php?eeID=download&buchnr=4139; Nebeneinander ohne Konflikte. Die multiprofessionelle Struktur interreligiöser Lehrgemeinschaften, sowie: Professionstypen in interreligiösen Lehrer*innenteams. Die Wiederkehr der Materialkerygmatik in der Religionsdidaktik (beide Artikel gemeinsam mit Oliver Reis / Eva Wenig / Senol Yagdi) in: Anne Koch / Karsten Lehmann, Die gesellschaftliche Erzeugung von religiös-weltanschaulicher Vielfalt (Pädagogische Horizonte 4, Nr. 1), Linz 2020, verfügbar unter: https://paedagogische-horizonte.at/index.php/ph/issue/view/6; GND 1074037073.*

[34] Vgl. *Ulrich Oevermann*, Theoretische Skizze einer revidierten Theorie professionalisierten Handelns, in: *Arno Combe / Werner Helsper* (Hg.), Pädagogische Professionalität. Untersuchungen zum Typus pädagogischen Handelns, Frankfurt a. Main 1996, 70–182.

Das aktuelle theologische Buch

Sozialethik als Kritik

Ein neuer Band und eine neue Reihe bieten neue Perspektiven der theologischen 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.

Wenn in diesem Jahr „130 Jahre katholische Soziallehre“ gefeiert werden, bietet das wieder Anlass, die Verwobenheit der wissenschaftlichen Sozialethik mit der kirchlichen Sozialverkündigung zu betonen. Vor allem die (alten) päpstlichen Sozialenzykliken stehen dabei im Vordergrund, die Prinzipien der Solidarität und Subsidiarität werden in Erinnerung gerufen und die Bedeutung des Gemeinwohls für jedes gesellschaftliche Zusammenleben wird hervorgehoben. Mit dem Pontifikat von Papst Franziskus scheint die soziale Verantwortung der Kirche tatsächlich wieder Bedeutung gewonnen zu haben – auch wenn die Sozialenzyklika „Fratelli tutti“ gerade nicht der früheren Gepflogenheit folgend im Jubiläumsjahr 2021 veröffentlicht wurde, sondern ein Jahr früher und mit nur diskreten Bezügen zur Tradition der katholischen Soziallehre. Die einstige Symbiose von wissenschaftlicher Sozialethik und kirchlicher Soziallehre, für die paradigmatisch die Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931) steht, die maßgeblich von Oswald von Nell-Breuning verfasst war, dürfte längst beendet sein. Vor allem mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil öffnete sich der Spielraum für eine Ausdifferenzierung politisch-philosophischer Denkmodelle, auf die sich Sozialethiker*innen beziehen konnten. Dieser Spielraum wurde nicht selten für eine ebenso kritische wie produktive Auseinandersetzung mit der vom neuscholastischen Naturrecht geprägten Sozialverkündigung der Kirche genutzt. Einerseits bieten die Ideen der Solidarität, der Subsidiarität, der Nachhaltigkeit, des Gemeinwohls und der sozialen Gerechtigkeit großartige Anknüpfungspunkte für eine differenzierte Sozialethik auf der Höhe der Zeit, andererseits wurden diese Ideen großteils im Paradigma der katholischen Naturrechtsdoktrin formuliert, was den Anschluss an zeitgenössische politisch-philosophische Diskurse häufig erheblich erschwert hat. Einen großen Schritt der Auseinandersetzung mit der Ambivalenz der katholischen Soziallehre stellte der 1993 von Friedhelm Hengsbach, Bernhard Emunds und Matthias Möhring-Hesse herausgegebene Band „Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik“ dar. 2002 bot dann der von Karl Gabriel verantwortete Band 43 des Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften unter dem Titel „Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten“ einen Überblick über das weite Spektrum katholisch-sozialethischer Theoriebildung. Die Beiträge setzten sich meist mit zeitgenössischen Ansätzen der politischen Philosophie auseinander, mahnten auch eine stärkere Verankerung in der eigenen christlichen Tradition (vor allem

in der Botschaft der Bibel) und eine Öffnung zum ökumenischen Dialog an, aber die Auseinandersetzung mit der katholischen Soziallehre stand nicht mehr im Vordergrund.

Der nun neu erschienene Band „Sozialethik als Kritik" markiert einen weiteren (wichtigen) Schritt der Entwicklung der christlichen Sozialethik im Hinblick auf den ökumenischen Austausch, im Hinblick auf die selbstkritische Auseinandersetzung mit den je eigenen ethischen Denkmodellen, mit den überkommenen normativen Orientierungen (oder Prinzipien – vor allem die Solidarität wird abermals diskutiert), im Hinblick auf die kritische Aneignung systematisch-theologischer Argumentationsmuster und im Hinblick auf die Auseinandersetzung mit der politischen und ökonomischen Realität demokratischer und pluralistischer sowie kapitalistisch geprägter Gesellschaften, und zwar in einer globalen Perspektive. Es handelt sich um den programmatischen „Band 1" der Reihe „Ethik und Gesellschaft" im Nomos-Verlag, in der freilich seit 2016 bereits etliche Bände erschienen sind. Die Reihe geht offensichtlich aus dem Projekt des Online-Journals „Ethik und Gesellschaft. Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik" hervor, das vor nunmehr fast 15 Jahren von Matthias Möhring-Hesse und Torsten Meireis ins Leben gerufen wurde und sich sehr erfolgreich entwickelt hat – ein großes Verdienst für die Weiterentwicklung einer ökumenisch und politisch-philosophisch sowie sozialwissenschaftlich anschlussfähigen theologischen Sozialethik. Die Herausgeber*innen der Reihe „Ethik und Gesellschaft" – Michelle Becka, Bernhard Emunds, Johannes Eurich, Gisela Kubon-Gilke, Torsten Meireis und Matthias Möhring-Hesse – treten nun mit dem Band zur „Sozialethik als Kritik" als Autor*innenkollektiv auf. Genauer: Die sechs Autor*innen entwickeln in sechs Einzelbeiträgen ihre doch sehr unterschiedlichen Perspektiven auf das Projekt einer „Sozialethik als Kritik". Ihre Absicht ist offenkundig weder die Entwicklung eines „Konzepts" oder „Ansatzes" etwa einer „kritischen Sozialethik" noch die Skizzierung einer gemeinsamen Programmatik, sondern wohl eher die Demonstration der möglichen Vielfalt einer Sozialethik als Gesellschaftskritik von unterschiedlichen theologischen, politisch-philosophischen und sozialwissenschaftlichen Standpunkten aus.

Durchaus programmatisch ist aber die von Matthias Möhring-Hesse und Torsten Meireis verfasste Einleitung. Demnach ist der systematische Ausgangspunkt der sozialethischen Gesellschaftskritik eine Theorie-Praxis-Umkehr. Kritik ist nicht das Ergebnis theologisch-ethischer Theoriearbeit, sondern selbst unmittelbar Vollzugsform der Praxis. Was ist damit gemeint? Als Gesellschaftskritik betriebene Sozialethik findet zunächst als konkrete Kritik gesellschaftlicher Verhältnisse statt. „Am Anfang" der sozialethischen Reflexion steht also die Wahrnehmung kritikwürdiger Sachverhalte, die Entdeckung, „was es an diesen zu kritisieren gilt und warum es zu kritisieren ist; und sie entdeckt auf dem Wege der Kritik, wie die kritisierten gesellschaftlichen Verhältnisse vernünftiger geordnet und dadurch besser werden können und sollen, worin dabei das ‚mehr' an Rationalität liegt und wie dieses ‚mehr' argumentativ erwiesen werden kann." (9 f.) Dabei wendet sie aber nicht vorgängig entwickelte oder vorgefundene Ideale an, gleicht nicht die real vorgefundenen Sachverhalte mit einem „Wesen", einem „letzten Zweck" oder gar einer „natürlichen Ordnung" ab. Vielmehr verbietet sich die Sozialethik als Kritik die „großen Ideale" bzw. betrachtet sie selbst als Teil der vorgefundenen Wirklichkeit, die es zu kritisieren gilt. Insofern ist die Sozialethik als Kritik reflexiv, weiß darum, dass sie selbst Teil der kritikwürdigen Wirklichkeit ist, und zwar in den konkreten Kontexten der tatsächlich existierenden sozialen Zusammenhänge. Eine derartige Sozialethik kann also nicht von der Wirklichkeit kritikwürdiger Verhältnisse abstrahieren, sondern sich nur in dieser Wirklichkeit kontextgebunden und selbstkritisch entwickeln.

Den roten Faden des Bandes bildet die *gemeinsame* Verpflichtung der *unterschiedlichen* vertretenen sozialethischen Ansätze auf das „Interesse an der problematisierenden Analyse von repressiven, diskriminierenden und exkludierenden und insofern unvernünftigen Verhältnissen, in denen Menschen miteinander leben müssen" (17). Man mag einwenden, ob dies nicht einfach der alten Trias „sehen – urteilen – handeln" entspricht. Oder man mag

einwenden, ob nicht die Kritik an gesellschaftlichen Verhältnissen immer eine irgendwie ideale Vorstellung davon, wie es besser wäre, voraussetzt – also eine Vorstellung von einer gerechten Gesellschaftsordnung oder zumindest starke normative Prinzipien, die als Maßstab an die realen Verhältnisse angelegt werden können. Und überhaupt: Sind nicht gerade die Theologien bzw. die religiösen Überlieferungen der Inbegriff von „großen Idealen", die immer schon in kritischer Absicht an die „irdische" Wirklichkeit, an die Kontingenz menschlicher Existenz angelegt werden? Die Autor*innen sehen all diese Herausforderungen und arbeiten sie in den einzelnen Beiträgen gründlich auf.

In der Spannung dieser Fragen stehen jedenfalls die meisten Beiträge des Bandes, die zwar in großartiger Weise Varianten einer Sozialethik als Kritik entwickeln, dabei aber teilweise durchaus umfassend auf vorgängige „große Ideale" (und entsprechende Referenzautor*innen) als normative Maßstäbe zurückgreifen, sei es die Menschenwürde, sei es die Solidarität (in unterschiedlichen Verständnissen), seien es systematisch-theologische Annahmen. Unmittelbar mit der Frage, was eine Sozialethik als Kritik eigentlich ist, setzen sich vor allem die Beiträge von Michelle Becka und Matthias Möhring-Hesse auseinander. Die anderen Aufsätze dagegen könnten eher als „Anwendungsbeispiele" verstanden werden, wie eine Sozialethik als Kritik (auch noch) funktionieren kann. Die bereits erwähnte Divergenz der Ausgangspunkte und Perspektiven der Beiträge (die auch in der Einleitung eingeräumt wird) geht dabei so weit, dass man als Leser – bei aller Sympathie für das Projekt und die Autor*innen – nicht sicher sein kann, ob bei allen ein gemeinsames Verständnis davon zugrunde liegt, was Sozialethik als Kritik eigentlich bedeutet und intendiert.

Der wohl wichtigste Impuls dieses neuen Bandes ist es, dass die gesellschaftliche und die emanzipatorische Praxis – sei es christliche oder anderweitig religiöse oder säkulare Veränderungspraxis – aufgewertet wird. Damit wird Sozialethik zwangsläufig kontingent, orientiert sich also nicht mehr an einer jedenfalls als „richtig" angenommenen Ordnungsvorstellung, sondern an unterschiedlichen, konkurrierenden, alternativen Optionen des Zusammenlebens. Sie wird gewissermaßen von der „Ordnungsethik" zur „Veränderungsethik": Sie orientiert sich nicht mehr an einem fiktiven Urzustand oder einem utopischen Endzustand gesellschaftlicher Entwicklung, sondern gewinnt aus der Kritik gesellschaftlicher Sachverhalte „mitsamt der dazu jeweils verfügbaren Deutungs- und Beurteilungsschemata […] einen hinreichend begründeten Eindruck davon, dass und warum die gesellschaftlichen Verhältnisse verändert werden müssen", so Matthias Möhring-Hesse (95). Sie entwickelt ein „Anderssein" und bringt damit eine gerechtere und vernünftigere Veränderungsperspektive komparativ zum Bestehenden ins Spiel. Das bedeutet auch, dass mit der Aufwertung der Praxis die Reichweite der Theorie begrenzt wird. Mit anderen Worten: Die konkrete Antwort auf die Frage, was für die jeweils in der Not lebenden Menschen gut und richtig ist, kann nicht alleine von den für die Sozialethik natürlich nicht verzichtbaren großen Werte und Normen, vom Ethos der Menschenrechte oder dem Prinzip der Menschenwürde aus beantwortet werden, sondern ist kontextuell an die Herausforderungen und vor allem an die Vorstellungen der Menschen gebunden, die jeweils von einer konkreten Herausforderung „betroffenen" sind (vgl. 95).

Wobei diese Ausdrucksweise der „Betroffenheit", die Möhring-Hesse natürlich vermeidet, auf eine weitere Stufe kritischer Selbstreflexivität verweist, die vor allem von den postkolonialen Theorien eingefordert wird: Auch in emanzipatorischer Absicht formulierte Vorstellungen von alternativen – komparativ gerechteren und vernünftigeren – Formen des Zusammenlebens neigen zur Bevormundung von Menschen durch advokatorische Repräsentation – oder in der Sprache der postcolonial studies: zur abermaligen Veräußerung der Subalternen durch symbolische Repräsentation. Vor dieser Gefahr sind aber auch die verschiedenen Formen der gesellschaftlichen Veränderungspraxis nicht gefeit. Insofern überrascht es, dass den Impulsen der postkolonialen Theorien, die eigentlich gut zum Anliegen der Sozialethik als Kritik passen, nur geringer Raum in diesem Band eingeräumt wird. An dieser Stelle zeichnet sich deutlich ein Desiderat der theo-

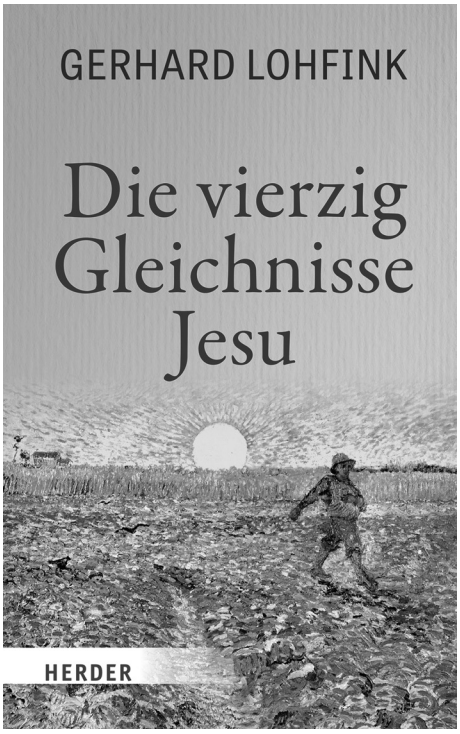
logischen Ethik im Allgemeinen wie der Sozialethik als Gesellschaftskritik im Besonderen ab.

Die christliche Sozialethik steht in besonderer Weise im Spannungsfeld zwischen Theologie und säkularen Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaften. Es ist nicht leicht, eine theologische Sozialethik so zu formulieren, dass sie einerseits den Standards der diskursiven – heute maßgeblich säkularen – Rationalität gerecht wird, andererseits aber ernsthafte und erkennbare Bezüge zur Theologie aufweist. Der Band „Sozialethik als Kritik" sowie die damit verbundene Reihe (und auch die Zeitschrift) „Ethik und Gesellschaft" stellen sich dieser Herausforderung beispielhaft. Insofern leisten die beteiligten Wissenschafter*innen nicht nur einen wichtigen Beitrag für den sozialethischen Binnendiskurs, sondern auch für die Relevanz der Theologie in den wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Gegenwartsdiskursen.

Linz *Christian Spieß*

Das aktuelle theologische Buch

Lohfink, Gerhard: Die vierzig Gleichnisse Jesu. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien [2]2020 ([1]2020). (320) Geb. Euro 28,00 (D) / Euro 28,80 (A) / CHF 38,90. ISBN 978-3-451-38670-1.



„*Ein Schriftgelehrter, der ein Jünger des Himmelreichs geworden ist, gleicht einem Hausherrn, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt.*“ (Mt 13,52). Man könnte den bekannten Tübinger Neutestamentler (bis 1986) Gerhard Lohfink mit diesem Hausherrn vergleichen, der in einem weiteren Alterswerk (geb. 1934) die Schatzkiste öffnet und Kostbarkeiten daraus hervorholt. Es ist nicht nur die Schatzkiste großer Gelehrtheit eines langen Wissenschaftslebens, es ist vor allem die Schatzkiste, die durch die in ihr liegenden Kostbarkeiten ihren Namen verdient. Die Gleichnisse Jesu sind Schätze, die es zu entdecken und zu bewahren gilt. So beschreibt sie auch Lohfink: „Die Gleichnisse Jesu sind wie Diamanten“ (11) und dieses Bild trifft nicht nur für die Texte selbst zu, es trägt auch noch für ihre Überlieferung. Denn die Gleichnisse Jesu haben – so Lohfink – schon durch die früheste Überlieferung in den Evangelien „eine Fassung erhalten“ (ebd.), durch welche die Edelsteine hervorgehoben und gewürdigt werden. Lohfink bleibt also zwar den Prämissen der historischen Jesus-Gleichnisforschung verpflichtet, zur ureigenen Stimme („ipsissima vox“) des Gleichniserzählers Jesus vordringen zu wollen, wie es einst Joachim Jeremias formuliert hatte.[1] So schreibt Lohfink: „Es geht (in diesem Buch) um den Ursprung. Es geht um die älteste Form der Jesusgleichnisse und um ihre ursprüngliche Aussage“ (12). Allerdings hatte die frühere Jesusforschung diese Fragerichtung mit einer Abwertung der so genannten kirchlichen Überlieferung, wie wir sie in der Bibel vorfinden, verbunden. Wie bei einer Schutthalde müsse Schicht für Schicht abgetragen werden, um zur ursprünglichen Form und Aussage Jesu zurück zu gelangen.[2] Für Lohfink hingegen ist die Überlieferung selbst wertvoll, wenngleich sie für ihn nicht in das Zentrum der Betrachtung rückt.

Nun ist die Frage nach der Urfassung der Jesusgleichnisse eher dem „Alten“ zuzurechnen, das hier aus der Schatzkiste geholt wird, denn die Fragestellung findet sich seit Adolf Jülicher oder Joachim Jeremias immer wieder in der Gleichnisforschung bis in die Gegenwart.[3]

1 *Joachim Jeremias*, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen [11]1998 (1. Aufl. 1947), 18. Lohfink verweist explizit auf Jeremias (292).

2 Jeremias beschreibt zehn Stufen, wie dieser Weg „von der Urkirche zu Jesus zurück!“ (19) vollzogen werden könne; vgl. ebd., 19–114.

3 So etwa auch bei *Amy-Jill Levine*, Short Stories by Jesus. The enigmatic parables of a controversal Rabbi, New York 2014; oder entsprechend auch *John D. Crossan* 1973, *James Breech* 1983, *Robert W. Funk* 1997, siehe Details in: *Ruben Zimmermann*, Gleichnishermeneutik im Rückblick und Vorblick. Die Beiträge des Sammelbandes vor dem Hintergrund von 100 Jahren Gleichnis-

Der wohl provokanteste Versuch, authentische Jesusgleichnisse mit Kriterien der historischen Kritik zu erweisen und zu rekonstruieren, stammt von dem prominenten katholischen Jesusforscher John P. Meier, für den letztlich nur vier Texte den harten Test der Echtheitskriterien überstehen.[4] Anders hingegen Lohfink, der vierzig Texte als authentisch ansieht.

Bevor diese im Hauptteil des Buches interpretiert werden, wählt Lohfink eine durchaus kreative und neuartige Annäherung. Während andere Gleichnisbücher in für viele Leser*innen mühsamer Weise diskutieren, was überhaupt ein Gleichnis ist, welche Kriterien zur Zuordnung zur Gattung hinreichen oder welche Methoden man wählen kann, um diese Texte angemessen zu interpretieren, geht Lohfink gleich *medias in res*. Er lässt die Texte selbst leuchten und vollzieht seine Hinführung zu den Gleichnissen Jesu als eine Kostprobe von Gleichnissen aus dem Vor- und Umfeld derselben. In *Teil 1 des Buches* („Wie Gleichnisse funktionieren"; 15–56) präsentiert Lohfink in zehn Kapiteln fünf Texte aus dem Alten Testament, je einen aus dem Johannesevangelium und dem Hirt des Hermas (einer Schrift der Apostolischen Väter aus dem 2. Jh.), einen rabbinischen Mashal und zwei gleichnisartige Texte von Friedrich Rückert und Martin Buber. Er will dabei je unterschiedliche Eigenschaften und Funktionsweisen von Gleichnissen vorführen. Entsprechend erläutert Lohfink an Am 5,18–20 die Kontextgebundenheit der Texte (15–19), an der Jotam-Fabel (Ri 9,8–15), dass die Pointe häufig am Schluss kommt (19–24) oder an Nathans Parabel (2 Sam 12,1–4), dass die Texte narrative Doppeldeutigkeiten bewusst für ihre Botschaft nutzbar machen (25–28). Am Weinberglied (Jes 5,1–7) lernen die Leser*innen, dass es Drehpunkte gibt, welche die spannende Geschichte zur Mahnung Gottes werden lassen, oder dass die Gleichnisse offenbar zur Vermischung mit anderen Gattungen neigen (28–32). Solche fließenden Übergänge zeigen sich auch zu verwandten Gattungen wie „Allegorie" (36 zu Ez 16,1–63; sowie zu Rückert, 48–53), „Bildrede" (40 f. zu Joh 15,1–8) oder „Gleichnisrede" (44 zu Hermas Sim II 1–10). Das rabbinische Gleichnis (Mekh Ex 20,2) dient einem komparatistischen Ausblick, der den Blick für den von jüdischen Meshalim abweichenden größeren Realitätsbezug der Gleichnisse Jesu schärfen soll. Lohfink ist hier allerdings dafür sensibel, nicht in ein antijudaistisches Fahrwasser früherer Gleichnisforschung zu geraten, bei dem die Größe Jesu in Abwertung rabbinischer Gleichnisse erzeugt wurde. Auch wenn Lohfink die Beispieltexte explizit als „zehn verschiedene *Gleichnisse*" (15) einführt, präsentiert er hier bereits eine große Formenvielfalt, die er im Schlussteil auch als Charakteristikum der Gleichnisse Jesu konstatiert (265).

Durch Teil 1 für Sprache, Form und Funktion der Gleichnisgattung sensibilisiert, folgt nun in *Teil 2* die Übersetzung und Auslegung der „vierzig Gleichnisse Jesu" (57–252). Konkret werden hier 17 Texte aus dem Lukasevangelium, 15 Texte aus dem Matthäusevangelium, sechs aus dem Markusevangelium, und je einer aus dem Johannes- (Joh 12,24) und Thomasevangelium (EvThom 98) präsentiert. Allerdings folgt die Darstellung nicht einer Quellenanordnung oder thematischen Gruppierung (z. B. Wachstumsgleichnisse), sondern frei (so z. B. 1. Lk 12,39; 2. Mk 3,27; 3. Mt 13, 44–46 etc.), wobei das einleitende Gleichnis mit „Menschensohn" in Lk 12,39 (58) und das abschließende mit „geliebter Sohn" in Mk 12,1–12 (239) einen christologischen Rahmen andeuten. Die Gleichnisse werden teilweise unter traditionellen Überschriften präsentiert (so z. B. „selbstwachsende Saat", 83; „Schatz im Acker", 65), teilweise werden auch kreative Titel gewählt, die bereits Akzente der eigenen Auslegung sichtbar machen (so z. B. „Die übereiche Ernte" statt Sämann-Gleichnis, 86). Nach einer kurzen Hinführung wird graphisch abgesetzt je eine eigene Übersetzung des kano-

forschung, in: *ders.* (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte (WUNT 231), Tübingen ²2011, 25–63.

4 *John P. Meier*, A Marginal Jew. Vol. V: Probing the Authenticity of the Parables, New Haven–London 2016.

nischen Gleichnistextes[5] gegeben, worauf eine zweiseitige (so z. B. zu Mt 22,11–13; Lk 13,20 f.; Lk 15,8–10) bis hin zu 14-seitige (so z. B. zu Mk 12,1–12; ähnlich Lk 15,11–32) Auslegung folgt. In leicht lesbarem Stil gelingt es dem erfahrenen Exegeten hierbei sowohl sprachlich-narrative Beobachtungen (so z. B. narrative Leerstellen, 98), realgeschichtliche Voraussetzungen (so z. B. die Erläuterung zum Unkraut unter dem Weizen als „Taumellolch", 143) oder traditionell geprägte Motive (so z. B. die „Vögel des Himmels" im AT, 78) bis hin zu redaktionelle Fragen (so z. B. 87 Anm. 40 zur ‚Ausweitung' in Mk 4,4–5, siehe auch 269 im Detail) auf elementare Weise zusammenzubinden. Stets läuft die Interpretation auf eine theologische Aussage hinaus, so z. B. zum Senfkorn: „Das Reich Gottes ereignet sich mitten in der gewöhnlichen, seinen Hörern bekannten, alltäglichen Welt." (80); oder zur selbstwachsenden Saat: „Unser Gleichnis handelt vom Anfang bis zum Ende vom Kommen der Gottesherrschaft. (…) Vor allem aber zeigt das Gleichnis die Schöpfermacht und die Geschichtsmächtigkeit Gottes." (86); oder zum Richter und der Witwe: „Das Reich Gottes ist eine weltverändernde Macht. Indem Gott seine Herrschaft aufrichtet, bringt er die Welt in Ordnung (…) Er setzt sein Recht durch und schafft damit den Rechtlosen, den Ausgestoßenen und Vergewaltigten endlich Gerechtigkeit" (127). Dass in den genannten Beispielen stets das Reich Gottes/die Gottesherrschaft als theologischer Zielbereich genannt wird, ist nicht zufällig. Für Lohfink sind alle Gleichnisse explizit oder implizit „Reich Gottes-Gleichnisse." Die Gleichnisse hätten „ohne Ausnahme das Kommen der Gottesherrschaft bzw. des Reiches Gottes zum Thema" (272, 280). Dieses übergreifende Thema schließt jedoch christologische Dimensionen mit ein: „Sie [die Gleichnisse] sprachen, indem sie vom Reich Gottes redeten, auch vom Geheimnis Jesu, von seiner Sendung und seinem Heilshandeln" (53, vgl. 290). Auch wenn Jesus nur im Winzergleichnis (Mk 12) „klar und dezidiert von sich selbst gesprochen hätte" (241), geben nach Lohfink die anderen Gleichnisse doch auch immer etwas über Jesus preis, wie z. B. seine „Kühnheit" (97) oder verschränken das Handeln Gottes mit Jesu eigenem Wirken (vgl. 141). Lohfink nennt dies die „christologische Inklusion" (100).

In einem *3. Teil: „Das Besondere der Gleichnisse Jesu"* (253–292) resümiert der Autor in fünf Unterkapiteln übergreifende Aspekte: Unter 1. Stoff (253–257) werden die besprochenen Gleichnisinhalte nochmals knapp paraphrasiert, um auf die Vielfalt und den Farbenreichtum der Texte hinzuweisen: „es ist eine pralle und bunte Welt – gefüllt mit Sorgen und Freuden, mit Alltag und Festen, Normalitäten und Eskapaden, Banalitäten und Abenteuern, Verbrechen und tiefer Menschlichkeit" (256). Unter 2. Form (257–267) werden markante Erzähltechniken wie „szenische Zweiheit" oder „Gesetz des Gegensatzes" resümiert. Unter 3. Überlieferung (267–272) gibt er zuvor angelegte Kriterien einer Rekonstruktion des authentischen Jesusworts preis, bevor zwei abschließende thematische Kapitel (272–292) die Konzentration auf das Reich Gottes sowie auf den Gleichniserzähler selbst reflektieren. Wie es die Überschrift dieses Teils verheißt, kommt Lohfink jeweils zu dem Schluss, dass Jesu Gleichnisse auf allen Ebenen einzigartig und unübertrefflich sind. So z. B. zum Stoff: „Es gibt in der antiken Welt keinen Erzähler, (…) dessen Gleichnisse derart reichen und vielfältigen Stoff bieten" (257); zur Form hält er fest, dass „höchste Knappheit und dennoch pralle Anschaulichkeit (…) Alleinstellungsmerkmal der Gleichnisse Jesu [sind]. (…) Er hat auch hier das ihm Vorgegebene vollendet" (267); zur Überlieferung weist er Gemeindebildung zurück und postuliert: „Große Texte werden stets von einzelnen geschaffen. Sie entspringen nicht den Sprachmöglichkeiten eines Kollektivs" (272).

Werden die Gleichnisse zu Beginn des Buches in einen weiten literaturgeschichtlichen Horizont gestellt, so werden sie am Ende auf Jesus als den genialen und unerreichbaren Gleichniserzähler konzentriert.

[5] Bei EvThom 98 lehnt sich Lohfink wohl an die Übersetzung von *Michael Fieger*, Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik, Münster 1991 an; nur an ganz wenigen Stellen, z. B. bei Mk 4,3–9, werden Versteile als Redaktion ausgesondert (87).

Es ist zu würdigen, dass Lohfink möglichst viele Gleichnistexte präsentieren und auslegen möchte. Während einige Gleichnisbücher sich in der Theorie verlieren und nur noch wenige Texte präsentieren, möchte Lohfink reichlich aus dem Schatz der Gleichnisse Jesu austeilen. Seine Auswahl ist gegenüber ähnlichen Ansätzen, die sich auf ‚echte' Jesusgleichnisse konzentrieren, tatsächlich großzügig (nach strengen Authentizitätskriterien bleiben bei Meier noch vier [s. o.], im Jesus-Seminar nur 22 Texte[6] als authentisch übrig). Bemerkenswert ist, dass er auch Gleichnisse aus dem Thomas- und Johannesevangelium einbezieht (Joh 12,24 und 15,1–8).[7] Allerdings bleibt Lohfink eine Erklärung schuldig, warum z. B. „Die Frau mit dem Mehlkrug" (EvThom 97) oder die „Ernteparabel" (Joh 4,34–38) nicht berücksichtigt werden. Lohfink grenzt Gleichnisse von so genannten „Bildworten"[8] (Bultmann) ab und gibt an, die „Bildworte Jesu beiseitegelassen" (13) zu haben. Es verwundert dann aber, dass er doch einige Texte wie z. B. Mk 3,27 (Die Überwältigung des Starken, 62–65), die Bultmann explizit den Bildworten zurechnet, aufnimmt. Oder warum werden Gleichnisse von den spielenden Kindern (Lk 7,31–35 || Mt 11,16–19), vom treuen und untreuen Knecht (Lk 12,42–46 || Mt 24,45–51) oder von Splitter/Balken im Auge (Lk 6,41 f. || Mt 7,3–5) ausgelassen, die in der Gleichnistradition meist Jesus zugeschrieben werden? Schon gar zeigt sich eine beträchtliche Reduktion der Textanzahl gegenüber gedächtnisorientierten Ansätzen, die wie Lohfink ebenfalls die Überlieferung würdigen wollen.[9] Ebenso wenig wie die Auswahl erschließt sich dem Rezensenten die Anordnung der Texte, jenseits ihrer Quellenherkunft. Auch wenn am Ende eines Kapitels teilweise überleitende Anschlüsse (so z. B. 181: „auch das folgende Gleichnis gehört in diesen Zusammenhang") und Ausblicke (so z. B. 94: „Davon spricht die nun folgende Gruppe von Gleichnissen"; vgl. 86 „erst an späterer Stelle") formuliert werden, kann nur schwerlich eine übergreifende Struktur der Anordnung erkannt werden. Dass die Reihenfolge der kanonischen Anordnung von Gleichniskapiteln teilweise auffällig durchbrochen wird (so z. B. Mk 4,30–32 [76–81] vor Mk 4,26–30 [83–86] vor Mk 4,3–9 [86–94]; ebenso wie bei Mt 13,47–50 [137–141] vor Mt 13,24–30 [141–146]) lässt sich nur schwer mit der einleitenden Bemerkung harmonisieren, dass die ‚Fassung' in den Evangelien „selbst wertvoll" (11) ist.

Es ist lobenswert, dass Lohfink die theologische Dimension der Gleichnisse so deutlich in den Blick nimmt. Es geht in diesen Texten nicht nur um spannende Geschichten (so Hedrick) oder um ein Sozialprogramm (so van Eck).[10] Gleichwohl bleibt zu fragen, ob sämtliche Gleichnisse nur das Kommen der Gottesherrschaft zum Thema haben (so S. 280).

6 Vgl. *Robert W. Funk* u. a., The Five Gospels. What Did Jesus Really Say?, San Francisco 1997; *ders*., Funk on Parables. Collected Essays, hg. v. *Bernard B. Scott*, Santa Rosa 2006, 165–169.

7 Letzteres wird m. E. zu Unrecht von einer Mehrzahl der Gleichnisforscher abgelehnt, siehe hingegen mit positiver Antwort *Mira Stare*, Gibt es Gleichnisse im Johannesevangelium?, in: *Ruben Zimmermann* (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu (s. Anm. 3), 321–364; wie auch *Michael Theobald*, Herrenworte im Johannesevangelium (HBS 34), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2002, 334–423.

8 Es gibt gute Gründe, die Existenz dieser ‚Untergattung' aufgrund der Quellentexte und im aktuellen literaturwissenschaftlichen Diskurs gänzlich in Frage zu stellen, vgl. dazu *Ruben Zimmermann*, Art. Bildwort / Bildrede / Bildersprache, www.wibilex.de (letzte Änderung: Okt. 2012) https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/50003/

9 So werden im Kompendium der Gleichnisse Jesu, hg. *Ruben Zimmermann* u. a., Gütersloh ²2015, 104 Texte besprochen; selbst gegenüber *Adolf Jülicher* (53) und *Rudolf Bultmann* (57) ist Lohfink selektiv.

10 Vgl. *Charles W. Hedrick*, Parabolic Figures or Narrative Fictions? Seminal Essays on the Stories of Jesus, Eugene 2016; *Ernest Van Eck*, The Parables of Jesus the Galilean. Stories of a Social Prophet, Eugene 2016; vgl. dazu *Ruben Zimmermann*, Die Wahrheit Gottes ist konkret. Hans Weder und die neueste Gleichnisforschung (2014–2017), in: *Jörg Frey / Esther Marie Joas* (Hg.), Gleichnisse verstehen. Ein Gespräch mit Hans Weder (BThS 175), Göttingen 2018, 25–65.

Dies ist bereits angesichts der von Lohfink selbst gewählten diachronen Betrachtung überlieferungsgeschichtlich zu bezweifeln. Die ältesten Quellen des frühen Christentums (Markusevangelium und die Logienquelle) zeigen nur bei drei Texten einen expliziten Verweis auf das Reich Gottes.[11] Es ist aber auch inhaltlich eine starke Vereinseitigung. Lohfink grenzt sich hier explizit gegenüber Erlemann ab, der die „Sache" der Gleichnisse bewusst im breiten Spektrum theologischer Themen wie Theologie (im engeren Sinn, als Rede von Gott), Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie, Eschatologie etc. ansiedelt.[12] Die Differenz ist jedoch keineswegs so groß, wie sie auf Anhieb scheinen mag. Denn Lohfink betont ja zugleich, dass die Gleichnisse eine „implizite Christologie" (290) beinhalten, mehr noch, dass sie – im Anschluss an C. H. Dodd – Ausdruck einer „präsentischen Eschatologie" (284) darstellen. Auch Fragen der Anthropologie und Kirche spielen immer wieder eine Rolle. So wird deutlich, dass für Lohfink das Reich Gottes als übergreifende Metapher alle möglichen Facetten theologischen Nachdenkens unter sich vereint. Der Übertragungsbereich der Gleichnisse ist eben selbst eine Metapher von Reich und Königsherrschaft, so dass man statt irreführend von „Bild" und „Sache" bzw. „Thema" eher von einer „mixed metaphor"[13] sprechen sollte, die gleichwohl eine umso reichere Sinnproduktion ermöglicht.

Immer wieder betont Lohfink die Welt verändernde Kraft der Gleichnisse im Hier und Jetzt (z. B. 284). Die Gleichnisse seien radikal auf die Adressaten ausgerichtet, die sich im Hören „forttragen und verändern lassen" (283). Diesen appellativen Grundzug der Gleichnisse schränkt Lohfink aber zugleich dahingehend ein, dass er die Person des Gleichniserzählers in ihrer einzigartigen Genialität (s. Teil 3) zwischen das Medium der Verkündigung und die Adressaten der Botschaft stellt. Wird Jesus nicht selbst zum Medium, der sich radikal hineinbegibt in den allzu menschlichen Alltag und sich dabei selbst für andere gibt? Dies gilt nicht nur in einem hochchristologischen Sinn am Kreuz, sondern auch im Wort Jesu. Das in Gleichnisse gekleidete Jesuswort spiegelt Alltag, zieht in das Geschehen hinein und ermöglicht den Lesenden und Hörer*innen ihr Leben im Licht der Gotteswirklichkeit zu erkennen und darüber selbst sprachfähig zu werden. Deshalb ist das Fortschreiben, Umschreiben und Weiterschreiben nicht etwas, das dem von Jesus erzählten Gleichnis entgegensteht, sondern daraus geboren wird. Die Gleichnisrede Jesu kommt gerade dann zum Ziel, wenn die Gleichnisse immer wieder neu erzählt und interpretiert werden. Die bei Lohfink hier und da hervorleuchtende Rezipientenorientierung könnte somit radikalisiert werden. Gleichgültig, ob der Hausherr Altes oder Neues aus seinem Schatz hervorholt. Er holt die Edelsteine nicht heraus, um sie vorzuzeigen und wieder einzusammeln, sondern vielmehr um sie zu verschenken. Die Gleichnisse Jesu sollten nicht in den Schaukasten oder gar ins Museum der Bewunderung gestellt werden, sondern in ihrer Vielfalt fortwirken.

[11] Vgl. dazu jetzt *Ruben Zimmermann*, Form und Funktion der Frageparabeln des erinnerten Jesus, in: *Jens Schröter / Konrad Schwarz / Soham Al-Suadi* (Hg.), Gleichnisse und Parabeln in der frühchristlichen Literatur, Tübingen 2021, 99–117, hier: 100–104. Nur in drei von 45 Gleichnissen (nach der Zählung des Gleichniskompendiums) in Mk und Q findet sich der paratextuelle Verweis auf das „Reich Gottes" (Q/LK 13,18; 13,20 || Mk 4,30 und Mk 4,26). Die Zusammenfügung zweier Erinnerungsfelder (Jesus als Gleichniserzähler und Jesus als Verkündiger des Reiches Gottes) ist vor allem das Werk des Matthäus.

[12] Vgl. *Gerhard Lohnfink*, Die vierzig Gleichnisse Jesu, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ²2020, 311 f. Anm. 159 mit Bezug auf *Kurt Erlemann / Irmgard Nickel-Bacon / Anika Loose*, Gleichnis – Fabel – Parabel. Exegetische, literaturtheoretische und religionspädagogische Zugänge, Tübingen 2014, 27. Ausführlicher *Kurt Erlemann*, Fenster zum Himmel. Gleichnisse im Neuen Testament, Göttingen 2017, 162–187 sowie *ders.*, Gleichnisse. Theorie, Auslegung, Didaktik, Tübingen 2020, 106 f., 227–263. Erlemann spricht nun nicht mehr von der „Sache", sondern m. E. sachgemäßer von einem „theologischen Bezugsrahmen" (ebd., 106).

[13] Vgl. *Karen Sullivan*, Mixed Metaphors. Their Use and Abuse, London u. a. 2019.

Am Ende bleibt zu fragen, für welche Adressaten Lohfink sein Buch geschrieben haben mag. *Wissenschaftler*innen* mögen anerkennen, dass Lohfink z. B. zur Form an einen wegweisenden Artikel zur volkstümlichen Erzählkunst (Olrik 1909) erinnert oder das sichere Gespür von Lohfink bewundern, dass er die formgeschichtliche Nähe zu den Fabeln benennt (262 f.), die nach Jülicher weitgehend in Vergessenheit geraten sind. Wer sich hingegen über die aktuelle Forschungsdiskussion zur Gattung und Methodik der Gleichnis-/Parabelexegese, womöglich auch über den deutschen Tellerrand hinaus[14] informieren möchte, wird hier kaum fündig werden. *Predigende oder Unterrichtende* werden schätzen, dass hier anders als in manchen Kommentaren auf engstem Raum Auslegungen vieler Texte präsentiert werden, die eine schnelle Orientierung ermöglichen, obgleich z. B. Details zum bildspendenden Bereich oder zur Bildfeldtradition eher rudimentär bleiben. Die angefügte Tabelle zum Ort der Gleichnisse im kath. Sonntagsgottesdienst (Lesejahre A, B und C) erlaubt hier einen leichten Zugriff (318–320) und unterstreicht die Ausrichtung auf diese Zielgruppe. Schließlich kann das Buch mit Gewinn von *Gesprächskreisen und interessierten Laien* gelesen werden, denn mit seiner narrativen Inclusio (15–19 und 291 f.) gibt der Verfasser selbst Einblicke in einen solchen „Sitz im Leben" dieses Buches und seiner Entstehung: Ein literarischer Gesprächskreis bespricht und diskutiert die Gleichnisse Jesu und die einzelnen Menschen lassen ihre eigene Lebenswelt von der vielfältigen Botschaft der Gleichnisse berühren. Durch sein Buch könnte Lohfink in vielen weiteren Gesprächskreisen mit seiner ansteckenden Begeisterung für diese Texte präsent sein und einem Jünger des Himmelsreichs gleich, Altes und Neues aus der Schatztruhe der Gleichnisse hervorholen.

Mainz *Ruben Zimmermann*

[14] Der Einfluss *Charles H. Dodd* (The Parables of the Kingdom, 1935) ist bei Lohfink unverkennbar (292); darüber hinaus wird lediglich ein früher Artikel von *John D. Crossan* aus dem Jahr 1971 herangezogen. Die allein in den Jahren 2013–2020 erschienenen mehr als fünfzehn englischsprachigen Monografien (vgl. dazu *Ruben Zimmermann*, Die Wahrheit Gottes ist konkret [s. Anm. 10], 38–65) geben einen Einblick in die immense aktuelle Dynamik in diesem Feld.

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ Domsel, Maike M.: Leben bis zuletzt. Eine freiheitstheoretische Fundierung christlicher Sterbebegleitung. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2019. (214) Kart. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 52,90. ISBN 978-3-17-037446-1.

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich um eine Dissertation, die an der Philosophisch-Theologischen Hochschule der Steyler Missionare in St. Augustin entstanden ist. Die Verfasserin schreibt gegen eine „Immanenzzentrierung" an, wenn Menschen angesichts des Todes des Trostes und der Orientierung bedürfen. (13) Mit Bezug auf Josef Wohlmuth spricht sie von einem „zeitgenössischen Schrei nach Transzendenz" und führt aus: „Dieser Schrei nach Transzendenz lässt zudem eine tiefe Sehnsucht des Menschen nach einer bedingungslosen Bejahung offenkundig werden, die dem menschlichen Leben umfassenden Sinn verleiht und ein Eingebettetsein in einen größeren Zusammenhang erkennen lässt." (14) Als angemessenes theologisches Instrumentar wählt die Verfasserin den freiheitstheoretischen Ansatz des verstorbenen Münsteraner Fundamentaltheologen Thomas Pröpper (1941–2015). Zu Beginn der Arbeit sucht die Verfasserin einen Überblick über die gegenwärtige theologische Forschung zu geben (Reményi, Vechtel, Striet, Neumann, Gestrich, Wohlmuth). Die einschlägigen Theologien werden referiert, aber kaum kritisch verortet. Ein prominenter Ort wird der Darstellung von Pröppers freiheitstheoretischem Ansatz gegeben. Mit diesem Ansatz werde „eine Brücke zwischen zeitgenössisch-säkularer und theologischer Anthropologie geschlagen". (31) Die Verfasserin zeigt sich offensichtlich von der theologischen Position Pröppers fasziniert und versucht nicht im Ansatz eine kritische Distanzierung. So wird auch auf die Kontroverse mit Hansjürgen Verweyen nicht eingegangen, der bei Pröpper mit Recht eine stärker intersubjektive Konzeption anmahnt. Im Hinblick auf die behandelte Thematik wird das Fazit gezogen: „Das Bild eines Gottes, der Liebe und Freiheit schenkt, kann Menschen den christlichen Glauben näher bringen und ihnen im Angesicht des Todes glaubhafte Hoffnung auf Auferstehung vermitteln, denn ein liebender Gott lässt seine Geschöpfe nicht im Tod." (54) Im zweiten Hauptteil geht es der Verfasserin um eine „eschatologische Präzisierung". Sehr hilfreich wäre es gewesen, eine sorgfältige Hermeneutik biblischer Aussagen über die Eschatologie zu entwickeln – etwa in Weiterführung des leider nicht angeführten Aufsatzes von Karl Rahner zu diesem Thema. Es genügt in diesem Zusammenhang nicht, auf den „bildhaften Charakter" eschatologischer Aussagen hinzuweisen. In der Darstellung der zeitgenössischen Theologie neigt die Verfasserin dazu, ihren Gedankengang mit vielen Zitaten unterschiedlicher AutorInnen abzusichern, wobei auf diese Weise auch unterschiedliche theologische Konzepte synthetisiert werden. Dieses Verfahren ist nicht ganz unproblematisch, weil es zu Lasten der Präzision der Argumentation geht. Im dritten Hauptteil geht es der Verfasserin um eine Transferierung „in die Praxis christlicher Sterbebegleitung". (31) Damit wird mit dem Gedanken Ernst gemacht, dass sich systematische Theologie in der Praxis zu bewahrheiten hat. Als ReferenzautorInnen werden Andreas und Birgit Heller gewählt, die eine breite Literatur zum Thema „Sterbebegleitung" vorgelegt haben. Es erschließt sich nicht, warum den beiden soviel Raum in der Argumentation gegeben wird, zumal die Verfasserin selbst sehr kritisch zu beiden anmerkt: „Es fehlen indes Lösungsvorschläge für die angesprochenen Probleme und konkrete Antworten auf existentielle, den Menschen unbedingt angehende Fragen, die Möglichkeiten zur Entwicklung von alternativen Umgangsweisen des zeitgenössischen Individuums mit dem Tod aufzeigen." (160) Viele Aussagen wären im Detail zu diskutieren. Etwa, wenn gesagt wird, dass „der Tod zu großen Teilen ein passives Geschehen ist". (156) Dem hatte Rahner eine Sichtweise gegenübergestellt, die mit der scharfen Dialektik von „passiv" und „aktiv" arbeitet: „Passiv" im Hinblick darauf, was der Mensch zu erleiden hat und „aktiv" im Hinblick auf seine Stellungnahme dazu. Bei der Auswahl der Literatur fällt auf, dass wich-

tige theologische Referenzautoren wie etwa J. B. Metz, der besonders die jüdische Tradition einbringt und auch um eine Rezeption der Frankfurter Schule und ihres jüdisch-säkularen Erbes bemüht war. Immerhin hat Metz mit „Unsere Hoffnung" eines der zentralen Dokumente der Würzburger Synode geschrieben. Ebenso hätte man sich auch gewünscht, dass näher auf die Spiritualität der Orden eingegangen worden wäre, die es sich zum Ziel gesetzt haben, ein lebenslanges Sterben einzuüben. Thomas Merton wäre hier zu nennen. Das Verdienst der Verfasserin liegt unbestreitbar darin, das Thema „Sterbebegleitung" vom Rand der – auch kirchlichen! – Öffentlichkeit ins Zentrum des theologischen Denkens gerückt zu haben. Die bisher erlebten Corona-Zeiten haben deutlich gemacht, dass es um eine Frage der Bedeutung von Kirche in der Öffentlichkeit überhaupt geht. Es wäre sehr zu wünschen, dass die angesprochene Thematik weiter behandelt wird. Mit Nachdruck sollte auch das von der Verfasserin aufgestellte Prinzip zur Geltung gebracht werden: „Nur konkrete Hoffnung kann Trost spenden." (56)

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

◆ Reményi, Matthias / Schärtl, 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.

Das Buch „Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise" ist 2019 zu Beginn des „Synodalen Weges" in Deutschland erschienen. Bezugnehmend auf diverse Studien benennt der Sammelband destruktive Strukturen in Kirche und Theologie, die es zu verändern gilt. Besonders die MHG-Studie, welche sexuellen Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der deutschen Bischofskonferenz erforschte, ist eine wesentliche Grundlage. Im Vorwort des Buches werden dementsprechend große Hoffnungen hinsichtlich der Synode ausgedrückt. Gleichzeitig wird jedoch bereits befürchtet, dass es lediglich bei Diskussionen bleiben könnte. Ein Jahr später scheinen diese Befürchtungen bestätigt, wenn man die Entwicklungen des „Synodalen Weges" mitverfolgt.

In vier Abschnitte gegliedert, werden verschiedene Aspekte des Missbrauchs in der Kirche beleuchtet. Im ersten Kapitel berührt das Zeugnis vierer Betroffener von Missbrauch im kirchlichen Bereich und ihr Ringen und Hadern mit Kirche. Darauf folgt eine Annäherung aus gesellschaftlicher, medizinischer und psychologisch-praktischer Sicht. Im dritten Abschnitt werden ethische, rechtliche und institutionelle Perspektiven in den Blick genommen, um schließlich mit einer systematisch-theologischen Auseinandersetzung im vierten Kapitel zu schließen.

Durch diese unterschiedlichen Beiträge ergibt sich ein vielschichtiger Überblick über die Erkenntnisse der Missbrauchsstudie. Die Darstellung der Reaktionen der „Amtskirche" auf den Missbrauch sowie auf Zahlen und Fakten der Studie ernüchtern. Alle Beitragenden des Sammelbandes diagnostizieren ein massives Systemversagen innerhalb der Kirche. Gibt es keine Auseinandersetzung mit dem der Kirche zugrundeliegenden hierarchisch-autoritären System, greifen – laut Klaus Pfeffer – alle angedachten Reformen nicht. Unter dem Stichwort „Klerikalismus" ist eine toxische Mischung an Faktoren subsumiert, die sich begünstigend auf Missbrauch jeglicher Couleur auswirken können: eine überkommene Sexualmoral innerhalb der Kirche, die defizitären Auswahlkriterien für Priesterkandidaten und deren Ausbildung, weiters Überforderungen und fehlende Unterstützung in der Pastoral sowie ungleiche Machtverhältnisse zwischen Klerikern und Laien, Männern und Frauen. Potenziert wird der (sexuelle) Machtmissbrauch durch strukturelles Schützen Beschuldigter, Geheimhaltung, Toleranz und mitbrüderliche Loyalität in einem geschlossenen, männerbündnerischen System. Besonders eine Kultur der Dominanz von geweihten Männern, die dazu erzogen werden, durch spezifische Merkmale, wie die Tabuisierung sexueller Bedürfnisse, etwas Besonderes zu sein, dienen dazu, Gewaltstrukturen zu fördern.

Godehard Brüntrup SJ unterscheidet in seinem Beitrag analog zur MHG-Studie drei Tätergruppen: zwischen einem ersten Täterprofil, das sich sexuell zu Kindern und minderjährigen Jugendlichen hingezogen fühlt, zwischen einer zweiten Gruppe mit Störungen der Persönlichkeit aus dem narzisstischen Formenkreis, und einem dritten Profil, das als regressiv-unreifer Typus klassifiziert wird. Interessant ist,

dass der Anteil des ersten Typus relativ klein ist, dass Typus zwei, aber vor allem drei häufig vertreten ist. Alle drei werden dadurch begünstigt, dass Zölibat, die Sexualmoral der Kirche und eine inadäquate Priesterausbildung einen Rahmen bieten, in dem Männer mit psychischen Störungen und unausgereiften Persönlichkeiten Schutz finden und sich weder individuell noch sozial mit der Reifung ihrer Persönlichkeit und ihrer Sexualität auseinandersetzen müssen. In solchen Settings werden Kinder nur allzu leicht zu Ersatz-Objekten für die eigene Befriedigung verwendet.

Einstimmig fordern die Beitragenden des Buches eine durchgehende Aufarbeitung aller Vorfälle und konkrete Maßnahmen durch die Verantwortlichen. Dazu werden eine konsequente, persönliche Auseinandersetzung mit Betroffenen und Aufarbeitung aller bekannten Fälle, Transparenz über diese Arbeit in der Öffentlichkeit, Macht- und Gewaltenteilung durch einen gleichberechtigten Zugang von Laien und Frauen zu allen kirchlichen Ämtern, eine Reform und Standardisierung der Priesterausbildung, eine Anpassung der kirchlichen Sexualmoral an moderne humanwissenschaftliche Erkenntnisse und die Freistellung des Zölibats und Anerkennung unterschiedlichster biografischer Lebensrealitäten gezählt.

Und die Theologie? Sie hat aufgrund mancher Abhängigkeiten für ein Stillschweigen, Legitimieren und Stabilisieren einer klerikalen Theologie und Kirche geradezustehen. Sie muss sich nüchtern hinterfragen lassen, warum sie Missbrauch nicht aufzuzeigen vermochte und was dazu beigetragen hat, dass Theolog/inn/en die universitäre Laufbahn absolvierten und im späteren Leben zu Täter/inne/n werden konnten. Nicht nur im kirchlichen, sondern auch im theologisch-universitären Setting muss Verantwortung übernommen werden – durch jede/n einzelne/n Theologin/en.

Graz *Birgit Almer*

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.

Dorothea Erbele-Küsters Buch handelt nicht von der Verführung der Frau durch die Schlange und auch nicht von der sinnlichen Frau, die den Mann verführt. Nein, die Frau wird durch ihre eigenen Sinne angesprochen und damit zur Erkenntnis – von Gut und Böse – verführt. (vgl. 9) Dies ist keine Verführung zum Bösen, sondern zum Guten.

Was Erbele-Küster mit dieser These vollzieht oder performiert, ist eine grundlegende Änderung der Auslegungsgeschichte von Genesis 3, sie gibt dem Thema der Verführung und der Rolle der Sinneswahrnehmung eine neue Stoßrichtung. Seit Philo von Alexandrien wird die negative Konnotation der verführerischen Kraft der Sinne stark gemacht und damit als Verführung zum Verbotenen verstanden. Bei den althergebrachten Auslegungen der Theologie wie der Philosophie geht es um die Abwertung der ästhetischen und sinnlichen Wahrnehmung und damit immer schon um die Abwertung der Frau oder des Weiblichen. Erbele-Küster stellt die Verführung zum Guten dagegen – und zwar in präziser und eleganter Auslegungsarbeit. (10) Sie streicht heraus, dass die Frau im hebräischen Text nicht sagt, die Schlange hatte sie verführt, sondern, die Schlange hätte sie getäuscht. Die wirklich grundlegende Errungenschaft des Buches ist daher die Rehabilitierung des Erkenntniswertes von sinnlicher Wahrnehmung für die Erkenntnis.

Mit der Grundthese, dass die ästhetische Wahrnehmung (des Schönen) doppeldeutig ist, zeigt Erbele-Küster, dass sie für das menschliche Handeln und die Erzeugung von moralischer Bedeutung notwendig ist und dreht den Spieß um: Warum soll das sinnlich Ansprechende böse, falsch oder verboten sein? (11) Sie betont im Gegensatz, dass die „Attraktivität der Sinneswahrnehmung (nicht geradezu) notwendig für die Erkenntnis von Gut und Böse [ist]". (11) Hierbei zieht sie die Humanistin Isotta Nogarola aus dem 15. Jahrhundert zu Rate, die schon früh behauptet hatte, dass nach Erkenntnis zu greifen keine Sünde sei, sondern in der menschlichen Natur liege. Die Erkenntnis ist ästhetischer und theoretischer Neugier geschuldet und so kehrt Erbele-Küster die Leserichtung um: Eva ist ästhetisch neugierig, und die Frucht ist gut zum Essen und zum Erkennen von Gut und Böse. Die daraus resultierende Po/ethik ist gleichzeitig eine Reflexion über die Grenzen des Guten als auch ein Sich-Belehren-Lassen von Sinneseindrücken. Es geht um „ethische[n]

Impulse der sinnlichen Wahrnehmung". (14)

Ein weiterer interessanter Denkanstoß des Buches ist die dezidierte Ablehnung der Trennung von Philosophie und Literatur, die im 20. Jahrhundert ohnehin wesentlich aufgeweicht wurde. Schon auf der kompositorischen Ebene, argumentiert Erbele-Küster, passiert dadurch Reflexion. Sie arbeitet implizite ethische Handlungsmuster, die etwa im Text des Alten Testaments ihren Niederschlag finden, heraus. Es geht um ein „Denken zweiter Ordnung," denn „auch im Mythos findet eine Meta-reflexion statt", heißt es auf S. 21. Dies zeigen besonders die Wortspiele der Schöpfungsgeschichte, denn in der Narration wird die Ambiguität von Gut und Böse durch die Einführung des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse entfaltet – dass dessen verbotene Früchte gut zu essen zu sein scheinen wird *erzählt*.

Besonders wichtig ist hierbei der sowohl antike als auch moderne Begriff der Lebenskunst. Das Individuum kann sich selbst auf kunstvolle, schöne und freie Weise gestalten und realisiert damit gleichzeitig die Lebenskunst. Zu dieser Realisierung gehört die Wahrnehmungsfähigkeit, die Lebenskunst gebietet es, Sinne und Sinnlichkeit ganz zu entfalten! Wenn nun *aisthesis*, wie Erbele-Küster betont, nicht auf Schönheit, sondern auf die sinnliche Wahrnehmung gepolt ist, als Lehre von den Sinneseindrücken – oder der sinnlichen Erkenntnis, wie es schon bei Baumgarten heißt –, dann bleibt ästhetische Erfahrung stets auf die Sinne bezogen. Die Re-lektüre des Textes der Genesis zeigt, dass die Bedeutung von Gut und Böse eine große Rolle spielt. Das Wort für gut – *tob* – und auch das Wort für schlecht – *ra* –, sie sind funktional zweckdienliche Begriffe. Beide werden immer als Werturteil, basierend auf sinnlicher Erkenntnis, gebraucht. Gut und schlecht sind deshalb oft begleitet von Formulierungen wie „in den Augen". (53) In vielen Bibelstellen wird gut und schön verschränkt. Etwa, dass „David schöne Augen und gutes Aussehen hatte" in 1 Sam 16,12, oder auch im Vers „Es ist gut und schön, Gott zu loben" in Psalm 92,2. Die Worte und ihre Verwendungen werden hier angestrengt, sie werden gedreht und gewendet und so in allen ihren Gebrauchsmöglichkeiten gelesen, um auch im Fall der Frucht der Erkenntnis diese Lesart zu erlauben. Warum sollte es hier anders ein: Auch der Baum der Erkenntnis lockt den Menschen nach seiner Frucht zu greifen. Warum soll die Sinneslust gerade angesichts der guten und schönen Früchte falsch sein, fragt die Autorin. Die Frucht wird als etwas, das gut (zum Essen) gilt, als adäquat, als geeignet beurteilt.

Schließlich geht Erbele-Küster noch einen Schritt weiter und behauptet, die Wahrheit im Verständnis von Erkenntnis von Gut und Böse müsse im Sinne von körperlicher Erkenntnis verstanden werden. Erkenntnis und Wissen sind nicht allein kognitiv, sondern sie werden auch durch die Sinne gewonnen (60). Erbele-Küster betont, dass „die weisheitliche Erzählung die verführerische Kraft der ästhetischen Wahrnehmung angesichts ihrer Ambivalenz beschreibt, ohne diese aufzuheben". (63) Denn gerade durch die narrative Struktur bieten sich im Leseprozess widersprüchliche Identifikationsmöglichkeiten und ethischen Perspektiven an. Die ethische Funktion der Exegese liegt darin, den Fokus auf die Rolle der ästhetischen Erfahrung zu legen. Und genau das wird zur Kritik an der Rezeptionsgeschichte. Nun ist die sinnliche Wahrnehmung nicht Sünde, sondern Erkenntnisgewinn. In diesem Kontext findet sich die wunderbare Formulierung: „so besteht für die Paradiesgartengeschichte ein Zusammenhang zwischen Ergreifen und Begreifen, der Haptik und dem Erwerb von Wissen". (65)

Dass Wahrnehmung zur Erkenntnis gehört, hatte schon Kant gesehen, aber wie wesentlich sie ist, ist immer noch ein Projekt der Philosophie der Gegenwart, speziell der Ästhetik, aber auch im Neomaterialismus. Es geht um ein Sich-Offenhalten für Sinneseindrücke, für die im Vergleich zu den starken logischen Mustern schwächeren situativ-köperlichen Muster. Denn um etwas Neues zu denken, bedarf es erst mal der probierenden Reaktion auf etwas, das sich durch die Sinne anbietet.

Erbele-Küster zeigt in ihrem Buch, wie die Schöpfungswerke als Resultat des Sprachhandelns als gut beschrieben werden, dass die Schöpfung sich durch performative Rede vollzieht und wie in Genesis 1 verschiedene literarische Formen verbunden werden. Auch hier dient die poetologische Form der Vermittlung von Wissen dazu, Neues zu denken. So gelingt das Vorhaben von Dorothea Erbele-Küster, der Harmonie des Anfangs nicht die Zerstörung in der dualistischen Gegenüberstellung von Gut und Böse nachfolgen zu lassen, sondern etwas ganz schön anderes: nämlich sie Verführung zum Guten.

Linz *Aloisia Moser*

◆ Liss, Hanna: Tanach. Lehrbuch der jüdischen Bibel. 4., völlig neu überarbeitete Auflage (Schriften der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 8) Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2019. (X, 492) Geb. Euro 25,00 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,49. ISBN 978-3-8253-6850-0.

Bereits 2005 erschien die erste Auflage dieses besonderen Lehrbuchs von Hanna Liss (Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg) zu den Büchern der jüdischen Bibel und steht nun in einer deutlich erweiterten (+ 100 Seiten) und überarbeitet 4. Auflage dankenswerter Weise wieder zur Verfügung.

Dem Lehrbuch (vgl. Vorwort) geht es um ein unmittelbares Vertrautwerden mit den biblischen Texten als der unabdingbaren Basis jedes weiteren Forschens. Dazu gesellt sich – besonders sinnvoll im Kontext der Jüdischen Studien – auch eine erste Einführung in die Rezeption der Texte im Religionsgesetz (Halacha) und in der Liturgie (Gottesdienst und häusliche Feier). Eine umfassende Erschließung und Aufarbeitung der jüdischen Auslegungs- und Kommentarliteratur kann also nicht geboten werden (Verweise auf die Quellen sind auch für Fortgeschrittene mit Gewinn nutzbar), ebensowenig wie Informationen zur Entstehungsgeschichte der biblischen Literatur(en). Dies wird durch andere Lehrbücher abgedeckt (Gertz, Frevel). Das Buch von H. Liss möchte an eine intensive Lektüre und ein reflektiertes Befragen des Textes heranführen. Die Übersetzungen (und Namensformen) orientieren sich an der Bibelübersetzung von Naftali Herz Tur-Sinai. Allein dadurch werden einem die Texte des (christlichen) Alten Testaments als jüdische Texte bewusst gemacht, wenn die jüdischen Namensformen der biblischen Bücher selbst (z. B. Bereschit/Genesis, Echa/Klagelieder) als auch von Figuren (Schelomo/Salomo) sichtbar sind. Bei den Vorderen Propheten (Thema Geschichte) wurde noch deutlicher zwischen dem Referat, des in der Bibel berichteten, und etwaiger historischer Rekonstruktion unterschieden. Die eigene Lehrpraxis und Forschung von Liss haben auch zu einer klareren Darstellung der Themen, der Hinweise zur Halacha und der Liturgie beigetragen.

Eine kompakte Einleitung (1–19) widmet sich dem Schriftcorpus Bibel als Ganzem: Namen, Aufbau, Kanon, Texte (Konsonantentext, Masora, Besonderheiten einer Torarolle), Drucke und Übersetzungen (bes. auch dt.-jüd.). Zuletzt wird unter Hermeneutik (exemplarisch acht jüdische Bibelkommentatoren) deutlich, dass eine jüdische Bibel „mehr ist" als eine hebräische Bibel, da die nachbiblische Traditions- und Auslegungsliteratur essenziell mitzubedenken ist (19).

Gemäß der jüdischen Einteilung erfolgt die Darstellung in drei großen Teilen mit Tora, Propheten/Neviim und Schriften/Ketuvim und beginnt jeweils mit einem einseitigen tabellarischen Überblick zu dem Textcorpus und bei den Propheten und Schriften auch mit einer kurzen Einleitung. Die Darstellung der Tora nimmt gemäß ihrer zentralen Bedeutung mit ca. 200 Seiten den größten Raum ein. Neben einzelnen Büchern (Überblick Inhalt, Charakteristik, Bedeutung) folgt die Darstellung den einzelnen Paraschen (Abschnitten) der wöchentlichen synagogalen Lesepraxis. Bereits dieses Faktum fordert christliche Lesepraktiken erfrischend heraus, weil andere Interpretationszusammenhänge geschaffen werden (z. B. Gen 1,1–6,8 oder Gen 12,1–17,27 und Gen 18,1–22,24). Zu jeder Parasche wird in Stichworten ein Überblick zum Inhalt gegeben, gefolgt von Leitfragen zur geschärften Textwahrnehmung. Am ausführlichsten ist die darauf folgende Darstellung wichtiger Themen (ausgehend vom konkreten Text, in der Bibel als auch in der jüdischen Tradition), die teilweise mit Übersichten ergänzt werden (z. B. Stämme Israels in verschiedenen Listen [69], verbotene Tätigkeiten am Schabbat [127], Speisegesetze der Tora [145]). Taucht eine Thematik auch in anderen Kontexten auf, wird auf entsprechende Seiten (in grau) hingewiesen, z. B. „Kaschrut" in Gen 32,32, Lev 7; 9–11; Dtn 11–16 [+ schächten] u. a.). Gibt es weitere Themen in einem Abschnitt, die nicht behandelt wurden, werden die Querverweise ganz am Ende der Paraschen-Auslegung angeführt. Bei einzelnen Themen erfolgt auch ein Hinweis auf die Halacha und Religionspraxis. Die abschließende Rubrik zu Gottesdienst (Haftarot) und häuslicher Feier enthält je nach Parasche bzw. beschriebenem Buch unterschiedlich viele Hinweise.

Außerhalb der Tora (Propheten, Schriften) erfolgt die Auslegung entlang der einzelnen Bücher nach dem gleichen Schema (Buchüberblick, Umfang, Charakteristik, Bedeutung, Leitfragen), gefolgt von zentralen Themen und Hinweisen zu Gottesdienst und häusliche Feier. Im Anhang folgen Hinweise zur synagogalen

Leseordnung (Haftarot), ein Glossar zu wichtigen Fachbegriffen, ein Register zu den Themen (nicht Stichworten!) und ein Abkürzungsverzeichnis.

Das Buch macht neugierig. Es bietet einen etwas anderen Blick auf die (bekannt scheinenden) biblischen Texte, da andere Themen auch mit anderer thematischer Zielsetzung sichtbar werden. Die konsequenten Bezüge zur jüdischen Tradition machen es parallel zu einer kleinen (biblischen) Einführung in das Judentum. Zugleich ist es eine Bibelkunde und kleine biblische Theologie aus jüdischer Perspektive. Die Sprache ist sehr verständlich, die Struktur gelungen übersichtlich und der Umfang der einzelnen Teilerläuterungen passend kompakt gehalten. Bei der Informationssuche zu einzelnen Texten wird man rasch fündig und zugleich in einen weiteren Sog des Nachforschens hineingezogen (Verbindung zu anderen Texten/Themen, inhaltliche Akzente, jüdische Praxis als Entfaltung). Wer bereits etwas Hebräisch kann, versteht die (lateinischen) Umschriften gut (meist inkl. dt. Begriff), wer es noch lernen möchte, bekommt einen echten Anreiz dazu (z. B. Namen der Opferarten [137 f.]). H. Liss führt mit diesem Buch orientierend zu einer eigenen intensiven Lektüre der biblischen Texte hin und eröffnet zugleich die weite Welt der mündlichen Tora.

Linz *Werner Urbanz*

BIOGRAFIE

◆ Boff, Leonardo / Zoja, Luigi: Die Wahrheit ist größer. Der Weg eines unbequemen Theologen. Ins Deutsche übersetzt von Bruno Kern (topos taschenbücher 1061). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2016. (144) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,30 (A) / CHF 10,44. ISBN 978-3-8367-1061-9.

Der bekannte Befreiungstheologe Leonardo Boff erzählt dem italienischen Psychoanalytiker Luigi Zoja aus seinem Leben, das geprägt ist von Dynamik, Dramatik und vielen gesellschaftlichen Umbrüchen, die in Südamerika nochmals eine andere Dimension als in Europa erreicht haben. Boff erzählt von seiner Herkunft, den Traumata Südamerikas, dem furchtbaren Massenmord an den Indios, der von ursprünglich 6 Millionen Indigenas gerade einmal 700.000 am Leben ließ (23). Er erklärt, warum die Theologie, die er in Deutschland vermittelt bekam, für die Bedingungen des Elends in Brasilien vollkommen ungeeignet war (40). Er plädiert für ein „umfassendes Engagement der Kirche im Hinblick auf den Kosmos, die Natur und den Menschen“ (42). Er erzählt von der Verfolgung vieler Ordensleute vor allem in Argentinien und Chile, weil ihr Einsatz für die Armen nicht ins Konzept der herrschenden Regime passte (44). Als Theologe, als Christ und als Ordensmann ruft er das scheinbar Selbstverständlichste neu in Erinnerung: „Wir müssen immer daran denken, dass wir Erben eines Mannes sind, der diffamiert, gefangen genommen, gefoltert und zum Kreuz verurteilt worden ist: Jesus von Nazaret.“ (62) Kritischer Theologie geht es vor allem um die Prioritäten. So erklärt der Verfasser: „Die Religionen verehren die heiligen Schriften, die konsekrierte Hostie, den Tempelbezirk, aber sie gelangen nicht dazu, sich dem Geheimnis der Welt und der Energie zu öffnen, die das gesamte Universum durchströmt und erhält“ (78). In dieser „spirituellen Lücke“ sieht der Verfasser „eines der größten Probleme der Moderne, denn das Gegenteil von Religion ist nicht der Atheismus, sondern die fehlende Verbindung mit dem Ganzen“ (78). Boff versteht sich als ein Befreiungstheologe unter den verschärften Bedingungen seines Landes. Lapidar stellt er fest, dass er niemals von der Seite der Armen gewichen sei (67). Nachdem Theologie nicht von Biografie zu trennen ist, kann diese Lebensgeschichte als ein hermeneutischer Schlüssel seines gesamten Werkes verstanden werden. Ein lebendiges Interview, gut lesbar und spannend erzählt!

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

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.

Seit ungefähr einem Jahrzehnt beteiligt sich Eileen Crist, assoziierte Professorin für Soziologie an der Virginia Tech University in Blacksburg, mit mehreren Monografien an den umwelt- und tierethischen Debatten. Dem hat sie nun einen Band über den Erhalt der Biodiversität hinzugefügt.

Braucht es einen Kirchen-Knigge?

Guido Fuchs
KLEINE GESCHICHTE DES SCHLECHTEN BENEHMENS IN DER KIRCHE

184 S., kart.
ISBN 978-3-7917-3246-6
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60
auch als eBook

In der Kirche benimmt man sich anders als im Wirtshaus oder auf dem Markt. Aber was ist angemessenes Verhalten in einem Gotteshaus? Die Frage stellt sich nicht erst, seit Kirchen mehr wegen ihrer Kunstschätze als zum Gottesdienst besucht werden. Durch die Jahrhunderte hindurch wird schlechtes Benehmen in der Kirche beklagt: lautes Schwätzen, Schlafen während der Predigt, freizügige Kleidung, Rauchen, Schnupfen, Tabak kauen, das Mitbringen von Tieren …
Was sind die Hintergründe solchen Benehmens: Unwissenheit oder religiöses Desinteresse? Auflehnung gegen die (kirchliche) Obrigkeit bzw. gesellschaftliche Normen oder einfach nur menschliche Schwäche? Findet man das nur »im Volk« oder auch bei den liturgischen Diensten? Wer klärt über angemessenes Benehmen auf und wie geschieht das? Und inwieweit trägt die Liturgie selbst dazu bei, dass Menschen sich nicht immer der Feier gemäß verhalten?

VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

Das Buch folgt dem Dreischritt Sehen – Urteilen – Handeln. In „Teil I: Die Zerstörung des Lebens und der menschliche Überlegenheitskomplex“ wird eine Bestandsaufnahme über die bereits erfolgte und die aktuell drohende Zerstörung von Biodiversität vorgelegt. Im gegenwärtigen „sechsten Massensterben“ gehen der Erde täglich mehrere, vielleicht sogar hunderte Tier- und Pflanzenarten verloren. Die dafür verantwortlichen, vom Menschen gemachten direkten Ursachen führt Crist auf das Überlegenheitsdenken des Menschen als tiefere Ursache zurück, also auf den „Anthropozentrismus“ (67), der alles Nichtmenschliche als unterlegen, entbehrlich und nutzbar betrachtet. Dieses Weltbild konditioniere die modernen Gesellschaften und sei ein „Glaubenssystem“. (71) Crist unternimmt daher seine Dekonstruktion, indem sie v. a. das ihm eigene ökonomische Konzept der Ressource und die Idee des „Technologie-Managerialismus“ kritisiert.

„Teil II: Diskursive Knoten“ übernimmt das analytische Instrument der „Interferenzmuster“ aus der „Geometrie des Denkens“ des Architekten Richard Buckminster Fuller (1895–1983), um die entscheidenden Hürden im Ökologiediskurs zu identifizieren. Als solche benennt sie die These, es gehöre zur Menschennatur, die gesamte Welt für die eigenen Zwecke zu erobern und zu gestalten; den Einwand, das Reden von Wildnis und indigenen Kulturen stehe gegen das Konzept der menschlichen Zivilisation; und die Überzeugung, es gehöre zum unbändigen Freiheitsdrang des Menschen, sich die ganze Welt zunutze zu machen. Eine nach der anderen widerlegt sie diese Thesen. Insbesondere für die letzte ist dies sehr eindrucksvoll: „Freiheit“ wird bislang bestenfalls auf alle Menschen bezogen – verdeckt wird aber, dass die Freiheit nichtmenschlicher Lebewesen immer mehr zurückgedrängt und zerstört wird.

„Teil III: Verkleinerung und Rückzug“ sucht schließlich nach Lösungen. Den Schlüssel sieht Crist in der Frage nach einer umweltverträglichen Form der Landwirtschaft und Lebensmittelproduktion. Würde man diese als oberstes Ziel voranstellen, müsse die Weltbevölkerung mittelfristig auf 2 Milliarden Menschen reduziert werden. Ohne Zwang und in allen Weltregionen, aber zielstrebig. Nur so könne es gelingen, „den Reichtum der Erde wiederher[zu]stellen“. (305) Abschließend nennt Crist drei Ziele für ein pragmatisches und zugleich visionäres Vorgehen: 1) Die Unter-Schutz-Stellung der „Hälfte der Erde“ (Edward O. Wilson) für nichtmenschliche Lebewesen („Nature needs half“); 2) Die Betrachtung der menschlichen Zivilisation als „Inselzivilisation“ (Roderick Nash) im riesigen Meer der Natur und nicht umgekehrt; 3) Eine konsequent bioregionale Lebens- und Wirtschaftsweise entsprechend den ökologischen Gegebenheiten der Region.

Das Buch ist klar gegliedert, folgt einem schlüssigen Aufbau und begründet seine zentralen Thesen gut. Die Herkulesaufgabe der großen Transformation zum Schutz der Biodiversität wird eindringlich geschildert. Grobrichtungen einer Lösung werden sichtbar. All dem stimmt der Rezensent uneingeschränkt zu. Dennoch bleiben einige Mängel, die den wissenschaftlichen Wert des Buchs erheblich schmälern. Drei davon möchte ich nennen:

1) Obwohl die Autorin keine Theologin ist, werden theologische Begriffe in ihre Abhandlung eingestreut, und zwar zusammenhanglos und ohne weitere Erklärung: „Erbsünde“ (48) bzw. „Erbschuld“ (106), „Schöpfung“ (69, 89 u. a. m. – in der deutschen Ausgabe sogar im Buchtitel), „biblische Geschichte von der Herrschaft des Menschen“ (80), „Einfluss christlicher Dogmen“ (104), „heilige Gemeinschaft des Lebens“ (130), „heilige Inquisition“ (252). In keinem einzigen dieser Fälle ist die theologische Terminologie nötig, weckt aber unter der Hand negative Assoziationen.

2) Obwohl die Autorin keine Historikerin ist, verbreitet sie sich ohne vertiefte Analyse sehr dezidiert über die historischen Ursprünge des Anthropozentrismus: Sie sieht diese bereits in der neolithischen Revolution und im Beginn des Ackerbaus (79); „mit den Anfängen der Landwirtschaft“ (81); in „tiefster Vergangenheit“ (106); „nach der Agrarrevolution“ (127); „seit der Jungsteinzeit“ (140). Außerdem spricht sie von dem „vor Jahrtausenden im Nahen Osten entstandenen Moloch der Landwirtschaft“ (129). Das Bild, das sie damit vermittelt, ist völlig unhistorisch und macht keinerlei Unterschied zwischen der Landwirtschaft der Jungsteinzeit und der heutigen industriellen Landwirtschaft, zwischen der vorherrschenden Weltanschauung steinzeitlicher Kulturen und derjenigen einer globalisierten Industriegesellschaft. Wird man so der Wirklichkeit früherer Generationen und Kulturen gerecht?

3) Die größte Schwäche des Buchs sehe ich in dem Mangel an dialektischem Denken: Crist

lehnt das Betrachten der Welt in der Kategorie der Ressourcen generell ab (101 ff.). Ebenso tut sie es mit der Beschreibung des gegenwärtigen Zeitalters als Anthropozän (136 ff.) und mit der Beschreibung des Lebens als Konkurrenzkampf um knappe Güter (314 ff.). So recht sie damit hat, diese Beschreibungen zu kritisieren, wenn sie als einzige Möglichkeiten der Weltbeschreibung ideologisiert werden, so gut hätte sie daran getan, ihre Berechtigung ebenso zu würdigen wie ihre Grenzen. Wir brauchen den nüchternen, sachlichen und rein beschreibenden Zugang zur Wirklichkeit ebenso wie den emotionalen, spirituellen und wertenden. Man kann dem einen nicht vorwerfen, dass er nicht der andere ist. Man kann und muss nur kritisieren, wenn einer der beiden Zugänge verabsolutiert wird. Crist verabsolutiert den zweiten – und muss daher die Ökonomie und eine beschreibende Biologie pauschal ablehnen.

Aufgrund dieser drei Schwächen bietet Crist denen offene Flanken, die ihre Schlussfolgerungen ohnehin aufs heftigste bekämpfen. Sie wird sich Gegner machen, wo sie Verbündete sucht. Das ist bedauerlich, denn ihr Grundanliegen kann nur dick unterstrichen werden.

Corrigenda beziehen sich ausschließlich auf Literaturangaben: Oft fehlen in den Fußnoten Seitenangaben, was die eigene Lektüre der verwendeten Literatur extrem erschwert. Mehrfach stimmen Fußnotenangaben und Angaben im Literaturverzeichnis nicht überein: Rodman 1984 (Kapitel 2, Fußnote 25) versus Rodman 1980 oder Rodman 1987 (Literaturverzeichnis); Agamben 2004 (Kapitel 2, Fußnote 29) versus Agamben 2003 (Literaturverzeichnis). Und: Richard (Vorname) Buckminster Fuller (doppelter Nachname) wird sowohl in den Fußnoten als auch im Literaturverzeichnis irrtümlich als Buckminster (Vorname) Fuller (Nachname) angegeben.

Linz *Michael Rosenberger*

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.

Biografien lassen sich sehr unterschiedlich rekonstruieren. Besonders reizvoll ist es, scheinbar ganz Nebensächliches in den Blick zu nehmen und dessen verborgenes Potenzial zu entfalten. Genau dies geschieht in der bezaubernden kleinen Festgabe zum 75. Geburtstag des Jubilars. Mit der Kombination von Vor- und Nachnamen zu spielen, wie es im Untertitel geschieht, hat bedeutende Parallelen: Maria Callas hat in einem Interview ihrem Vornamen das ganz Private zugeordnet, ihrem Nachnamen die in der Öffentlichkeit stehende Künstlerin. Doch hier bricht Privates und Öffentliches nicht auseinander, es wird vielmehr höchst kreativ miteinander verbunden. Nur wenige haben gewusst, welches künstlerische Talent sich hinter dem renommierten Pastoraltheologen Fuchs verbirgt. Schaut man sich bewundernd die kleinen Skizzen an, die – geboren aus der Langeweile vieler Sitzungen – so ganz nebenbei entstanden sind, so beeindrucken das „kreative Kunterbunt" (11) und die Formenvielfalt. Sichtlich machte es dem Jubilar Freude, „derart Figuren und Gestalten erschaffen zu dürfen". (19) Glänzend ausgedrückt: „Der Kugelschreiber hört auf, ein Folterwerkzeug der Belanglosigkeit zu sein, und wird zum Szepter des freien Künstlers." (28) Bezeichnend die Skizze der scharfkantigen Ecke, die „vom subversiv Verschlungenen konterkariert" wird. (57) Unter dem Titel „Karneval der Konferenzen" (17) war in Lichtenfels, dem Wohnort des Jubilars, eine beeindruckende Ausstellung seiner „Vignetten" zu sehen. (Internetadresse: 216). Die Beiträge des Bändchens, das überdies auch recht preiswert ist, bilden in der Tat einen bunten Strauß. Sie sind individuell und originell. Sie eröffnen vielfältige Dimensionen, vom Literarischen bis zum Politischen. Manchmal fragt man sich, ob des Guten nicht Zuviel getan wird, wenn den Vignetten, die so ganz am Rande des Arbeitsalltags entstanden sind, die Last großer Bedeutsamkeit aufgebürdet wird, sei es, dass von „Überlebensdesign" die Rede ist (48), sei es, dass der diagnostizierte „Move Talk" als „anarchistisch-konstruktiver Beitrag zum guten Management von Macht" gewertet wird. Der Charme der Skizzen liegt doch gerade in ihrer spielerischen Entstehung, die mitnichten mit Bedeutsamkeitsansprüchen verknüpft wird. Joachim Kügler hat schon Recht, wenn er nachdrücklich darauf aufmerksam macht, dass Gottes Geist oft dort wirkt, wo es am wenigsten zu vermuten ist. (vgl. 29)

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Gärtner, Eva-Maria: Heilig-Land-Pilgerinnen des lateinischen Westens im 4. Jahrhundert. Eine prosopographische Studie zu Ihren Biographien, Intinerarien und Motiven (Jerusalemer Theologisches 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.

Als im 4. Jahrhundert unter Kaiser Konstantin das Christentum zur religio licita erklärt wurde und den Christen eine größere Freiheit zukam, setzte vermehrt ein Interesse am Hl. Land ein und beflügelte den Wunsch, die Hl. Stätten der Bibel selbst aufzusuchen. Erstaunlich ist, dass sich unter den Pilgern dieser ersten Zeit auch eine Reihe von vornehmen Frauen findet, die sich mit ihrem Gefolge auf Pilgerschaft begaben. Diesen pilgernden Frauen des lateinischen Westens des Reiches, ihrer Herkunft und sozialen Stellung, den Stationen ihrer Pilgerreise und vor allem den Motiven für die Pilgerschaft geht die vorliegende Studie nach, die 2017 von der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt als Dissertation angenommen wurde.

Die Verfasserin setzt ein bei Mitgliedern des Kaiserhauses, zuerst bei Eutropia, der Schwiegermutter Kaiser Konstantins, und entfaltet anhand der zur Verfügung stehenden Quellen das Schema, das sie bei allen weiteren Pilgerinnen anwendet: Am Anfang steht die Frage, was den Quellen über die betreffende Person und über ihre Pilgerreise und deren Stationen zu entnehmen ist. Anschließend wird nach den Motiven für die Pilgerreise gefragt und schließlich noch kurz das Leben danach berichtet. Ein Resümee beschließt jede der insgesamt neun Personsbeschreibungen.

Einen zentralen Platz unter den Pilgerinnen nimmt Kaiserin Helena ein; über ihr Leben und die familiären Schicksalsschläge, die neben ihrer persönlichen Frömmigkeit das Motiv für ihre Pilgerreise ausmachen, berichtet vor allem Eusebius. Darüber hinaus hat ihre Reise aufgrund ihrer sozialen Stellung auch eine eminent politische Bedeutung, die sich u. a. in der Errichtung von Sakralbauten sowie in diversen sozialen Aktionen ausdrückt.

Ähnliches kann auch von den anderen Frauen gesagt werden: Schicksalsschläge, Tod des Ehepartners, Flucht vor gesellschaftlichen Verpflichtungen sowie die Hinwendung zu einer asketischen Lebensform gehören neben dem Interesse an den Stätten der Bibel zu den wichtigsten Motiven für die Pilgerreise. Großen Einfluss übte auch die Bekanntschaft mit bedeutenden Persönlichkeiten des kirchlichen Lebens aus; besonders zu nennen sind Palladius von Helenopolis, Rufinus von Aquileia, Paulinus von Nola sowie vor allem der Kirchenvater Hieronymus, zu dessen Kreis besonders Paula und ihre Tochter Julia Eustochium gehörten. Schließlich ist noch auf die Wüstenmönche Ägyptens hinzuweisen, die oftmals wegen ihrer Spiritualität aufgesucht wurden.

Hervorzuheben ist auch Egeria, eine wahrscheinlich zum Umkreis des theodosianischen Hofes gehörende Frau, denn sie verfasste erstmals einen, allerdings nicht vollständig erhaltenen Bericht über ihre Reise, der später andere Frauen aus demselben Umfeld, wie z. B. Poimenia und Silvia, zur Pilgereise motivierte. Nachahmung wird somit zu einem weiteren Motiv für die Reise, welches durch die Verbindung der Frauen untereinander noch verstärkt wurde.

Die abschließende Zusammenfassung, die auch tabellarisch gestaltet ist, wiederholt nochmals die Ergebnisse der einzelnen Biografien, die sich aufgrund des begrenzten Zeitraums und des Netzwerks der Frauen oftmals überschneiden.

Linz *Franz Hubmann*

◆ Hellinghausen, Georges: Kleine Diözesangeschichte 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.

Ein kleines Land, mitten in Europa gelegen, etwas größer als das Saarland, etwas kleiner als Vorarlberg, aber knapp die Hälfte mehr bzw. mehr als doppelt so viele Einwohner, weitgehend unbekannt, sieht man von der gleichnamigen Hauptstadt als Sitz verschiedener EU-Institutionen, seinen früheren Premierministern und späteren EU-Kommissionspräsidenten und dem ebenso medienpräsenten aktuellen Außenminister ab …, aber sonst? Georges Hellinghausen, u. a. Prof. für Kirchengeschichte am Priesterseminar, Dompropst, Bischofsvikar (um nur diese zu nennen) und profilierter Kenner seiner Heimat, zeichnet daher zunächst in groben Zügen das Werden des Landes nach, sozusagen vom großen Her-

zogtum Luxemburg, dessen Herrscherhaus im Spätmittelalter einige nicht unbedeutende röm.-dt. Kaiser und Könige stellte (Heinrich VII., Karl IV., Sigismund), über Zeiten der Fremdherrschaft zum Wiedererstehen als kleines Großherzogtum Luxemburg (knapp 1/3 der Fläche seiner größten Ausdehnung). Das Suchen, Finden und Behaupten luxemburgischer Eigenart gegen Fremdbestimmung und Einfluss von französischer, belgischer, niederländisch(-spanisch)er oder deutscher Seite führte trotz aller Widerstände nicht nur zur staatlichen (im Zuge der belgischen Revolution 1839, bis 1870 in Personalunion durch den König der Niederlande als Großherzog regiert), sondern auch zur kirchlichen Selbstständigkeit durch die Errichtung zunächst eines Apostolischen Vikariates (1840) und schließlich des Bistums Luxemburg (in den Grenzen des Staatsterritoriums), dessen 150. Wiederkehr des Gründungstages äußeren Anlass dieser „kleinen Diözesangeschichte" bot. Äußere Gegebenheiten, wie etwa die Situationen in und nach den beiden Weltkriegen, bargen immer auch Gefährdungspotenziale von unterschiedlichen Seiten mit jeweils eigenen Interessen für beide Selbstständigkeiten. Der Verfasser stellt ebenso das Verhältnis zwischen Kirche und Staat, das von scharfer Gegnerschaft über engste Zusammenarbeit bis hin zur „Trennung von Staat und Kirche" (2015) reicht, womit man sich, allerdings einvernehmlich, den Verhältnissen im westlichen Nachbarland annähert, wie auch das innerkirchliche Leben dar, das manche Parallelen zum östlichen Nachbarn aufweist, auch im Niedergang des kirchlichen Lebens oder anders ausgedrückt, der größer werdenden Differenz zwischen aktiver Teilnahme am kirchlichen Leben und passiver Mitgliedschaft im „Verein". Äußere Höhepunkte der Bistumsgeschichte waren die Erhebung Luxemburgs zum Erzbistum (1988) und die ihres aktuellen Oberhirten Jean-Claude Hollerich zum Kardinal (5.10.2019). Obwohl die Bistumsgeschichte also quasi bis zum Vorabend ihrer Drucklegung fortgeführt wird, werden aktuell bewegende Themen wie sexueller Missbrauch oder die Rolle der Frau in der Kirche zumindest im Buch nicht thematisiert. Im Kapitel „Der Klerus, Spiegelbild der Kirche" (112–118) geht es um die Leistung einiger herausragender Priesterpersönlichkeiten, um die frühere gesellschaftliche Stellung des Priesters und deren Demontage, den kontinuierlichen Rückgang der Berufungszahlen, alles auch hier bekannte Phänomene. Im Kapitel „Laien als Mitgestalter von Kirche" (118–121!) werden Frauen nur unter dem „Oberbegriff" Laien summiert, sei es als Ordensfrauen (deren Zahlen ebenfalls zurückgehen), sei es als kirchliche Mitarbeiterinnen (auch in der Pastoral) oder als ehrenamtlich Tätige, hier zugleich den einzigen Bereich mit Wachstumspotenzial darstellend. – Der Autor hat nicht nur seinen „schon immer" gehegten Wunsch erfüllt, eine Diözesangeschichte zu schreiben, immerhin „detailreich und konzentriert, mit hauptsächlichen und repräsentativen Ausführungen", sondern auch die von ihm konstatierte „Marktlücke" geschlossen (7), die aber vielleicht auch nur von Luxemburgern empfunden wurde. Gleichwohl ist es ihm gelungen, sein Land mit seiner Geschichte und seinen Menschen insbesondere der letzten zwei Jahrhunderte auch den Nachbarn hüben wie drüben näherzubringen.

Bonn *Norbert M. Borengässer*

LITURGIE

◆ Franz, Ansgar / Kurzke, Hermann / Schäfer, Christiane (Hg.): Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur. Mit besonderer Berücksichtigung ausgewählter Lieder des Erzbistums Köln. Katholisches Bibelwerk Verlag, Stuttgart 2017. (1314) Geb. Euro 78,00 (D) / Euro 80,20 (A) / CHF 79,52. ISBN 978-3-460-42900-0.

Man muss den Band erst einmal in die Hand nehmen: Es ist ein kleines Kunststück, 1300 Seiten in diesem Formal auf ein Gewicht von nur 1500 Gramm zu begrenzen! Ungleich gewichtiger ist jedoch sein Inhalt, nämlich eines mustergültig zusammengestellten Kommentars zu den Liedern des Gotteslobs. Wenn es dem Konzil von Trient darauf ankam, in Ergänzung zum Wort Gottes, das in der Heiligen Schrift verkörpert ist, auch die Tradition als Quelle des gläubigen Bewusstseins wertzuschätzen, dann hatten nicht einmal die Väter des Konzils von Trient einen Begriff davon, was Tradition genau besagt. Man muss sich jedoch nur einmal das großartige, über die Jahrhunderte immer weiter gewachsene und sich verändernde Liedgut vor Augen führen, um einen Begriff von der theologischen Valenz dieses Traditionsguts zu haben. Bereits ein Blick in die Zusammenstellung

der Gesangbücher und Quellenwerke im Anhang (1239–1286) vermittelt eine Vorahnung von der theologischen Valenz dieses Liedguts im deutschen Sprachraum. Nur wenige Systematiker der Theologie haben das von Prosper von Aquitanien im 5. Jahrhundert aufgestellte Prinzip „lex orandi, lex credendi" in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen gestellt. Eine rühmliche Ausnahme ist der vor wenigen Jahren verstorbene Alex Stock, der die ästhetische Zugangsweise zum theologischen Denken mit Erfolg zu rehabilitieren suchte. Auch formal sucht der vorliegende Band den Gesetzen der Ästhetik Rechnung zu tragen: ein musizierender Engel auf dem Cover lädt ein, den Buchdeckel zu öffnen, zwei Lesebändchen sind beim Nachschlagen hilfreich, der Schrifttyp ist sehr lesefreundlich, der Zweifarbendruck ansprechend. Wie die Herausgeber im Nachwort mit Recht vermerken, hat es ein vergleichbares Kommentarwerk für das Gotteslob bisher nie gegeben. Es stellt ein gewaltiges, äußerst arbeitsintensives Projekt dar, das in einem Zeitraum von etwa 12 Jahren entstanden ist. Das Gesangbucharchiv der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz war für begleitende Forschungsarbeiten eine ausgezeichnete Ressource. Die Besprechung der Lieder folgt einem klaren Schema: Das Lied in der Fassung des Gotteslobs, gegebenenfalls weitere (auch ältere) Versionen, theologische Besprechung mit besonderer Berücksichtigung der Wirkungsgeschichte und des gesellschaftlichen und geschichtlichen Hintergrunds, Literaturangaben. Führen wir uns ein Beispiel vor Augen: Das bekannte Adventslied „Tauet Himmel" spiegelt in seinen unterschiedlichen Fassungen ein ganzes Panorama der Frömmigkeitsgeschichte von der Barockfrömmigkeit, der Aufklärung, der Restauration (mit einem besonders sympathischen Vertreter in der Gestalt von Heinrich Bone) bis in die Gegenwart hinein. Die bunte Vielfalt straft das Klischee eines uniformierten Katholizismus Lügen und steht für eine starke Betonung der Regionalität (1063–1070). Besonders interessant ist die theologische Analyse des Liedes „O Haupt voll Blut und Wunden", die hinter der barocken Formensprache die tief im Mittelalter verankerte Spiritualität herausarbeitet. Besonders erfreulich ist der kritische theologische Blick, den auch eine scheinbare Vertrautheit mit einem traditionellen Lied nicht trüben kann. So wird zu „Maria, Maienkönigin" gesagt: „Die *Maienkönigin* ist eine Königin der Gegenaufklärung des 19. Jahrhunderts, ein ideologisches Konstrukt von 1844, eine Maria ohne Christus, ohne Vater, Sohn und Heiligen Geist. Der farbige Nebel, den sie verbreitet, ist überall einsetzbar, wo man Nebel braucht – im Interesse von Majestäten und Autoritäten, im Interesse von Desinformation und Aufklärungsverhinderung, im Interesse von Fortschrittsverweigerung zugunsten nostalgisch aufgeladener Vergangenheitsbeschwörung. […] Sie reicht nicht einmal heran an ihre römische Urahne, die Göttin Flora. Sie ist keine sinnenfrohe Naturgottheit, sondern nur ein dürftiges Projekt der Gegenmoderne." (750) Eine erfrischend klare Sprache, die sich nicht vor einer römischen Zensur fürchtet, die solche Worte wohl nicht einmal mehr als „geeignet, fromme Ohren zu verletzen" qualifizieren würde, sondern geneigt wäre, noch tiefer in die Kiste der Strafsanktionen zu greifen! Die Lektüre der Kommentare macht deutlich, wie sich „ein faszinierendes Panorama der Geschichte des Glaubens und der Frömmigkeit" (1311) ausbreitet. Eine eigene Dimension, die in der Wirkungsgeschichte der besprochenen Lieder immer wieder zur Sprache kommt, ist die Ökumene. Gerade in der Aneignung „fremden" Liedguts ist zu beobachten, dass die Praxis der Frömmigkeit der lehramtlichen Entwicklung weit voraus ist. Es wäre ein spannendes Feld für die Forschung, dieser Frage nachzugehen. Falls es an die Herausgeber/innen dieses gewaltigen Opus überhaupt einen offenen Wunsch gäbe, dann diesen: eine Vernetzung mit dem World Wide Web herzustellen, wo enorme Ressourcen der besprochenen Lieder sowohl in Solo-Interpretationen als auch im Volksgesang zu finden sind. Doch damit eröffnet sich ein weites Feld, das zudem dauernd neu bestellt wird. Außerdem ist es den Lesern/Leserinnen zuzumuten, selbst Recherchen anzustellen. Fazit: Man wünscht sich diesen außergewöhnlichen Band in möglichst viele Hände, nicht nur in den verhältnismäßig kleinen Kreis der liturgischen Profis. Die Auseinandersetzung mit Texten und Melodien der behandelten 300 Lieder, können entscheidend dazu beitragen, den Gesang im Gottesdienst neu wertzuschätzen. Noch ein kleiner, persönlicher Nachtrag: im Ranking der von mir in den letzten Jahren besprochenen Bücher, steht diese Publikation ganz oben! Ich wünsche sie allen in die Hand, die daran interessiert sind, den Gesang im Gottesdienst theologisch zu reflektieren.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Feulner, Hans-Jürgen / Seper, Daniel (Hg.): 50 Jahre Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Universität Wien. Rückblicke – Einblicke – Ausblicke (Österreichische Studien zur Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie 12). Lit Verlag, Münster 2020. (391) Pb. Euro 39,90 (D) / Euro 39,90 (A) / CHF 53,90. ISBN 978-3-643-50999-4.

Der Sammelband, herausgegeben von Hans-Jürgen Feulner und Daniel Seper, erschien zum 50-jährigen Bestehen des liturgiewissenschaftlichen Lehrstuhls an der Universität Wien. Grob umrissen kann das Werk in zwei Teile gegliedert werden; einesteils eine thematisch-wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Schwerpunkten des Lehrstuhls in den fünf vergangenen Dekaden (87–357), andernteils als Dokumentation der bisherigen wissenschaftlichen Qualifikationsarbeiten, die am Lehrstuhl betreut wurden, und der Jubiläumstagung selbst (359–390). Der thematische Teil wurde überaus durchdacht wiederum in drei Bereiche untergliedert: Rückblicke (85–130), Einblicke (131–232) und Ausblicke (233–357). Dabei ist erfreulicherweise zu erwähnen, dass die jeweiligen Teile paritätisch zwischen profilierten Fachvertretern und „Nachwuchswissenschaftlern" aufgeteilt wurden. Dem thematischen Block ist eine Einleitung (15–84) vorgelagert, in welcher Kurt Kardinal Koch zur Bedeutung der Liturgiewissenschaft für die Ökumene referiert (25–44) und der derzeitige Ordinarius Hans-Jürgen Feulner das Selbstverständnis der Wiener Liturgiewissenschaft skizziert. Feulner unternimmt es aber auch, dass er seinen Beitrag parallel zum Sammelband in zwei Bereiche aufteilt, die einerseits thematisch, andererseits dokumentarisch angelegt sind. Somit spiegelt dieser Artikel (45–84) in nuce das Anliegen des gesamten Werkes wider. Rudolf Pacik gewährt in seinem persönlich gehaltenen Beitrag Einblicke in das Leben und Wirken des ersten Lehrstuhlinhabers, Johannes H. Emminghaus (88–104). Ähnlich richtet auch Harald Buchinger seinen Part (105–117) über Hansjörg Auf der Maur (Professor in Wien von 1985 bis 1999) aus, legt aber noch einen besonderen Schwerpunkt auf das Wissenschaftsverständnis von Auf der Maur. In ökumenischer Weise die Zusammenarbeit mit der evangelischen Schwesterfakultät würdigend, skizziert Dorothea Haspelmath-Finatti (119–130) den Zugang zur Liturgik von Hans-Christoph Schmidt-Lauber. Er war Professor für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät. Im Teil „Einblicke" wird anhand ausgewählter Themen das kirchliche und theologische Verständnis von Liturgiewissenschaft dargelegt: Maximilian Heim setzt sich mit der monastischen Maxime auseinander, dass dem Gottesdienst nichts vorzuziehen sei (133–141). Marianne Schlosser reflektiert den inneren Zusammenhand von Liturgie und Kontemplation aus der Perspektive der spirituellen Theologie (143–157). Daniel Seper geht in seinem Beitrag (159–179) der konkreten Umsetzung und der daraus sich ergebenden notwendigen Interdisziplinarität des auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil propagierten Diktums, die Liturgiewissenschaft sei zu den Hauptfächern zu rechnen (vgl. SC 16), nach. Die Stärken und Grenzen der Vergleichenden Liturgiewissenschaft, als eine der Forschungsmethoden, der sich der Lehrstuhl in Wien seit seinem Bestehen besonders verpflichtet weiß, analysiert Predrag Bukovec in seiner Auseinandersetzung (181–232). Den Themenblock „Ausblicke" bestreiten im Sinne des intergenerationellen Austausches zwei ehemalige und zwei momentane Assistenten des Lehrstuhls. Die Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft und die damit verbundenen zukünftigen Herausforderungen reflektiert Andreas Redtenbacher (235–261) anhand verschiedener Wegmarker des Faches. Ewald Volgger (263–310) geht mithilfe der „Altarweihe" im Linzer Mariendom der Frage nach, ob sich das liturgiewissenschaftliche Verständnis im Bereich des Kirchenraumes nicht neu auszurichten habe und die am Zweiten Vatikanischen Konzil festgelegten Paradigmata noch ausstehend in der konkreten Feiergestalt zu integrieren sei. Maria Fallmann-Kerrutt (311–324) und Elias Haslwanter (325–357) geben Einblick in ihre jeweiligen Forschungsprojekte. Fallmann-Kerrutt beschäftigt sich mit der Trauungsliturgie in den unterschiedlichen christlichen Traditionen. Haslwanter beleuchtet das Desiderat der „westlichen Orthodoxie".

Die akribisch recherchierte Liste aller Diplomarbeiten (361–374), Dissertationen (375–383) und der einen Habilitation (384), welche am Lehrstuhl betreut wurden, verdeutlicht exemplarisch die Früchte von 50 Jahre Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie

an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Die abschließende Fotodokumentation inklusive des Tagungsprogramms (385–390) unterstreicht die Rückbindung des Sammelbandes an die Jubiläumsfeierlichkeit, wobei anzufragen ist, ob eine Fotodokumentation nicht nur den ersten Halbtag, sondern die gesamte Feierlichkeit abdecken sollte. An dieser Stelle ist auch anzumerken, dass die Druckqualität der insgesamt zwölf Farbbilder ausbaufähig wäre.

Der Sammelband stellt eine sehr ausgewogene Mischung aus Dokumentation der Tätigkeiten des Lehrstuhls in den vergangenen 50 Jahren und der thematischen Auseinandersetzung mit den den Lehrstuhl betreffenden Forschungsfeldern dar. Darüber hinaus verdeutlicht der Dreischritt Rückblicke – Einblicke – Ausblicke, dass sich das Fach Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie (und somit auch der Wiener Lehrstuhl) in einem dynamischen Prozess befindet. Dies wird auch durch die paritätische Aufteilung der einzelnen Beiträge hervorgehoben. Abschließend erscheint es erwähnenswert, dass für eine liturgiewissenschaftliche Publikation ein „relativ" hoher Frauenanteil (zehn Autoren und drei Autorinnen) erreicht wurde.

Linz *Florian Wegscheider*

◆ 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.

Während ich an einem Forschungsprojekt zur Liturgie in meiner Ordensgemeinschaft arbeite und den Bericht eines jungen Musikers lese, der an seinen Heimatpfarrer in Troppau/heute Opava aus Wien 1896 schreibt, er habe im Schottenstift ein Lied gehört, das ihn zutiefst berührt und bewegt habe, und meine Gedanken dabei erinnernd an die Ausführungen von Romano Guardini gehen, der über sein Erleben der Komplet auf Burg Rothenfels berichtet, kommt mir das Buch *Wirkungsästhetik der Liturgie. Transdisziplinäre Perspektiven* in die Hand. Mit viel Interesse und mit wachsender Zustimmung habe ich die einzelnen Beiträge der *Studien zur Pastoralliturgie 44* gelesen und bedacht. Nach der Lektüre des Beitrags von Melanie Wald-Fuhrmann zu den *Positiven Effekten gemeinschaftlichen Singens* treffe ich bei den spärlich gewordenen Spaziergängen in Corona-Zeiten eine Dame, die mir bekundet, sie brauche jetzt wieder die versammelte Gemeinschaft, in der sie singen könne und in der sie sich eingebettet erfahren kann. Im Übrigen hätte sie durch den Entzug auch deutlich gemerkt, wie wichtig für sie der Kirchenraum sei, da sie dort ein ganz anderes Erleben habe als zuhause in ihren vier Wänden. Diese drei Beispiele – im Sinne der in der Publikation erörterten Fragestellungen – mögen genügen, um deutlich zu machen, dass Liturgie mit ihren Zeichensystemen und symbolbeladenen Vollzügen von der vielfältigen ästhetischen Wirkung lebt, die wissenschaftlich erkundet und dargestellt werden kann. Diesem Ziel haben sich die Herausgeber Melanie Wald-Fuhrmann, Klaus Peter Dannecker und Sven Boenneke in ihrem transdisziplinären Ansatz auf internationaler Basis verschrieben, um Liturgie als Gefüge „von sinnlichen Eindrücken, die sich zu einer multisensorischen Wahrnehmung verbinden, die beeindrucken, berühren, faszinieren, aber auch befremden, abstoßen oder irritieren können," (7) analytisch mit den Methoden unterschiedlicher wissenschaftlicher Disziplinen zu reflektieren und zu besprechen. Die durch die participatio actuosa der Gemeinde als ganzer zugewachsene Aufgabe des Gestaltens, das zugleich ihr Erleben ist, ist geprägt vom individuellen und zugleich gemeinsamen Rezeptionsverhalten, das durch die Ansätze der Wahrnehmungsforschung erkundet werden kann. Daher stimme ich den Herausgebern zu, wenn sie im Vorwort meinen, „dass die Frage nach der Rolle der Sinnlichkeit und Leiblichkeit der Gottesdienstteilnehmenden für ihr Erleben im Gottesdienst ebenso verfolgenswert ist wie diejenige nach dem Status, den man den Künsten und ästhetischen Ausdruckformen im Gottesdienst beimisst, oder diejenige nach der Haltung, die man gegenüber der im Grunde manipulativen Absicht liturgischer Performanz unter den soziokulturellen Bedingungen westlicher Moderne einnimmt". (13) Es geht um die Erkundung rationalen und emotionalen Erlebens und Erfahrens in und der Liturgie, um – im utilitaristischen Sinne – eine Optimierung oder gegebenenfalls Bestätigung der konkreten Liturgiegestalt mit ihrem Gehalt im Blick zu haben. Verantwortliche in der Ausbildung von Handelnden in der Liturgie (Priester,

Diakone, liturgische Dienste unterschiedlicher Art, Gemeinde), aber auch für besondere liturgische Feiern im Klein- und Großformat, in erfreulichen und weniger erfreulichen Situationen wie Großschadensereignissen, physisch oder digital, wissen um die Bedeutung der empirisch erkundbaren und zu untersuchenden Stimuli der Liturgie und zugleich um die Wirksamkeit des Gestalteten für Menschen unterschiedlicher Art. Umso wichtiger ist ein wissenschaftlicher Ansatz, der durch die Möglichkeiten des inter- und transdisziplinären Arbeitens diesen Fragen nachgeht, um im Sinne der verantwortlich Handelnden und den Instruierenden zu erkennen und zu vertiefen, was Liturgie als Zeichensystem zu leisten vermag. Schließlich, das sei mir zugestanden zu unterstreichen, ist dabei der mystagogische Aspekt von zielführender Bedeutung, der über die empirisch-sinnliche Wahrnehmung hinaus den theologischen Aspekt *per visibilia ad invisibilia* unterstreicht. So schwierig es auch sein mag, das Erleben und Erfahren und nicht zuletzt die Ebene der persönlichen Gottesbegegnung in der Liturgie als personaldialogisches Ereignis der Gottesbeziehung zu erkunden, umso wertvoller sind alle Ansätze, um dem nachzugehen, um dem möglichst zu entsprechen, was Liturgie sein will und sein kann.

Nun hat der Rezensent zugegebenermaßen die Schwierigkeit, die sich bei allen Sammelbänden von Qualität stellt: Elf Beiträge substanziellen Inhalts zu würdigen, kann hier nicht geleistet werden. Daher beschränke ich mich darauf, auf die Publikation aufmerksam zu machen und die einzelnen Aufsätze, wie oben bereits deutlich geworden ist, summarisch zu würdigen. Ich bin überzeugt, dass dieser Ansatz liturgiewissenschaftlichen Arbeitens nicht nur von Nutzen im praktischen Sinne ist, vielmehr auch der mystagogischen Dimension der Liturgie mit allen ihren Wirkweisen und in ihrer Erfahrbarkeit im Sinne des Handelns Christi erschließen helfen kann, wenn dabei Bedingungen und Möglichkeiten ebenso besprochen und kritisch erläutert werden wie die Aufgabe der künstlerischen Dimension mit ihrem ästhetischen Überschuss (Giorgio Bonaccorso). Hervorstreichen im Sinne des Interdisziplinären will ich auch die emotionspsychologischen Gesichtspunkte (Bernhard Grom) und die existenziellen Fragehorizonte, was Liturgie zu leisten vermag, um der Hoffnung je neu ihre Kraft zu geben (Josef Wohlmuth), um dann erkundend zu beschreiben, wie dies konkret für die rituelle Erfahrung umgesetzt und vorgegeben wird im Sinne der Beiträge zur Osternacht (Paolo Tomatis) oder zur Allgemeinen Einführung in das Römische Messbuch (Melanie Wald-Fuhrmann). Die Lektüre des Buches ist empfehlenswert, die transdisziplinären Aspekte befruchtend für diesen Bereich der Liturgiewissenschaft, den weiter zu verfolgen lohnenswert sein wird.

Linz *Ewald Volgger OT*

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.

Das Buch habe ich in die Hand genommen, als viel des bisherigen Lebens einer Pfarre oder Gemeinde wegen Covid 19 stillgelegt wurde. Welche Bedeutung hat die Pfarre, das kirchliche Leben, wenn das Übliche nicht mehr weitergeführt werden kann? Welchen Einfluss nimmt eine Krise auf die Entwicklung der Zukunft der Pfarre? Wie werden in der Krise die Gläubigen in der Entwicklung von Pfarre beteiligt?

Die Autor*innen gestehen ein, die Zukunft nicht gefunden zu haben, aber: „Die Evaluation ermöglicht den intensiven und spannungsreichen Einstieg in die hochkomplexe Wirklichkeit lokaler Kirchenentwicklung." (391) Die aktuellen gesellschaftlichen Ereignisse zeigen aber auch, dass der Weg zur Zukunft der Pfarre vielleicht auch nicht klar ist. Trotzdem zeigen die „Wegmarken auf der Suche nach einer Pfarrei der Zukunft (371 ff.) auf, welche Aspekte nicht übersehen werden dürfen: ein Identitätsprofil, das inkludiert statt exkludiert; die Entwicklung durch partizipative Prozesse; keine Entwicklung ohne Professionalität; der Wert ökumenischer Zusammenarbeit; die Innovation in der Pfarre bzw. der Pfarre; und schließlich die Wegmarke, dass jede Pfarrentwicklung auch als Diözesanentwicklung zu sehen ist. Diese sechs Wegmarken werden als Lernertrag aus den Voten der Pfarren und deren wertschätzenden Auseinandersetzung dazu herausgefiltert.

Das Herzstück bildet dabei die Evaluation der Voten des Pfarreientwicklungsprozesses der

42 Pfarren der Diözese Essen durch Björn Szymanowski. Als Leser erhält man Einblick in das Denken und die (beabsichtigte) Praxis der Pfarren und einen indirekten Einblick in das Zukunftsbild der Diözese Essen. Der Bewusstseinsstand der Pfarren zu verschiedenen Themen wird sichtbar. Es wird allerdings nicht genauer untersucht, aus welchen Leuten sich die Gremien zusammensetzen, welche die Voten verabschiedet haben. Trotzdem erhält die Freiwilligenarbeit und die ehrenamtliche Tätigkeit ihre Würdigung.

Es werden vom Autor nicht Kategorien des Urteilens hineingetragen, sondern Kategorien der Darstellung aus dem umfangreichen Material der Voten gewonnen. Durch die Darstellung werden die Bemühungen der Entwicklungsprozesse gewürdigt. Durch die Selbstbestimmung, die den Pfarren in den Entwicklungsprozessen durch die diözesanen Leitlinien ermöglicht wurde, ist Motivation gestärkt worden. Auch wenn die finanzielle Gebarung für die Zukunft ein Grund für die Entwicklung der Voten waren, wird nicht ersichtlich, ob sie für die pastorale Schwerpunktsetzung eine Rolle spielen. Die Voten zeigen Aspekte für Kirchenentwicklung auf, in Bezug auf das Handeln stehen die Entwicklungsprozesse offensichtlich am Beginn. Interessant ist das Herausschälen des Gemeindeverständnisses in den Voten je nach Pfarrorientierung oder Gemeindeorientierung, weil daraus unterschiedliche Entwicklungsbereitschaft in den Pfarren abgelesen werden kann. „Die grundlegende Entwicklungsrichtung territorialer Strukturen hin zu immer größeren pastoralen Räumen wird aber in den Voten insgesamt nur am Rande behandelt." (190)

Einen wertschätzenden Ring um die Darstellung der Inhalte der Voten bilden die Beiträge von Autoren und einer Autorin (Birgit Hoyer) unter verschiedenen Perspektiven. Würdigung und Fragestellungen werden also von außen herangetragen, aus der theologischen, zeitgeschichtlichen, beteiligungsorientierten und umsetzungsorientierten Perspektive. Die verschiedenen Perspektiven zeigen einerseits Grenzen auf, z. B. die kirchenrechtliche bezüglich Partizipation, andererseits lassen sie Dimensionen aufscheinen, die zum Handeln motivieren, z. B. Impulse aus dem Community Organizing.

Wenn sich andere Diözesen auf ähnliche Prozesse einlassen, können sie entdecken, worauf sie achten müssen. Offensichtlich ist es für die Entwicklung der Pastoral in den Pfarren und mit den Pfarren entscheidend, sie zu beteiligen, auch wenn man sich wünscht, dass sich innovative Vorhaben schneller institutionalisieren. Die Krise rund um die Vorgänge von Covid 19 zeigt auf, dass es eine Chance ist, gut zu hören und zu beteiligen, bevor man neue Schritte setzt.

Salzburg *Sebastian Schneider*

PHILOSOPHIE

◆ 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.

Sowohl zur historischen Rolle wie zur normativen Geltung der Menschenrechte hat Hans Joas in den vergangenen Jahren höchst spannende Beiträge vorgelegt. Für den Sozialphilosophen Joas gehört die Entstehung der Menschenrechte in den Rahmen der Entstehung der Werte. Wie entstehen Werte und Wertbindungen? Joas Antwort auf diese Frage lautet seit vielen Jahren: in Erfahrungen der Selbstbildung und Selbsttranszendenz. In seinem Buch „Die Entstehung der Werte" (1999) hatte er erläutert, dass viele hermeneutische Anstrengungen nötig seien, um umstrittene Begriffe wie den des Wertes im gegenwärtigen soziologischen und philosophischen Diskurs zu rehabilitieren. Er verweist sowohl auf das Phänomen des Wertewandels wie auf das Aufkommen postmaterialistischer Werte, auf das Gefühl der moralischen Unsicherheit und den relativistischen Einwand wie auf Phänomene subjektiver Wertsicherheit, auf individuelle und sogar kollektive Wertgewissheiten. Allerdings wurde, so beklagt Joas, in der theoretischen Soziologie zuvor entweder kein Begriff von Werten entwickelt oder er wurde nur unzureichend von Präferenzen unterschieden oder sein Zusammenhang mit kulturellen Mustern und Handlungsentscheidungen wurde nicht adäquat erläutert. Joas verfolgte deshalb die Entstehung des Wertbegriffs über das Wirtschaftsleben, die Wirtschaftswissenschaft des 18. Jahrhunderts und die Philosophie des 19. Jahrhunderts und untersuchte im 20. Jahrhundert vor allem William James, Émile Durkheim,

Gottesdienst und aktuelle Lebenswirklichkeit

Jürgen Bärsch / Stefan Kopp / Christian Rentsch (Hg.)
ECCLESIA DE LITURGIA
Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft
Festschrift für Winfried Haunerland

576 S., Hardcover
ISBN 978-3-7917-3250-3
€ (D) 49,95 / € (A) 51,30
auch als eBook

Die wissenschaftliche Arbeit des Liturgiewissenschaftlers Winfried Haunerland ist wesentlich von der gegenseitigen Verwiesenheit von Kirche und Gottesdienst bestimmt: Kirche nimmt in der Liturgie Gestalt an, und die Feier des Gottesdienstes erweist sich als »konkrete Ekklesiologie«. Doch steht der Gottesdienst nicht beziehungslos neben der Lebenswelt der Menschen von heute. Vielmehr wirken zeitgenössische Prägungen, Herausforderungen und Erfahrungen des 21. Jahrhunderts auf die Feier der Liturgie ein, wie umgekehrt das gottesdienstliche Geschehen auf das alltägliche Leben ausstrahlen soll. Die vielfältigen Beziehungen zwischen Liturgie, Kirche und Gesellschaft herauszuarbeiten und theologisch zu vertiefen, ist das Ziel dieses Bandes.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

Georg Simmel, Max Scheler, John Dewey und Charles Taylor.

Werte, so Joas' Fazit, zeichnen sich durch subjektive Evidenz und durch affektive Intensität aus. Indem wir aber unsere Werte und moralischen Gefühle artikulieren, geben wir ihnen auch eine diskussionsfähige Gestalt, wir bemühen uns, sie zu begründen und argumentativ zu verteidigen.

In dem Buch „Die Sakralität der Person" (2011) und dem Essay „Sind die Menschenrechte westlich?" (2015) hat Hans Joas seine Theorie der Werte auf das Konzept der Menschenrechte angewandt. Der Ursprung der Menschenrechte liege, so kann man beide Bücher mit Ludwig Siep zusammenfassen, „in einer Sakralisierung der Person, die in der Achsenzeit des ersten Jahrtausends vor Christus beginnt. Sie ist allen achsenzeitlichen Kulturen gemeinsam und wirkt in ihnen bis heute fort. Das schließt die ostasiatischen Religionen und Kulturen ebenso ein wie die auf die jüdische Bibel aufbauenden (‚abrahamitischen') Religionen und die in Europa mit den Griechen beginnende Philosophie." (Siep, in: Kühnlein/Wils, 96 f.) Für Joas ist die Geschichte der Menschenrechte „eine Geschichte von Fortschritten und Rückschritten, in der emotionale Erfahrungen individueller und kollektiver Natur ebenso wichtig sind wie theoretische Impulse, seien sie religiös-theologisch oder säkular, moralisch oder rechtlich." (ebd.) Unsere kulturellen Traditionen können also den Ursprung der Menschenrechte nicht für sich allein beanspruchen. Zudem habe der „Westen" diese Rechte immer wieder verkannt oder verraten. An der UN Deklaration der Menschenrechte im Jahre 1948, welche die Menschenrechte durch die Menschenwürde untermauert, waren unterschiedliche Kulturen mit unterschiedlichen Begründungsstrategien und religiösen wie säkularen Hintergrundannahmen beteiligt.

Beide Bücher haben viele Debatten ausgelöst. Bernhard Laux hat 2013 bereits den Band „Heiligkeit und Menschenwürde. Hans Joas' neue Genealogie der Menschenrechte im theologischen Gespräch" herausgegeben. Hermann-Josef Große Kracht folgte 2014 mit „Der moderne Glaube an die Menschenwürde. Philosophie, Soziologie und Theologie im Gespräch mit Hans Joas".

Der nun von Kühnlein und Wils vorgelegte Band verbreitert diese Diskussion. Zunächst wird eine Kurzfassung von „Sind die Menschenrechte westlich?" vorgelegt. Sodann kommen namhafte Politikwissenschaftler*innen, Philosophen*innen, Jurist*innen und Theolog*innen zu Wort, die zu den Thesen von Joas Stellung nehmen. Sie stellen dabei den Zusammenhang zu Joas' früheren Arbeiten her und referieren zudem die von den Juristen Horst Dreier und Thomas Gutmann vorgetragene harsche Kritik an Joas. Schließlich repliziert Joas selbst auf diese Stellungnahmen und präzisiert dadurch seine eigenen Auffassungen. Dabei wird deutlich, wie das Thema der Menschenrechte als interdisziplinäre Frage von großer gesamtgesellschaftlicher Bedeutung ist.

Ich konzentriere mich auf zwei Punkte. 1. Wie kommt Joas von den Werten zu den Menschenrechten? 2. Wie ist das Verhältnis der historischen Entstehung und der allgemeinen Geltung, von Kontingenz und normativer Universalität zu denken?

Ad 1: Schon in der „Entstehung der Werte" hatte Joas betont, die Kontingenz der Werte solle nicht als „Plädoyer gegen die Ansprüche einer universalistischen Moral" (257) verstanden werden. Die Menschenrechte nun stellen gewissermaßen die universalisierten Werte dar, aber auch die Universalisierung erfolgt unter kontingenten Umständen. Zu diesen Umständen gehören Negativerfahrungen, die Joas „Gewalterfahrungen" und Christian Hillgruber „Unrechtserfahrungen" (Hillgruber, in: Kühnlein/Wils, 46) nennt.

Ad 2: In Joas' Konzept hängt nicht nur die subjektive Evidenz von Werten, sondern auch ihre affektive Kraft von den Erfahrungen und Narrationen ab. Dort, wo die Erfahrung nicht gemacht wurde und sich die Einzelnen die Narration nicht zu eigen machen, können zwar die Gründe, die zur Generalisierung der Werte als Menschenrechte geführt haben, geteilt werden, es kann jedoch an motivierender Kraft mangeln, sich für diese Werte einzusetzen. Der Sammelband von Kühnlein und Wils zeigt vor allem, dass auch die Grundlegung der Menschenrechte in der Idee der Würde und der Unverletzlichkeit der Person den Streit nicht aufhebt, wo der Kern der Rechte zu sehen ist. Dass es so viele Entstehungshintergründe für die Einsicht in die Geltung der Menschenrechte gibt, führt auch dazu, dass das Verhältnis zwischen negativen und positiven Freiheiten, sozialen Rechten, staatlichen und individuellen Pflichten Gegenstand eines fortzusetzenden Diskurses bleibt.

Linz *Michael Fuchs*

RELIGIONSDIALOG

◆ Henrix, Hans Hermann: Israel trägt die Kirche. Zur Theologie der Beziehung von Kirche und Judentum (Forum Christen und Juden 17). Lit Verlag, Berlin–Münster 2019. (V, 257) Pb. Euro 34,90 (D) / Euro 35,90 (A) / CHF 46,90. ISBN 978-3-643-14248-1.

Der Titel des Buches, der auf die Konzilserklärung „Nostra Aetate" anspielt, deutet bereits an, worum es in diesem Band geht. Der Autor, ein Pionier des christlich-jüdischen Gesprächs im deutschen Sprachraum und langjähriger Teilnehmer in hochrangigen Gesprächskreisen und Kommissionen, legt in den einzelnen Kapiteln dieses Buches die Entstehungs- und Wirkungsgeschichte der Erklärung dar, wie er sie über viele Jahre hinweg im Einzelnen beobachtet und auch mitgestaltet hat. Durch den Rückgriff auf frühere Veröffentlichungen kann man das Buch auch als eine Art Zusammenfassung des Lebenswerkes betrachten.

Das große erste Kapitel mit dem Titel „Die Konzilserklärung ‚Nostra Aetate', ihre Rezeption und Fortschreibung" (7–123) setzt mit einer spannenden Nachzeichnung der Entstehungsgeschichte dieses kürzesten, aber in seiner Auswirkung unübertroffenen Dokuments des II. Vatikanischen Konzils ein. Kein anderes hat die katholische Lehre so sehr verändert wie dieses, denn mit ihm wurde eine fast 2000-jährige „Lehre der Verachtung" ersetzt durch eine positive Besinnung auf das Judentum als die „Wurzel" und den Urgrund der Kirche.

Im Anschluss daran wird die Entfaltung der neuen Lehre und ihre Wirkungsgeschichte dargestellt, zunächst im Bereich von Westeuropa, wobei nicht zuletzt das Eingeständnis des Versagens in der Zeit der Schoah einen wichtigen Platz einnimmt. In Osteuropa blockierte zunächst der Kommunismus die Rezeption, aber nach der Wende 1989 begann man mit der Übersetzung und Verbreitung der Konzilsdokumente. Der Verfasser dokumentiert hier sehr gründlich und informativ diese im Westen wenig bekannten Bemühungen.

Ein weiterer Abschnitt reflektiert den Beitrag der Päpste in der Entwicklung der Lehre des Konzils, wobei fraglos Johannes Paul II. die wichtigste Rolle spielt, sowohl in der Lehre durch die Betonung des „nie gekündigten Alten Bundes" und der außerordentlichen Verbindung von Judentum und Christentum, wie auch durch die bedeutsamen Gesten, wie beispielsweise den ersten Besuch eines Papstes in der Synagoge von Rom (1986). Benedikt XVI. weicht zwar von dieser Linie nicht ab, aber einzelne Ereignisse unter seinem Pontifikat wie die Formulierung der Karfreitagsbitte für den außerordentlichen Ritus (2008) und die Aufhebung der Exkommunikation von vier Weihbischöfen der Piusbruderschaft waren Anlass für Verstimmungen. Von der positiven Fortsetzung der Beziehung zum Judentum unter Papst Franziskus, die sich nicht zuletzt in zahlreichen Gesten ausdrückt, berichtet der Verfasser wieder ausführlich.

Der letzte Abschnitt des ersten Kapitels ist dem außergewöhnlichen Umstand gewidmet, dass seit dem Jahr 2000 gewisse jüdische Kreise in diversen Dokumenten auf die radikale Änderung der kath. Lehre reagieren; den Anfang machte „Dabru Emet", wo in acht kurzen Leitsätzen Gemeinsamkeiten angeführt werden. Dieser Schritt wurde von orthodoxen Kreisen noch scharf kritisiert, aber die im Jahr 2015 veröffentlichte Erklärung „Den Willen unseres Vaters im Himmel tun" bezeugt ein erstes positives Zugehen auf das Christentum und formuliert Punkte einer möglichen Zusammenarbeit. Schließlich haben die Europäische Rabbinerkonferenz, der Rabbinische Rat von Amerika und die Kommission des Oberrabbinats Israels für interreligiöse Angelegenheiten 2017 Papst Franziskus ein gemeinsames Dokument übergeben, welches die Veränderung der kath. Lehre würdigt und Perspektiven für die Zukunft vorgelegt. Diese Entwicklung ist äußerst bedeutsam und weckt große Hoffnungen für eine Vertiefung der Beziehung.

Das zweite Kapitel fragt nach dem „Ort des Jüdischen in der Theologie" (125–174) und behandelt u. a. die Frage, in welcher Weise das Judentum ein Gegenstand der ökumenischen Theologie sein kann und soll, blickt dabei zurück auf negative Beispiele in der Geschichte, festgemacht im Einzelnen an den Schriften Luthers über die Juden, und befasst sich schließlich mit dem Thema der Judenmission, die oft als eine besondere Aufgabe angesehen wurde. Sehr behutsam diskutiert der Verfasser den Weg zur Absage einer organisierten Judenmission hin zu Dialog und Zeugnis.

Das dritte Kapitel befasst sich mit „Theologische(n) Grundthemen" (175–233), wobei im ersten Beitrag die „Menschwerdung des Sohnes Gottes als Judewerdung" ins Auge gefasst wird.

Dieser Blickwinkel entspricht der gegenwärtigen Leben-Jesu Forschung, welche das Jude-Sein Jesu (Third Quest) in den Mittelpunkt rückt. Der zweite Beitrag behandelt die in der christlich-jüdischen Auseinandersetzung von Anfang an sehr umstrittene Frage der Messianität Jesu. Hier geht der Verfasser u. a. ausführlich auf das Phänomen der messianischen Juden ein und fragt nach der theologischen Bedeutung dieser Bewegung. Nicht minder kontrovers ist das Thema des Geistes bzw. des Heiligen Geistes, welches den dritten Beitrag ausmacht, der sehr differenziert die unterschiedliche Redeweise in Christentum und Judentum entfaltet und nach Berührungspunkten fragt.

Das vierte Kapitel ist dem „Ausblick" gewidmet und greift einzelne Bereiche auf, in denen die Erklärung des Konzils heutzutage eine besondere Rolle spielt bzw. spielen sollte, weil in der theologischen Lehre, im Bewusstsein der Gläubigen sowie in Fragen, welche die Politik berühren (Beschneidung, Land Israel u. a.) noch viel zu tun ist.

Zusammenfassend darf man sagen, dass der Band einen hervorragenden Einblick in die Bedeutung von „Nostra Aetate" für die Beziehung zwischen Christentum und Judentum gewährt und zugleich die langjährige Wirksamkeit des Verfassers im christlich-jüdischen Dialog spiegelt. Angesichts heutiger antisemitischer Übergriffe soll dieser Band auch daran erinnern, dass die Kirche erst durch die Schoah zur Abkehr von der „Lehre der Verachtung" und zur Anerkenntnis ihrer jüdischen Wurzeln gefunden hat.

Linz *Franz Hubmann*

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.

Als eine Antwort auf die im gesellschaftlichen Diskurs immer wieder aufflammenden Anfragen an Leistung und Nutzen des konfessionellen Religionsunterrichts versteht sich das Buch „Sternstunden Religionsunterricht. Erzählungen aus dem Schulalltag". Besondere, schöne, geschenkhafte Erfahrungen aus dem Religionsunterricht von Lehrer*innen und Schüler*innen sind darin gesammelt. Das Motiv der ‚Sternstunden' bildet dabei die Leitidee: mit der im Sterntalermärchen beschriebenen Hingabe sowie der Frage nach fruchtbaren Momenten in Bildungsprozessen aus dem Kontext der religionspädagogischen Kairologie von R. Englert.

Die Erfahrungsschilderungen aus dem Religionsunterricht unterschiedlicher Konfessionen (katholisch, evangelisch, orthodox, alevitisch) sind nach Altersgruppe der Schüler*innen in drei Kategorien angeordnet: 1) 6–10-Jährige (14 Texte von 13 Lehrpersonen sowie Beiträge von 9 Schüler*innen); 2) 10–14-Jährige (Schilderungen von 11 Lehrpersonen und von 1 Schüler), 3) 15–19-Jährige (Beiträge von 4 Lehrpersonen sowie 5 retrospektive Texte von 7 ehemaligen Schüler*innen). Die ungleiche Verteilung der konfessionellen Zugehörigkeit der Autor*innen der Beiträge ist Resultat des konkreten Feldzugangs der drei Herausgeberinnen, Religionspädagoginnen unterschiedlicher konfessioneller Provenienz der PH der Diözese Linz. Vermutlich ist dies auch der Grund für die nicht thematisierte unterschiedliche Gewichtung des Verhältnisses der Texte von Lehrer*innen bzw. Schüler*innen in den drei Alterskategorien.

Die ‚Sternstunden-Sammlung' ist als Schmöker-, Anregungs- und Motivationsbuch gestaltet. Die Schilderungen sind im Anschluss an eine deutende Einleitung ohne weitere Kontextualisierungen oder Reflexionen aneinandergereiht. Die Autor*innen der Erzählungen konzipieren diese unterschiedlich und gewähren so einen besonderen, binnenperspektivischen Einblick in Momentaufnahmen des Religionsunterrichts. Auf diese Weise wird deutlich, was den Lehrpersonen sowie den Schüler*innen besonders wertvoll und wichtig an diesem Fach ist. Zur Sprache gebracht wird dabei Verschiedenes: von den Lehrpersonen beispielsweise das Sich-Einlassen der Schüler*innen in eine Thematik und daraus wachsende Lernfortschritte, eigenständige Überlegungen der Schüler*innen, Momente des Empowerments, aber auch authentische Begegnungen in Ohnmachtsmomenten oder die Kraft ritueller Vollzüge. Schüler*innen betonen u. a. die Bedeutung der Beziehung zu den Mitschüler*innen und der Lehrperson, inhaltlich und persönlich weiterführende Auseinandersetzungen, vielfältig kreative Möglichkeiten im Unterricht sowie

Exkursionen und besondere Begegnungen auch außerhalb des Klassenzimmers. Alles aber eben nicht abstrakt – sondern festgemacht an konkreten Momenten.

So bietet das Buch anregende und berührende Erzählungen für alle Leser*innen, Ideen und ‚Reflexionsfolien' für Religionslehrer*innen hinsichtlich des eigenen Unterrichts sowie forscherische Auswertungsmöglichkeiten zum Selbstverständnis der Lehrpersonen, ihrer Sicht von Religionsunterricht bzw. zum Erleben desselben aus der Perspektive von Schüler*innen.

Ästhetisch ist das Buch sehr ansprechend aufgemacht und gestaltet, illustriert offensichtlich mit Zeichnungen von Schüler*innen zum Sterntalermärchen. Leider findet sich kein expliziter Hinweis darauf sowie auf die Künstler*innen.

Insgesamt ist dem schönen Buch zu wünschen, dass es von vielen in die Hand genommen wird – und so seinen Leser*innen auch zu kleinen ‚Sternstunden-Momenten' zu verhelfen vermag.

Wien *Karin Peter*

◆ 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.

Bettina Brandstetter, Theologin, ausgebildete Sonder-Kindergartenpädagogin und jahrelang Lehrerin an der Bildungsanstalt für Elementarpädagogik in Salzburg, legt mit dieser Publikation die überarbeitete Fassung ihrer 2017 an der Universität Salzburg eingereichten theologischen Dissertation „Zwischen Homogenisierung und Pluralisierung. Der Ort der Kindergartenpädagogin in der Heterogenität von Kulturen und Religionen" vor, die von Franz Gmainer-Pranzl betreut worden ist. Die Dissertation kam auf die Shortlist des Dissertationspreises der Universität Salzburg und die Autorin erhielt für sie den Wissenschaftspreis (Kategorie 1: Gesellschaft) der AK Salzburg.

Nach der Einleitung (13–26) sind die weiteren 12 Kapiteln in fünf Abschnitte gegliedert: „I. Theoretische Verortung" (27–73), „II. Empirische Untersuchung" (74–88), „III. Erzählungen aus der Praxis" (89–186), „IV. Der Kindergarten als locus theologicus alienus" (187–214) und „V. Der Kindergarten im Spiegel interkultureller Theologien" (215–261). Das Literaturverzeichnis (262–268) schließt die Arbeit ab.

Ziel der Arbeit ist, am Ort Kindergarten „*gesellschaftliche* Strukturen und Machtverhältnisse und deren Wirkung in diesen [individuellen] Denkweisen und Praktiken offen zu legen, um die Ordnung dieser Diskursivierung anschließend einer *theologischen* Bearbeitung zuzuführen". Lernimpulse sollen sich daraus für „die Theologie und elementare Bildungsräume" (11 f.) ergeben. Brandstetters Forschungsinteresse „gilt der *interkulturellen Querschnittsaufgabe*, die der Kindergarten mit der interkulturellen Theologie teilt". (15) Ihre leitende Frage lautet: „Was geschieht hier eigentlich und was sagt das über unser Denken und Zusammenleben in modernen Gesellschaften aus?" (15) Angesichts der unausweichlichen Heterogenitätserfahrungen muss im Kindergarten professionell gehandelt werden. Um diese komplexe Realität aufzuschließen, bedarf es einer theoretischen Reflexion verbunden mit der „Beobachtung der tatsächlichen Praktiken, denen er Raum gibt" (16). Die Frage ist: „Welche Handlungsstrategie stehen […] im Kindergarten zur Verfügung und welchen Ordnungen unterliegen die Elementarpädagog_innen in ihrem Handlungsfeld?" (16) Die „beiden machtvollen Handlungsstrategien" der „Homogenisierung und Pluralisierung" entsprechen dem gesellschaftlichen Umgang mit Heterogenität (20 f.). Mit einer diskurskritischen Analyse erfolgt eine „*kritische* Beschreibung des Handlungsfeldes Kindergarten, die durch eine *problematisierende* und somit durchaus *irritierende* Logik charakterisiert ist, zudem sie einen landläufig als ›Heile Welt‹ wahrgenommen[en] Ort empfindlich antastet." Brandstetter geht davon aus, dass sich „in den Brüchen und Verschiebungen gängiger Handlungsstrategien und ihrer Interpretation" „*loci theologici*, Fundstellen für interkulturelle Theologien verbergen" können, „weil in ihnen Identitätsverhandlungen geführt werden." (21 f.) Das damit verbundene Ringen von Menschen, „in ihrer Würde gesellschaftlich beachtet zu werden, […] ist für eine vernunftbasierte Rede von Gott, also Theologie, einschlägig, weil es ihr einen Zugang zu kultureller und religiöser Diversität eröffnet". (22) Daher ist die Arbeit konsequenterweise im Fach Theologie interkulturell verortet.

Als Spiegel der Gesellschaft ist der Kindergarten von denselben Diskursen durchzogen. Daher ergibt sich am Ort Kindergarten die Notwendigkeit einer kritischen Diskursanalyse (hier n. S. Jäger) sowie einer postkolonialen Perspektive, an deren diskurskritischen Theorie die Arbeit orientiert ist.

Die Diskurse der Homogenisierungsstrategie (49–56) und der Pluralisierungsstrategie (58–69) werden differenziert beschrieben und auf beider Wechselwirkung verwiesen. Der Fokus liegt letztlich am „Zwischenraum" (Bhabha, auch Dritter Raum genannt), in dem kulturelle und religiöse Identitäten ausgehandelt werden. Nach Brandstetter entsteht dieser zwischen Homogenisierung und Pluralisierung, weil keine der beiden Strategien (Homogenisierung, Pluralisierung) für sich auf Dauer durchsetzbar ist. Sie geraten an ihre Grenzen, ihre binäre Codierung scheitert und verlangt nach etwas Drittem, nach kreativen Lösungen und Alternativen. So stellen sich zwischen beiden – oft überraschend – Gestaltungsräume ein. In diesen Zwischenräumen können „Identitätsdiskurse und Machtverhältnisse" bearbeitet und die „binäre Codierung" überwunden werden.

Die empirische Untersuchung erfolgte aus einer Forschungshaltung, die der Grounded Theory (Glaser / Strauss bzw. Strauss / Corbin) entspricht. Der Exploration diente „Teilnehmende Beobachtung", der Datenerhebung das „Leitfadeninterview", Strukturierungsmethode war die „Inhaltsanalyse" (Mayring), Interpretationsmethode die „Postkolonial informierte Diskursanalyse" (Jäger).

Unter „Erzählungen aus der Praxis" sind die sechs Interviews mit Elementarpädagoginnen als bearbeitetes und interpretiertes Material wiedergegeben, um auf deren „Orte" als Träger von Diskursen zu fokussieren. Eröffnet wird jeder Text („Ort von N.N.") mit Informationen über die Sprecherin sowie den sozialräumlichen Kontext des Kindergartens und abgeschlossen mit „Zusammenfassung – diskursiver Kontext". Diese fast 40 % des Gesamtwerkes stellen eine Art Hauptteil dar. Brandstetter zeigt methodisch mustergültig die besondere Stärke qualitativer Forschung. Es wäre auch möglich, die Lektüre hier zu beginnen und sich anschließend den Rahmen zu erschließen, um dann eventuell nochmals hierher zurückzukehren.

Brandstetter identifiziert den Kindergarten als „*locus theologicus alienus*" (Körner u. Sander im Anschluss an Cano) den „*Zeichen der Zeit*" entsprechend, „weil sich in seiner Komplexität kultureller Diversität und religiöser Pluralität Überraschungen, Themen und Dynamiken zeigen, die exemplarisch für größere, gesellschaftliche, mitunter globale Kontexte stehen und Problemstellungen aufwerfen, mit denen sich im Besonderen interkulturelle Theologien befassen (müssen)". (192) Für jeden „Ort" erschließt Brandstetter aus den „Problemlagen und Zwischenräume[n], die sich in den Erzählungen der Interviewpartnerinnen einstellen," theologisch bedeutsame Fundstellen. (193) „Als Ansprüche aus dem Kindergarten" beschreibt die Autorin den „Anspruch durch die Anderen" (211), „prekäre Identitätskonstruktionen" 212 f.), das „Verhältnis der Religionen im Kindergarten" (213) und „Anfragen an die Religionspädagogik" (213 f.).

In der „Validierung der Ergebnisse entlang Interkultureller Theologien der Salzburger Forschungsplattform" (215–246) macht die Autorin die „Orte", Kindergarten und interkulturelle Theologien, „für einander fruchtbar", in dem sie auf die Fragen und Ansprüche, die der Kindergarten als *locus theologicus* aufwirft, „mit Überlegungen aus interkulturellen Theologien" antwortet, „wobei die Wechselwirkung zwischen beiden hergestellt wird." Die Dynamik an Kindergärten „von Homogenisierung und Pluralisierung im Zwischenraum […] wird exemplarisch an den interkulturellen Theologien der Salzburger Universität validiert (216). Entlang der „Welt-Theologie" bei F. Gmainer-Pranzl, der „Alterität" bei S. Rettenbacher, der „Interkulturalität" bei J. Gruber, der „responsiven Theologie" bei F. Gmainer-Pranzl und „komparativen Theologie" bei U. Winkler, jeweils in Wechselbeziehung zum „Ort" Kindergarten, der eine „Fundstelle für die Überprüfung, Bearbeitung und Verbesserung dieser Theoreme" bietet. „An ihm finden sich Argumente, um den christlichen Glauben mit den interkulturellen Chancen in einen befreienden Raum hineinzuführen." (246) Aus den Interviews ergeben sich Anfragen an eine pluralitätssensible Religionspädagogik „vor allem hinsichtlich einer angemessenen Religionsdidaktik für eine religiös und weltanschaulich heterogene Situation im Kindergarten". (247)

Die Autorin plädiert zusammenfassend für eine spezifische „*Kompetenz des Zwischenraums*" (257–261). Diese bezieht sich „sowohl auf den Zwischenraum, der sich zwischen Homogenisierung und Pluralisierung einstellt", als

auch auf die „Kompetenzen, die sich aus den Salzburger interkulturellen Theologien ergeben („*responsive Kompetenz*“, „*polyloge Kompetenz*“, „*Alteritätskompetenz*“; „*Lokalisierungskompetenz für Hybridität*“, „*komparative Kompetenz*“)“, ergänzt im Anschluss an Schweitzer um „*Diversitätskompetenz*“, „die mit pluriformen Identitäten“ rechnet, „die jeweils einem Wandel unterliegen“ (258). Die „Kompetenz des Zwischenraums“ befähigt „auf einer Metaebene“ Elementarpädago_innen, „mit den Überraschungen umzugehen, die sich durch kulturelle Diversität und religiöse Pluralität im pädagogischen Alltag einstellen“, auch weil sie „der Gravitation von jeweils *nur* Homogenisierung oder *nur* Pluralisierung“ widerstehen. (Ebd.) Sie bringt beide in ein gewisses Verhältnis, um einen „polylogen Raum“ zu eröffnen „anlässlich interkultureller und religiös pluraler Überraschungen“ (259).

Bewertung: Die Studie von Brandstetter zeigt, wie Theologie als Reflexions- und Referenzhorizont für empirische (religionspädagogische) Forschung relevant sein kann, hier mit der Verankerung in der interkulturellen Theologie. Sie zeigt auch, wie fruchtbar die Integration sogenannter fachfremder Diskurse – wie hier der postkoloniale Diskurs – für theologische Forschung, die hier empirisch fundiert ist, sein kann.

In der vorliegenden Arbeit wird die Situation des Kindergartens einer vielfach pluralen Gesellschaft in ihrer Komplexität gewürdigt, einfache und vereinfachende Theorien sowie Praktiken dekonstruiert und ein fruchtbarer Habitus sowie ein Handlungsraum eröffnet. Theologisch ist die Arbeit in den Salzburger Interkulturellen Theologien verortet, wonach Theologie dazu aufgefordert ist, „hegemoniale Diskurse, besonders auch jene, die sie selbst vorantreibt und (mit)verantwortet, zu erkennen, ihre Mechanismen offenzulegen und zu transformieren“, weshalb „Subjekten vor Ort Gehör zu verschaffen (ist), besonders auch jenen Stimmen, die verschwiegen sind oder lediglich eine marginalisierte Repräsentanz erfahren. (212) Brandstetter begreift den Kindergarten als „*locus theologicus*“ (alienus) für Theologien, „die für sich eine Pluralitäts- und Differenzsensibilität beanspruchen“. (214)

Dieser in vielfacher Hinsicht innovativen und in eine diskurssensible Richtung weisenden Studie ist eine breite Rezeption zu wünschen in der (interkulturellen) Theologie, in der Religionspädagogik und in der Pädagogik – nicht nur des Elementarbereichs, für Forschung als auch für die Lehre. Und sie bietet sich als Grundlage für die Revision einschlägiger Aus- und Weiterbildungscurricula an. Im gerade endlich wieder aufgeflammten Rassismusdiskurs stellt sie, auch wenn dieser nicht explizit thematisiert wird, eine wichtige theologische Ressource dar.

Wien *Martin Jäggle*

RELIGIONSSOZIOLOGIE

◆ Reiser, Franz: Menschen mehr gerecht werden. Zur Religiosität bzw. Spiritualität von Patientinnen und Patienten in Psychiatrie und Psychotherapie (Studien zur Theologie und Praxis der Caritas und Sozialen Pastoral 33). Echter Verlag, Würzburg 2018. (XIV, 368, X) Pb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 36,70. ISBN 978-3-429-05306-2.

Welche Rolle spielt Religiosität bzw. Spiritualität für PatientInnen in der Psychiatrie und Psychotherapie? Eine spannende Frage, die – im Gegensatz zum angloamerikanischen Raum – im religionskritischen Europa lange Zeit vermieden und in den medizinischen und therapeutischen Ausbildungen nicht oder nur unter pathologisierender Perspektive abgehandelt wurde. Erst in den letzten zwei Jahrzehnten wagen sich einzelne ForscherInnen in deutschsprachigen Ländern an diese vorbelastete Fragestellung. Auch die einflussreiche *Deutsche Gesellschaft für Psychiatrie und Psychotherapie, Psychosomatik und Nervenheilkunde* bewertet mittlerweile eine Forschung „über die Bedeutung von Weltanschauungen und Sinngebungsmodellen als Belastung und Ressource“ (2) für sinnvoll sowie notwendig und wünscht sich eine interdisziplinäre Zusammenarbeit der Gesundheitsberufe zur Wahrnehmung religiöser Bedürfnisse der PatientInnen. Franz Reiser, katholischer Priester und psychologischer Psychotherapeut, wagt sich mit einer eigenen empirischen Dissertation auf dieses anspruchsvolle Gebiet.

In der Einleitung (1–29) werden zunächst Grundfragen formuliert und jenseits ideologisch-weltanschaulicher Verengung festgehalten: Wenn es gilt, dem konkreten Menschen gerecht zu werden, dann müsse man ihn mit allen seinen Wünschen und Sehnsüchten ernst nehmen. Damit ist der Autor beim Anliegen

seiner Studie: „Religiosität bzw. Spiritualität (im Sinne von Offenheit für Transzendenz, Sinn, das Ganze, Werthaltungen, ein transzendentes Gegenüber …) werden in der Studie als *ernst zu nehmende* und *relevante* Dimensionen von Menschen erkundet … Dazu möchte die Studie theoretisch wie empirisch ein differenziertes Bild vorlegen, die eigenen Erkenntnisse in weitere Perspektiven und Diskussionen einordnen und psychiatrisch-psychotherapeutische wie seelsorgliche praktische Umsetzungen anregen." (27–28).

Das zweite Kapitel (31–77) behandelt zunächst die anthropologischen Aspekte, also die Frage, inwiefern die religiöse bzw. spirituelle Dimension grundsätzlich zum Menschsein gehört. Die umfangreiche, vielschichtige und z. T. widersprüchliche Diskussion aus der philosophischen, theologischen, religionspsychologischen und -soziologischen Forschung wird in Grundzügen erörtert. Dabei wird das in den letzten Jahren verstärkt thematisierte Konzept Spiritualität einer besonderen Kritik unterzogen: Spiritualität sei diffus, breit und vage. Ein Esoteriker, ja auch Atheist, sehe sich mitunter als spiritueller als ein Kirchgänger. Ein Konsens in der Begriffsdebatte scheint weit entfernt.

Kapitel drei (78–126) fragt nach dem medizin- und berufsethische Umgang zu den genannten Themen: Wie weit werden zumindest implizit religiöse/spirituelle Dimensionen in verschiedenen Behandlungskontexten berücksichtigt? Ein internationaler Vergleich von einschlägigen Leitlinien deckt erstaunliche Unterschiede auf: Während in Zentraleuropa eine kritische, teils ignorierende Haltung vorliegt, gehört im angloamerikanischen Raum die spirituelle Dimension als selbstverständlich zum Menschsein dazu. Auch für die WHO (2005) zählt das geistige Wohlbefinden (orig.: „mental and spiritual well-being") zum umfassenden Gesundheitsbegriff. Eine kultursensible Berücksichtigung der Lebenswelt und -werte des Patienten scheinen selbstverständlich.

Kapitel vier (127–162) fasst den empirischen Forschungstand von Religiosität/Spiritualität in Psychiatrie und Psychotherapie zusammen. Zunächst werden größere internationale, aber auch deutschsprachige Studien vorgestellt, welche die subjektive Bedeutung von Religiosität/Spiritualität für psychiatrische PatientInnen beleuchten. Darin wird sichtbar, welch höchst unterschiedliche Bedeutung Religiosität für einen Menschen haben kann. Schwach positive Effekte zwischen Religiosität und psychischer Gesundheit lassen sich nachweisen. Verschiedene Erklärungsmodelle für die nachweisbare Wirkung werden vorgestellt und die Ergebnisse kritisch diskutiert.

Kapitel fünf (163–282) präsentiert die vom Autor selbst durchgeführte PatientInnenbefragung an der Universitätsklinik für Psychiatrie und Psychotherapie in Freiburg i. Br. Reiser „untersucht religiöse/spirituelle Einstellungen, Praxis und Bedürfnisse von Patienten mit psychiatrischen Erkrankungen sowie den Einfluss ihrer Spiritualität bzw. Religiosität auf ihre Krankheitsbewältigung" (163). Die Studie wurde als offene, prospektive, explorative Querschnitterhebung mit standardisiertem Fragebogen bei stationären PatientInnen im Alter von 18 bis 85 Jahren durchgeführt. Nach der akribischen Beschreibung der Methode und Durchführung werden die Ergebnisse dargestellt und kritisch diskutiert: Repräsentativität, erfragte Dimensionen, spezielle Untergruppen und Erwartungen sowie ein Vergleich mit anderen klinischen Populationen. Aus der Fülle an Erkenntnissen sei ein interessantes Detail herausgegriffen: Fragen zu Spiritualität und Religiosität werden – vor allem bei jenen, die sich als nicht religiös, aber als spirituell bezeichnen – am liebsten mit einem Psychotherapeuten besprochen (268). Besondere Betonung erfährt auch die Bedeutung von Vergebung und Versöhnungsprozessen für die psychische Gesundheit, ein Thema, das in der therapeutischen Szene Europas erst erwacht.

Kapitel sechs (283–317) fragt nach den Konsequenzen der Studienergebnisse für Menschen mit psychischen Störungen und wie eine spiritualitätssensible Behandlung aussehen könnte. Dabei werden v. a. das Modell Spiritual Care und die Klinikseelsorge kritisch diskutiert. Der Autor betont das Zusammenwirken des medizinisch-pflegerischen und seelsorglichen Teams im Hinblick auf spirituelle Bedürfnisse. In der Folge stellt er einen eigenen Vorschlag zur Diskussion und betont die Bedeutung eines spiritualitätssensiblen Umgangs aller patientenbezogenen Berufsgruppen, die Wichtigkeit einer spirituellen Grundkompetenz und – anstelle eines systematischen Abfragens einer religiösen Checkliste – das organische Ansprechen religiöser/spiritueller Aspekte im Rahmen einer Anamnese sowie das Vermitteln zu spezifischen Angeboten oder zu religiösen Gemeinschaften. In jedem Fall gelte es, den leidenden Menschen

in einer Haltung mittragender Solidarität im Prozess des Durcharbeitens zu begleiten. Religion kann dabei auch – siehe Psalmen – ein Medium des Protests sein. Eine theologische Reflexion fasst die Ergebnisse nochmals unter einem anderen Blickwinkel zusammen, fällt aber relativ kurz aus. Noch vor jedem expliziten Bekenntnis erweist sich im solidarischen Mitgehen und Aushalten mit dem leidenden Menschen der christliche Geist.

Der Autor gibt im theoretischen Teil einen überaus interessanten, umfangreichen und zugleich differenzierten Überblick über die aktuelle anthropologische Diskussion, die relevanten Studien zum Thema und der kulturbedingten Bedeutung von Religiosität und Spiritualität im internationalen Vergleich (das Literaturverzeichnis umfasst 50 Seiten!). Jenseits ideologischer Vorurteile werden Bedeutung und Notwendigkeit einer spiritualitätssensiblen und zugleich interdisziplinären Gesundheitsfürsorge für eine multikulturelle Gesellschaft sichtbar, die dem einzelnen konkreten Menschen gerecht werden will. Detailreich und akribisch gediegen verarbeitet, bietet das Buch sowohl für SeelsorgerInnen als auch für ÄrztInnen, Pflegepersonal und PsychotherapeutInnen eine fundierte Orientierung in dem komplexen Gebiet. (Ab dem Punkt 5.2.2.6 mit Seite 204/205 verschiebt sich das IVZ gegenüber der tatsächlichen Seitenzählung.) Die empirischen Ergebnisse bestätigen im Wesentlichen bereits vorliegende Studien. Einzelne interessante Ergebnisse – beispielsweise, dass für religiöse und spirituelle Fragen Psychotherapeuten eher erwünscht sind als SeelsorgerInnen – lassen aufhorchen und wären es wert, noch weiter vertieft zu werden.

Innsbruck *Johannes Panhofer*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

◆ Berger, Joel: Gesetz – Ritus – Brauch. Einblicke in jüdische Lebenswelten. Herausgegeben vom Haus der Geschichte Baden-Württemberg. Bearbeitet von Gunter Berg und Heidi-Barbara Kloos. Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2019. (446) Kart. Euro 19,00 (D) / Euro 19,60 (A) / CHF 19,37. ISBN 978-3-8253-6969-9.

Der vorliegende Band vereinigt 38 kürzere und längere Beiträge des emeritierten Landesrabbiners von Württemberg, von denen einige schon vorher veröffentlicht wurden, die anderen gehen auf Vorträge oder Rundfunkbeiträge zurück. Für die Veröffentlichung wurden sie aber, wie die Herausgeber betonen, durchgehend bearbeitet und vielfach erweitert. Will man sie in ihrer Art allgemein charakterisieren, so könnte man sie unter die Stichworte „erinnern und erzählen" stellen. Denn in die Darstellung der jüdischen Riten und Gebräuche fließen immer wieder R. Bergers eigene Erinnerungen wie auch die von bekannten Persönlichkeiten ein, und zwar verwoben mit der Geschichte der einzelnen Orte und ihren jüdischen Gemeinden mit deren wirtschaftlichen und kulturellen Leistungen. Gerade dieses Merkmal macht die Lektüre des Bandes nicht nur abwechslungsreich und vergnüglich, sondern man lernt darüber hinaus unglaublich viel über die Buntheit des jüdischen Lebens im süddeutschen Raum und weit darüber hinaus, ja bis in den Osten, aus dem R. Berger stammt. Besonders eindrucksvoll ist daher R. Bergers Erklärung der ostjüdischen Traditionen, welche sich in den Bildern von Marc Chagall spiegeln.

Inhaltlich kann man die Beiträge den Hauptbegriffen des Titels zuordnen, wobei beim Stichwort „Gesetz" nicht der Glaube im Vordergrund steht, sondern vielmehr das Lernen. Denn die Vorschriften des Religionsgesetzes sowie die örtlichen Bräuche wirken sich in den verschiedenen Bereichen des Lebens aus und prägen u. a. das Leben im Ghetto und im eigenen Haus, die Lebensalter und die Körperkultur, das Essen und Trinken, Kleidung und Schuhwerk u. a. Besonders betroffen sind gewisse Berufe, denen man vertraut, dass sie die speziellen Vorschriften genau beachten: Schächter, Metzger, Bäcker, Schuster, Schneider, Winzer u. a. Bisweilen führten die Vorschriften auch zu technischen Entwicklungen, welche die Arbeit erleichterten, z. B. die maschinelle Herstellung koscherer Mazzen oder von erlaubtem Gewebe, und so auch die ganze Gesellschaft bereicherten.

Unter das Stichwort Ritus kann man sowohl die verschiedenen Beiträge zu den einzelnen Festen mit ihren lokalen Bräuchen wie auch jene über die verschiedenen Amtsträger in der jüdischen Gemeinde, Rabbi, Kantor, Sofer, Mohel, Gabbai u. a. stellen. Ebenso gehören dazu die Dienste, die mit Tod und Begräbnis im Zusammenhang stehen und die Trauernden unterstützen. Angeschlossen findet man hier auch Beiträge, welche ethische und medizinische Fragen und die spezifisch jüdische Hal-

tung dazu erläutern, die bisweilen stark von der christlichen abweicht.

Ebenso in den Bereich des Ritus sind die Beiträge zu rechnen, die sich mit Synagogenmusik, ihrer neuzeitlichen Entwicklung und den damit gegebenen Auseinandersetzungen innerhalb der verschiedenen jüdischen Richtungen befassen. In diesem Zusammenhang erfährt man auch viel über Komponisten und Musiker, die weit über den Bereich der Synagoge hinaus Bedeutung erlangten.

Von den Beiträgen im letzten Teil möchte ich vor allem jene hervorheben, die von geschichtlichen Überlieferungen und Legenden handeln, sie kritisch befragen und in ihre einzelnen Ausprägungen verfolgen bzw. mit berühmten Personen in Verbindung bringen. Den Schluss bildet eine Stellungnahme zu dem noch so jungen christlich-jüdischen Dialog, welche in kurzer und nüchterner Weise anspricht, was Juden und Christen miteinander verbindet bzw. voneinander trennt und nicht weggewischt werden kann.

In einem Nachwort bedanken sich die Herausgeber für die Bereitschaft und tatkräftige Mitarbeit von R. Berger bei der Veröffentlichung. Der gegenwärtige Leser, der viel von den Beiträgen gelernt hat, schließt sich diesem Dank sehr gerne an und hofft, dass das Buch die gebührende Aufmerksamkeit findet, denn mit dem knappen Anmerkungsteil und dem angefügten Literaturverzeichnis am Schluss kann man das Gelernte noch weiter vertiefen.

Linz *Franz Hubmann*

SPIRITUALITÄT

◆ Bork, Uwe: Paradies und Himmel. Eine Reise an die Schwellen des Jenseits (topos taschenbücher 1090). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2017. (187) Pb. Euro 10,95 (D) / Euro 11,25 (A) / CHF 16,90. ISBN 978-3-8367-1090-9.

Die Einladung eines Journalisten, der sein Handwerk versteht, zu einer Reise an die Schwellen des Jenseits hat unbestritten etwas Faszinierendes an sich. Bereits der Einstieg verspricht Verheißungsvolles: „Lassen wir uns nicht täuschen! Die Zeit der Abenteurer und Entdecker, der Expeditionen zu neuen Ufern und unbekannten Kontinenten ist längst noch nicht vorbei!“ (7) Die Abenteuer, die uns erwarten, haben sich sozusagen ins Innere verlegt. Der menschliche Wissensdurst ist noch ungestillt „und seit Tausenden von Jahren werden deshalb immer wieder dieselben einfachen und doch so schweren Fragen gestellt: Woher kommen wir? Wohin gehen wir? Warum sind wir hier?“ (9) Die Versprechungen für die Reise hören sich verlockend an: Die Route wird „unwirtliche Gestade ebenso berühren wie tropisch wuchernde Ufer, wir werden Elfen und Engeln begegnen, aber auch Geistern, Götzen und Gespenstern“. Etwas nüchterner dann die Zielsetzung: „Dieses Buch soll die Jenseitsvorstellungen der wichtigsten Weltreligionen beschreiben. […] Es werden menschliche Geschichten von der Sehnsucht sein. Von der Sehnsucht nach etwas, das sich beharrlich jeder Beschreibung entzieht.“ (11) Der Verfasser folgt dann in einem weiten Bogen einem locker geführten Gedankengang. Die griffig formulierten Zwischentitel („Einmal siebenter Himmel und zurück“, „Reiseziel: Paradies“) laden zwar zum Lesen ein, lassen jedoch eine klare Struktur vermissen. Überhaupt wird deutlich, dass die enorme Komplexität der religiösen Jenseitsvorstellungen in einem krassen Missverhältnis zu der recht kurz gefassten Beschreibung steht. Als Theologe/Theologin würde man sich klare hermeneutische Regeln zum Umgang mit den sehr unterschiedlichen Texten und Textgattungen wünschen. So entsteht ein Eindruck, den man unwillkürlich beim Besuch eines Museums eines staatlich verordneten Atheismus erhält: die kontextlos zusammengestellten Exponate lassen schlichtweg alles Religiöse als Abstrusität erscheinen. Das ist sicher nicht die Absicht des Verfassers, aber in seinem methodisch nicht abgesicherten Hin- und Herspringen zwischen buchstäblichem Sinn und übertragener Bedeutung entsteht ein Orientierungsdefizit, wie denn mit den geschilderten Phänomenen umzugehen sei. Im Allgemeinen erweist sich der Verfasser als gut informiert. Unklar bleibt, welche Funktion die eingefügten Lebensbilder (Stifel, Michelangelo, Swedenborg u. a.) für den Gedankengang haben. Sachliche Fehler – etwa, dass sich das Konzil von Florenz mit Luthers Thesen auseinandergesetzt habe (94) – sind selten, doch sie kommen vor. Doch gute Information ersetzt einen fachlich begründeten Problemhorizont nicht. Wenn man sich das Literaturverzeichnis ansieht, erkennt man sehr schnell, dass sich der Verfasser zwar bei Küng und Drewermann, aber kaum bei re-

Subsidiarität: Theorie und praktische Anwendung

Wilhelm Blum / Helmut P. Gaisbauer / Clemens Sedmak
SUBSIDIARITÄT
Tragendes Prinzip menschlichen Zusammenlebens

232 S., kart.
ISBN 978-3-7917-3243-5
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70
auch als eBook

Subsidiarität: Was die jeweils kleinste Einheit leisten kann und will, das darf dieser nicht entzogen, das muss aber umgekehrt auch von dieser durchgeführt werden. Erst wenn die untere Ebene nicht mehr kann oder will, soll die nächsthöhere – eben ›subsidiär‹ – eintreten. Dieses Prinzip gilt für unterste, mittlere und höchste Ebenen bis hinauf zur Obrigkeit und zum Abstraktum Staat.
Das Buch geht den geistesgeschichtlichen Wurzeln dieses Prinzips nach und zeigt die Dringlichkeit seiner Dynamik an zwei Fallstudien aus dem 21. Jahrhundert auf: an dem humanitären Korridor in Italiens Flüchtlingspolitik und an einem Bildungsprogramm für benachteiligte Kinder in Rumänien. Auf diese Weise kann auf theoretischem Fundament (von Homer bis Grillparzer) und auf anschauliche Weise die Bedeutung von Subsidiarität als Grundlage menschlichen Zusammenlebens erwiesen werden.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

ligionswissenschaftlicher oder religionssoziologischer Literatur (etwa von Robert N. Bellah) eingelesen hat. Wenn als Fazit des gesamten Gedankengangs bleibt: „Wir brauchen […] keine langen, spirituellen Reisen zu unternehmen, um verschämt über [… die Schwelle des Jenseits] zu schauen und Vermutungen darüber anzustellen, was uns irgendwann einmal für die Ewigkeit erwartet." (184), dann stellt sich doch die Frage nach dem Sinn des ganzen Unternehmens. Im Vergleich zu den sonstigen, zum Teil glänzend geschriebenen Publikationen des Verfassers, wie etwa „Muss denn Liebe Sünde sein?", fällt diese Publikation in der Qualität deutlich ab. Schade, denn von der fachlichen Kompetenz eines Journalisten könnten Theologen/Theologinnen viel lernen.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

◆ Braulik, Georg: Ins Herz geschaut. Beten mit den Heiligen des Alten Testaments. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2020. (128) Geb. Euro 14,95 (D, A) / CHF 15,24. ISBN 978-3-7022-3866-7.

Das ansprechend gestaltete kleine Büchlein besteht aus zwei ebenmäßigen Teilen. Im ersten werden nach einer allgemeinen Frage nach den Heiligen des Alten Testaments sieben von ihnen vorgestellt, beginnend mit Abel, der wenigstens im ersten, dem römischen Kanon der Messe noch gut verortet ist. Kurz wird bei jedem der fünf Männer: Abel, Abraham, Mose, Elija und Jeremia, und den zwei Frauen: Rut und Susanna, der biblische Hintergrund versehen mit knappen historisch-kritischen Hinweisen skizziert und anschließend ein Ausblick in das Neue Testament bzw. die kirchliche Rezeption mit dem traditionellen Feierdatum geboten. Eingefügt ist immer auch eine moderne lyrische Vergegenwärtigung.

Im zweiten Teil sind diesen Heiligen exemplarisch Gebete des Psalters gegenübergestellt, eingeleitet durch ein Kapitel über David als Sänger und Dichter und ergänzt durch ein weiteres mit einem allgemeinen Blick auf den Psalter und seine Gebetsformen. Für die Einzelbeschreibung sind folgende Psalmen ausgewählt: Psalm 1; 8; 13; 23; 30; 87; 110 und 130. Eingangs wird der Text zitiert und anschließend eine schwerpunktmäßige Auslegung geboten, verbunden mit wertvollen Hinweisen auf Form und Struktur. Angefügt sind weiters Bemerkungen zur Verwendung im christlich-liturgischen Kontext sowie zur Auslegungsgeschichte.

Den Ausgang bildet ein längeres Kapitel, welches zu christlichem Beten dieser zunächst fremdartigen Texte anleiten will und in diesem Zusammenhang nicht nur praktische Hinweise gibt, sondern auch ausführlich auf Schwierigkeiten eingeht.

Letzten Endes sollen Christinnen und Christen auf diese Weise lernen, mit den Heiligen des Alten Testaments zu beten und sich mit ihren Erfahrungen und denen des Gottesvolkes insgesamt vertraut zu werden, sodass sie „gleichsam aus innerstem Herzensgrund und als etwas Eigenes" (125) aufsteigen.

Linz *Franz Hubmann*

◆ Leimgruber, Stephan: „Atme in uns, Heiliger Geist!". Kleine Einführung in das Geistliche Leben. Academic Press Verlag, Fribourg 2017. (176) Kart. Euro 26,00 (D) / Euro 26,80 (A) / CHF 29,00. ISBN 978-3-7278-1812-7.

Angesichts der großen Zahl fachlich hochgradig ausdifferenzierter Bücher der akademischen Theologie kann man sich über ein einfaches Büchlein, das schrittweise eine Einführung in das Geistliche Leben geben will, nur freuen. Gerät doch zu schnell in Vergessenheit, dass es im Grunde bei allen theologischen Bemühungen um eine Mystagogie geht, nämlich um eine Einführung in das unfassbare Geheimnis Gottes. Der Verfasser war 2014–2017 Spiritual im Seminar St. Beat in Luzern. Die vorliegende Publikation ist die Frucht seiner Wirksamkeit. Wie ein roter Faden zieht sich, wie auch schon der Titel deutlich macht, die pneumatologische Konzeption durch seine Gedankenführung. Denn „am Beginn aller Bemühungen um ein geistliches, geistgewirktes Leben" steht „die Bitte um das Wehen des schöpferischen Geistes Gottes" (7). Der Gedankengang der acht Kapitel ist sehr klar aufgebaut: Nach einer ersten Annäherung, was geistliches Leben ausmacht, befasst sich der Verfasser mit den äußeren Hindernissen (Kapitel 1), den Kennzeichen des geistlichen Lebens (Kapitel 2), den Fundamenten (Kapitel 3), den wesentlichen Haltungen (Kapitel 4), dem Gebet (Kapitel 5), den Exerzitien (Kapitel 6), den Exerzitien im Alltag (Kapitel 7) und abschließend mit dem Schatz in der Tradition verankerter Gebete (Kapitel 8). Erfreulich ist die

ökumenisch und interreligiös offene Atmosphäre, wobei man sich ab und zu eine Konkretion in der Gestalt spirituell besonders geprägter Menschen erwartet hätte. Woraus speist sich ein geistliches Leben? Der Verfasser nennt die Bibel, die Meditation und den Gottesdienst. Immer wieder wird nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass sich ein wirklich geistliches Leben nicht von den Nöten der Welt abschotten dürfe. Das konkrete Beispiel dafür („die gegenwärtigen Hungersnöte in afrikanischen Ländern") wirkt freilich seltsam abstrakt und klischeehaft abgehoben (15). Kennzeichen christlicher Spiritualität ist entgegen jeder saturierten Selbstzufriedenheit eine hohe Empfindsamkeit für das Leid in der Welt – in jeder Hinsicht. Dieser Gedanke verdiente nachdrücklicher in den Blick genommen zu werden. Mit vollem Recht wird auf die Notwendigkeit einer „Unterscheidung der Geister" in der Tradition der ignatianischen Exerzitien hingewiesen. Das Besondere an Ignatius ist ja gerade, dass er die Rationalität uneingeschränkt in die Dimension des geistlichen Lebens mit hineinnimmt. Bei der Charakterisierung der modernen Lebenswelt, der erfreulich viel Raum gegeben wird, hätte die Gefahr einer Individualisierung der religiösen Lebenswelt gerade in Europa noch in den Blick genommen werden sollen. Nicht selten kann sich diese Individualisierung bis in hohe und höchste Ämter hinein zu einem ganz und gar nicht geistgewirkten Narzissmus steigern. Etwas enttäuschend sind die „Perlen christlicher Gebete mit kurzen Kommentaren" im Schlusskapitel ausgefallen. Weniger wäre mehr gewesen. Etwa eine Beschränkung auf das „Vater unser" mit einer stärker exegetisch fundierten Auslegung! Wohl, um der eigenartigen Marienverehrung von Papst Johannes Paul II. gerecht zu werden, wurde auch der in der Frömmigkeit kaum rezipierte „lichtreiche Rosenkranz" angefügt. Was ausfällt, sind Gebete in gegenwärtiger Sprache. Zwar wird im Literaturverzeichnis Huub Oosterhuis genannt, aber weder seine Texte, noch die eines Anton Rotzetter oder die Lieder eines Alois Albrecht kommen vor (um einige keineswegs avantgardistische, sondern bereits etablierte Autoren zu nennen). So bleibt die konkrete Umsetzung in gottesdienstliche, liturgische und meditative Formen einem sehr traditionellen Rahmen verhaftet. Das ist schade angesichts der pneumatologischen Begeisterung, die der Verfasser zu wecken sucht.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

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

Im vorliegenden Band werden 16 Aufsätze des Verfassers aus den Jahren 1994–2017 in loser Folge unter den Themen „Sinn und Text" sowie „Mystik und Transformation" zusammengeführt. Für den letzten, sehr instruktiven Beitrag über Fanatismus im Bereich der Religion, passt der Titel nur bedingt, dennoch sollte diese hochaktuelle Thematik nicht fehlen. Dem Verfasser – ausgewiesen im Bereich der spirituellen Theologie und der Psychologie – liegt daran, die spirituelle Dimension von Glaube und Theologie zur Geltung zu bringen. So lässt er sich methodisch auf Grenzgänge ein, die es ihm nicht immer leicht machen, seinen wissenschaftstheoretischen Ort im Bereich der Theologie klar zu bestimmen. Einerseits distanziert er sich von den Ansätzen der Psychologie, die sich klar von der religiösen Dimension abgrenzen, andererseits nimmt er auch Abstand von den fachlichen Disziplinen der katholischen Theologie. Nicht jede Einschätzung ist nachvollziehbar. So, wenn der Verfasser meint, die Anwendung der theologischen Kriteriologie gehe „auf Kosten der Inhalte". Dieser Vorwurf wird der Systematik, aber auch der Exegese gemacht. Der Verfasser urteilt: „Einmal historisch-kritisch exegetisiert, traut ‚moderne Theologie' heute den biblischen Texten kaum mehr zu als die narrative Ausbildung von Prinzipien und (Gottes)‘Bildern', zu welchen jedwede Textdramaturgie und -struktur sich schließlich interpretativ vereinheitlicht, um so an plausibler Darstellbarkeit und kriteriologischer Verfügbarkeit zu gewinnen." Dabei werde eine „ideologisch-gesellschaftspolitische Anwendbarkeit des Theologischen" gewonnen, jedoch das Gespür für das lebendige Offenbarungsgeschehen weitgehend verloren. (57) Man fragt sich, gegen wen dieser Vorwurf konkret gerichtet ist. Gerade Exegeten wie Heinrich Schlier, Rudolf Schnackenburg oder Helmut Merklein oder Systematikern wie Karl Rahner lag die spirituelle Tiefendimension immer am Herzen. Rahner wird mit seinem „Hörer des Wortes" einmal in einer Anmerkung ausführlich zitiert und im Hinblick auf sein kerygmatisches Verständnis der Theologie beispielhaft angeführt. (11) Warum kann sich der Verfasser

nicht auch Rahners Theorie der verschiedenen Reflexionsebenen theologischer Arbeit zu eigen machen? Sie alle haben – ungeachtet ihres Abstraktionsgrads und ihrer notwendigen formalen Reduktion – letztlich keine andere Aufgabe, als dem lebendigen Vollzug des Glaubens zu dienen. Es überrascht, dass Eugen Drewermann, der ähnliche Intentionen verfolgt, sich aber sehr viel radikaler von der historisch-kritischen Methode abgegrenzt hat, mit keinem Wort erwähnt wird und somit auch keine Auseinandersetzung mit ihm erfolgt. Die einzelnen biblischen Beiträge des Verfassers sind zum Teil sehr erhellend. Doch wäre es nicht zielführender, sie schlicht als Meditationen zu biblischen Themen auszuweisen und auf einen fachwissenschaftlichen Anspruch zu verzichten? So könnten viel unbefangener literarische, psychologische und ästhetische Bezüge hergestellt werden, ohne dass es methodologischer Klimmzüge bedürfte, sie fachgerecht einzubinden. Um ein Beispiel zu nennen: Auch Romano Guardini war mit seinem spirituellen Denken fachwissenschaftlich schwer zu verorten und hat trotzdem eine beeindruckende Wirkungsgeschichte hervorgerufen. So ist die Publikation des Verfassers insgesamt ein nachdrückliches Plädoyer für die spirituelle Dimension von Theologie und Glaube: nicht mehr, aber auch nicht weniger.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

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.

Sollte es sie je gegeben haben, ist die Goldgräberstimmung auf dem theologischen Buchmarkt schon seit einer ganzen Weile vorbei. Die Absätze brechen ein, die Nachfrage ist konstant rückläufig. Eine breite Öffentlichkeit spricht theologische Literatur schon länger nicht mehr an. Vorbei die Zeiten, in denen Karl Rahners *Grundkurs* und Hans Küngs *Christ sein* im gut sortierten Bücherschrank des Bildungsbürgertums zu finden waren. Und doch werden auch heute noch Fachbücher geschrieben, die es verdient hätten, nicht nur im Elfenbeinturm der eigenen Zunft gelesen und rezipiert zu werden. Die vorliegende „Anleitung zum Nachdenken über den Glauben" von Martin Dürnberger ist so ein Buch.

Unverkennbar reagiert Dürnberger auf die Modularisierung der theologischen Studiengänge. Wie Klaus von Stosch (2006) und Michael Seewald (2018) vor ihm, führt auch Dürnberger in die Fachgruppe der Systematischen Theologie ein. Herausgekommen ist dabei „ein theologischer Grundkurs in systematischer Absicht" (26). Das Buch, das aus Lehrveranstaltungen zur fundamentalen Theologie erwachsen ist, möchte „grundlegende theologische Perspektiven", d. h. *Basics*, erschließen und vermitteln (17). Der Schwerpunkt liegt dabei klar auf der Fundamentaltheologie und der Dogmatik. Die Theologische Ethik, die zumeist auch zum Fächerkanon der Systematischen Theologie gerechnet wird, klammert der Autor bewusst aus (vgl. 29).

Anders als bei Klaus von Stosch, der seiner Einführung das Apostolische Glaubensbekenntnis zugrunde legte, bildet bei Dürnberger die Traktatstruktur der Fundamentaltheologie in ihrer traditionellen Form das Gliederungsprinzip. Dreh- und Angelpunkt der Einführung bilden somit die „drei großen Fragen nach Gott, Jesus Christus und Kirche […] – im Verbund mit epistemologischen und hermeneutischen Reflexionen" (31).

Insgesamt umfasst das Buch zwanzig Kapitel und sieben Zwischenreflexionen. Da die Einführung in erster Linie als Studienbuch konzipiert ist, wurde „der Umfang der meisten Kapitel […] auf das Lektürepensum einer Woche angelegt" (447). So ergeben sich angenehm kompakte und auf das Wesentliche fokussierte Einheiten. Die Kapitel sind jeweils einer bestimmten Frage gewidmet. Im Detail präsentiert Dürnberger Antworten auf und Lösungsvorschläge für folgende Fragestellungen: Kapitel 1: Theologisch denken? (21–32), Kapitel 2: Religiös glauben? (33–48), Kapitel 3: Vernünftig sein? (49–66), Kapitel 4: Gott definieren? (69–85), Kapitel 5: Gott beweisen? (87–111), Kapitel 6: Gott beschreiben? (113–137), Kapitel 7: Gott anthropologisch freilegen? (143–159), Kapitel 8: Gott genealogisch entlarven? (161–179), Kapitel 9: Gott sprachlich dekonstruieren? (181–197), Kapitel 10: Gott rechtfertigen? (201–244), Kapitel 11: Jesus lebt? (251–268), Kapitel 12: Christus erlöst? (269–288), Kapitel 13: Hypostatisch vereint? (289–309), Kapitel 14: Trinitarisch eins? (311–

324), Kapitel 15: Heil verkörpern? (327–346), Kapitel 16: Heil performen? (347–362), Kapitel 17: Heillos zerstritten? (363–382), Kapitel 18: Heil monopolisieren? (383–404), Kapitel 19: Leben erhoffen? (407–431), Kapitel 20: Theorietheorien entwickeln? (433–444).

Das Buch besitzt – wie bereits das Inhaltsverzeichnis deutlich macht – eine beeindruckende Bandbreite und deckt eine sehr große Stoffmenge ab. Es spannt einen weiten Bogen von der ersten Anfängerfrage: Was ist überhaupt Theologie? bis hin zu den Subtilitäten der letzten Hoffnung von Christgläubigen. Indem er gekonnt religionsphilosophische, fundamentaltheologische, dogmatische, ökumenische und vereinzelt historische sowie metatheoretische Zugänge und Perspektiven miteinander kombiniert, führt der Verfasser die Leser und Leserinnen auf sehr ansprechende Weise in den christlichen Glauben ein. Meisterhaft verbindet Dürnberger Anspruch und Zugänglichkeit. Schreibstil und Stoffpräsentation sind merklich vom angelsächsischen Ideal beeinflusst und folgen der Maxime: So einfach wie möglich und dabei so präzise wie nötig. Die Darstellungen sind knapp und dicht gehalten. Dank der guten Leserführung, der einfachen Ausdrucks- und strukturierten Vorgehensweise holt der Verfasser auch LeserInnen ohne größere Vorkenntnisse ab und nimmt sie mit auf eine spannende intellektuelle Reise. Da der Fokus den argumentativen Strukturen gilt (vgl. die Rekonstruktion von Anselms *unum argumentum* [90–92], von John Hicks religionstheologischem Pluralismus [397–399] etc.), ist das Buch eine gelungene Anleitung zum Selberdenken, eine Einübung ins (systematische) Theologietreiben. Einprägsame Beispiele und zahlreiche Querverweise auf die Populärkultur lockern die Ausführungen auf. Kants Thesen über Rolle und Bedeutung des menschlichen Geistes bei der Generierung von Erkenntnisgegenständen werden etwa anhand des fiktiven Beispiels eines Hamsters veranschaulicht, der auf einem Drogentrip ein Fußballspiel besucht und aufgrund seiner mangelhaften Erkenntnisbedingungen vom Spektakel auf dem grünen Rasen sprichwörtlich weniger als Bahnhof versteht (vgl. 145–146). Die Liste der merk-würdigen Beispiele (im guten Sinn des Wortes) ließe sich leicht verlängern. Mit einem Augenzwinkern erfährt die Leserschaft, dass der jüdisch-christliche Gott nicht wie ein Mafia-Pate gedacht werden darf (vgl. 134), dass Carnaps Sinnlosigkeitsvorwurf an die Adresse der Metaphysik und der Theologie durchaus Gemeinsamkeiten mit dem genuinen Anspruch von Punkrock besitzt (vgl. 184–185), dass die Radikalität des göttlichen Engagements für den Menschen eher mit einer Knochenmarkspende als einer launigen Poolparty vergleichbar ist (vgl. 266–267), dass die unstillbare Sehnsucht des Menschen nach Gott sich unter anderem in der „subtile[n] Traurigkeit nach dem Kauf von Sneakers“ äußern kann (280) usw. Das Anknüpfen an die Erfahrungen und Lebenswelten von Jugendlichen und jungen Erwachsenen verkommt nie zur billigen Anbiederung oder zum bloßen Marketinggag. Die Anleihen bei Phänomenen der Jugendkultur wie Film, Musik und Literatur sind gut überlegt, wohl dosiert und dürften es jüngeren Lesern erleichtern, einen Zugang zu (Aktualität und Relevanz von) altehrwürdigen theologischen Fragen zu finden. Die pädagogische Aufmerksamkeit des Verfassers zeigt sich auch in der Lektüre- und Arbeitsorientierung (447–460) im Anhang des Buches. Die dort aufgelisteten Leitfragen und -aufgaben helfen bei der selbständigen Erarbeitung und Vertiefung des Stoffes.

Wie für viele systematische Theologen und Theologinnen seiner Generation ist auch für Dürnberger die Philosophie, insbesondere die Religionsphilosophie, eine wichtige Bezugsgröße und ein unverzichtbares Korrektiv. Mit Leichtigkeit bewegt sich der Verfasser in der kontinentalen bzw. europäischen ebenso wie in der sog. analytischen Tradition. Aus beiden „Quellen“ speist er wichtige Anliegen und Errungenschaften in seine Überlegungen ein. Und zeigt so auf, wie ein unvoreingenommener und fruchtbarer Austausch jenseits von akademischen Schulstreitigkeiten und hochschulpolitischen Grabenkämpfen (Stichwort: *analytic-continental divide*) aussehen und gelingen kann. Ausdruck findet diese dialogbereite und offene Mentalität in der sympathischen Aufforderung des Verfassers an die Leserschaft, argumentative Fehler in seinem Buch zu identifizieren (vgl. 449). Unverblümt und selbstkritisch thematisiert Dürnberger die Dialektik des Strebens nach Erkenntnis im akademischen Bereich: die subtile Versuchung der Macht, die Selbststilisierung sowie die Durchsetzung eigener Interessen – häufig kaschiert als „*Dienst an der Wahrheit, gelegen oder ungelegen*“ (335). Als Gegen- und Heilmittel wird den Leserinnen und Lesern die an Ignatius von Loyola angelehnte Regel theologischer Reflexion ans Herz

gelegt: „*Sieh die Stärke, die im Gegenüber liegt, und lasse dich davon inspirieren!*“ (382)

Diesem inspirierenden Lehrbuch sind viele interessierte Leser und Leserinnen zu wünschen. Eine uneingeschränkte Kaufempfehlung!

Brixen *Christoph J. Amor*

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

Es handelt sich um eine umfangreiche Untersuchung, die 2015 vom Fachbereich Erziehungs- und Kulturwissenschaften der Universität Osnabrück als Habilitationsschrift angenommen wurde. Der Verfasser ist in hohem Maß qualifiziert, sich mit diesem Thema auseinanderzusetzen. In seiner Dissertation „Die Befreiung der Kulturen“ aus dem Fachbereich der Fundamentaltheologie hat er sich intensiv mit der Theologie des Befreiungstheologen Juan Luis Segundo auseinandergesetzt. Fünf Jahre lang leitete er das Diözesane Katechistenzentrum in Potosí (Bolivien), das er selbst gegründet hat. Seine Erfahrungen bei der Mitarbeit beim internationalen und interdisziplinären Forschungsprojekt zur Großstadtpastoral der Universität Osnabrück schlagen sich im letzten Teil der Arbeit nieder, der sich mit der pastoralen Situation der lateinamerikanischen Großstädte befasst. Der Verfasser hat klare Grundsätze: das II. Vatikanische Konzil als Ausgangspunkt gegenwärtiger Theologie, die Bedeutung der Theologie der Befreiung, die Armen als Schlüssel zum Verständnis des Evangeliums und die prinzipielle Kontextualität der Theologie. Als Leitwort für die gesamte Untersuchung könnte das „kürzeste Gedicht“ von Pedro Casaldáliga stehen: „Alles ist relativ, außer Gott und dem Hunger.“ (87) Die Forschungsintension liegt in der Forderung, die Theologie müsse „ihre Macht zur Ermächtigung derer einsetzen, die der Macht anderer unterworfen sind“ (97). Den kritisch-prophetischen Aspekt der Zivilisation der Armut umreißt Ignacio Elacuria so: „Die Zivilisation der Armut […] lehnt die Akkumulation des Kapitals als Triebkraft der Geschichte und den Besitzgenuss des Reichtums als Prinzip der Humanisierung ab“ (100). Die Kategorie des „Pluralismus“ wird im Anschluss an ein Wort von Raimundo Panikkar so erläutert, dass es sich dabei keineswegs um Relativismus und Indifferentismus handeln würde, sondern vielmehr um „die tiefe Hochachtung vor den anderen, weil die anderen auch Quellen der Erkenntnis sind“ (160). Dabei sei die Pluralität der Religionen uneinholbar. Sie seien „disparat und gegenseitig inkommensurabel“ (162 f.), wobei ein Wort von Karl Rahner, das dieser für die Theologien seiner Zeit verwendet hat, sachgemäß auf die Vielzahl der Religionen und ihrer so unterschiedlichen Denk- und Symbolsysteme angewandt wird. Der amerikanische Trappist Thomas Merton bringt die Tradition der negativen Theologie auf die Formel: „Keine Idee von [Gott], wie rein und vollständig auch immer, ist angemessen, um [Gott] so auszudrücken, wie [Gott] wirklich ist. Unsere Vorstellung von Gott sagt uns mehr über uns selbst als über [Gott]“ (183). Die Gretchenfrage an die Religionen und ihr humanisierendes Potenzial müsse lauten: „Wie hältst du's mit den Armen?“ (126) Der Verfasser besteht auf der Forderung, dass sich alle Religionen (einschließlich des Christentums) zu den Armen bekehren müssen. (130) Die neue Form des Postulats „Extra ecclesiam nulla salus“ müsse nach Jon Sobrino lauten: „Extra pauperes nulla salus“ (165).

Die Tatsache, dass drei von vier Menschen in Lateinamerika in Megastädten wie Mexiko-Stadt oder São Paulo mit Ballungsgebieten von jeweils mehr als 20 Millionen Menschen leben, nimmt der Verfasser zum Anlass, sich im letzten Teil der Arbeit „Die Kirche in den lateinamerikanischen Großstädten“ intensiv mit diesem „Zeichen der Zeit“ und seiner theologischen Relevanz zu befassen. Er zitiert den Schlusstext der 5. Generalversammlung des südamerikanischen Episkopats von Aparecida: „Die Schatten, von denen das tägliche Leben der Städte geprägt ist, wie zum Beispiel Gewalt, Armut, Individualismus und Ausschluss, können uns nicht daran hindern, den Gott des Lebens auch im städtischen Umfeld zu suchen und zu betrachten“ (235). Von Papst Franziskus wird dieser Ansatz noch weiter forciert mit seiner Forderung, dass die Kirche auf die Straße gehen müsse. Das von ihm unterstützte Missionszelt in Buenos Aires war lebendiges Anschauungsbeispiel für diesen neuen pastoralen Ansatz.

Entsprechend dem Titel der Arbeit sind die erkenntnisleitenden Prinzipien der Unter-

suchung „Pluralität", „Fragmente" und „Zeichen der Zeit". Während das erste und das letzte dieser Prinzipien in aller wünschenswerten Klarheit und Prägnanz dargelegt werden, bleibt das Leitwort des „Fragments" bedauerlicherweise unscharf und vage. Das wird auch am vergleichsweise geringen Umfang deutlich, welcher der theologischen Behandlung dieses Prinzips gewidmet wird (36–39). Zwar wird auf den wichtigen Stellenwert hingewiesen, den „Fragmentarität" bei Hans Urs von Balthasar hat. Doch eignet sich dessen geschichtstheologische Engführung in der paradoxen Theologie des Kreuzes („der große Schrei") wenig dazu, die Anliegen der Befreiungstheologie, die von Balthasar immer suspekt geblieben sind, fruchtbar zu machen. Zwar wird im Zusammenhang mit der Behandlung von Fragmentarität auf die Theologie von Franz Schupp hingewiesen („Vermittlung im Fragment"), diese jedoch nicht rezipiert. Das ist bedauerlich, denn von diesem Ansatz aus ließe sich das theologische Potenzial des Fragments – bei Schupp zur Erschließung der Christologie herangezogen –, fruchtbar machen. Ungeachtet dieses Defizits in der Theoriebildung hat der Verfasser insgesamt eine exzellente, kritische und im Hinblick auf die „Zeichen der Zeit" visionäre Untersuchung vorgelegt.

Bamberg/Linz *Hanjo Sauer*

◆ Stubenrauch, Bertram: Pluralismus statt Katholizität? Gott, das Christentum und die Religionen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (189) Pb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2916-9.

Der Pluralismus der Religionen, der durch die Globalisierung immer näher an die eigene Glaubensüberzeugung herantritt, ist weniger Bedrohung des Eigenen als eine Herausforderung für den Dialog. Bertram Stubenrauch trägt im vorliegenden Buch mehrere seiner Aufsätze dazu zusammen, wobei es ihm nicht um eine systematische „Theologie der Religionen", sondern um „das Selbstverständnis des Christentums *angesichts* der Religionen" (7) geht. Der christliche Glaube kann sich gerade in seiner Katholizität dem Gespräch der Religionen widmen.

Der allgemein-systematische Einstieg in das Thema wird mit dem Kapitel „Theologische Erkenntnis" (9–73) geleistet. Befand sich das Christentum seit seinem Beginn in der Auseinandersetzung mit anderen Religionen und Kulturen, so ist erst mit *Nostra aetate* eine lehramtlich positive Darstellung der Religionen gegeben. Somit kam es seit dem Konzil vermehrt zur theologischen Auseinandersetzung mit den Religionen, wobei der Autor prägnant eine Auswahl katholischer Ansätze vorstellt. Bereits hier spielt Stubenrauch die Kenosis Gottes als „hermeneutische Leitidee" (25) ein, die seinen religionstheologischen Ansatz durchzieht. In der Selbstentäußerung Gottes kommt das Proprium des christlichen Offenbarungsbegriffs zum Vorschein: „Gott will ohne Welt und ohne den Menschen nicht mehr verstanden werden. Seine Erniedrigung wird zum Pleroma des *Menschen*, zu dessen eschatologischer Erfüllung" (28). Der Münchener Dogmatiker versteht Kenosis als das Offenbarungsereignis in der Welt, das zur Fülle des Menschen führt; Welt ist das, was der kulturellen und religiösen und damit der geistigen Deutung des Menschen gegeben ist. Hieraus ergibt sich die Frage nach der Wahrheit, die erkannt und bekannt werden muss (36–73). Der Autor entwickelt dabei den Wahrheitsbegriff „als Prozess der kenotischen Selbsterschließung Gottes" (38). Mit der kenotischen „Leitidee" gelingt es ihm, Wahrheit in Gott zu begründen, die sich in Jesus Christus entäußert und im kerygmatischen Wort in der Welt bleibt: „Aus der Kenosis der Wortverfügung folgt die Kenosis der Weltoffenheit" (44). Der kenotische Wahrheitsbegriff garantiert die konkrete Wahrheitserkenntnis Gottes, ohne dass damit die völlige Unausschöpfbarkeit Gottes aufgehoben würde. Die Wahrheit im christologischen Kerygma trifft den Glaubenden daher existenziell, weil ihm im Glauben die Wahrheit Heil und Leben zuspricht. Das Konkrete ist der Standpunkt im Dialog mit den Religionen, von dem aus mit den Religionen in den Dialog getreten werden kann, denn „Christus ist die Metapher Gottes, und Gott ist so, wie Christus ‚war'" (58). Wenn nun die Wahrheit so bestimmt ist, dann ist auch das christliche Dogma als Ausdruck der Wahrheit Gottes relational und nicht instruktionstheoretisch auf die Welt hin bestimmt, die auch Raum anderer Religionen ist. Damit hat Bertram Stubenrauch das theologische Denk-Instrumentarium vorgestellt, das im Religionsdialog stets virulent ist, von dem aber nicht gelassen werden kann.

Ging es im ersten Abschnitt um eine systematische Vergewisserung der Grundlagen, so

folgt in einem zweiten Teil ein Abriss der historischen Entwicklung, wie sich Theologie zu den Religionen zu verhalten hat und welche Neuaufbrüche es seit dem II. Vatikanum gab (75–110). Fallen hierbei Namen wie Daniélou, de Lubac, Rahner, Tillich oder Pannenberg, so wird auch die Pluralistische Religionstheorie mit ihren Vertretern Hick, Knitter und Panninkar besprochen sowie kurz analysiert. Hier wird der rote Faden einer kenotisch orientierten Theologie der Religionen aus der systematischen Grundlegung mit Gedanken von Kessler wieder aufgenommen, um eine Weiterführung der unterschiedlichen Positionen zu erarbeiten. „Durch die selbstlose, kenotisch bestimmte Weise, Gott zu offenbaren, bleibt die Jesusgestalt tolerant und kooperativ. Vor ihr sind die Religionen als mögliche Heilswege zu sich selbst freigegeben: Sie sind es in dem Maß, in dem sie den Aufgang der Gottesgüte begleiten und ihr auf ihre Weise ein menschliches Gesicht geben" (97). Ein eigener Abschnitt über die Frage nach dem Heil außerhalb der Kirche (101–110) schließt den historischen Durchgang ab. Dabei wird besonders die Rolle der Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit seit dem vergangenen Konzil herausgehoben, wobei das Konzil weiterhin das Heil für alle Menschen in Jesus Christus bekennt.

Besonders die „Systematische Erschließung" (111–150) widmet sich der Kenosis als religionstheologisches Paradigma. Für das Christentum bedeutet dies, dass es allen Triumphalismus abspricht und den bis zum Kreuz gegangenen Gott verkündet. Im Konkreten spricht sich der sich offenbarende Gott aus und umfasst damit das Ganze. Der Dialog mit anderen Religionen ist für das Christentum nicht nur eine äußere Verpflichtung, sondern es muss innerer Anspruch sein: „Christen brauchen die Weisheit der anderen, um tiefer zu verstehen, was in Christus der Welt tatsächlich gesagt ist" (121). Für das Christentum gilt somit, dass es die „Gesinnung Christi" (Phil 2,5) annehmen muss und in der Selbstbescheidung die eigentliche Macht erkennt. Der eine Erlöser Jesus Christus ist aber der universalen Schöpfungspluralität des Vaters nicht entgegengesetzt. Es ist die Katholizität, die sich der Pluralität dialogisch öffnen muss und in einen lernenden Austausch das demütig missionarische Moment verwirklicht, das in der christlichen Botschaft enthalten ist. Dabei unterstreicht Bertram Stubenrauch, dass er keine „dogmatischen Abstriche" am Kerygma machen möchte (140–141), denn für das Christentum gilt wie für andere Religionen: „Religionen bleiben nur dann theologisch und dogmatisch interessant, wenn sie einen Absolutheitsanspruch erheben und ihn durch ein in sich stimmiges System veranschaulichen und verteidigen" (144).

Den Abschluss des Buches bilden „Missionstheologische Konsequenzen" (151–186). Mission gehört zum Christentum. Mission wird hier aber nicht als belehrender Monolog, sondern als lernender Dialog vorgestellt. Wenn Christen von anderen Religionen im Dialog lernen, so dürfen sie in der Mission nichts anderes geben als das, was sie als Christen leben: Sie werden in diesem Dialog zur „Christus-Ikone" (164) und verstehen ihre Sendung als Dienst an der Welt. Wiederum ist die Kenosis die Grundlage für die missionstheologischen Überlegungen Stubenrauchs, weil sich darin die menschliche Selbstmitteilung Gottes in einer konkreten Religion ausdrückt.

Bertram Stubenrauch legt mit dem Buch und seinem kenotischen Ansatz im intertheologischen Dialog eine konzise Schrift vor, in der es als Aufsatzsammlung wenige, und nur punktuelle Wiederholungen gibt. Äußerst hilfreich ist die ausführliche Literaturliste am Ende eines jeden Kapitels, das eine weiterführende Vertiefung in ein Thema erleichtert. Die Anordnung der Kapitel geht von der systematischen Grundlegung aus und endet im praktischen Vollzug der Mission. Doch hier wären noch Überlegungen wünschenswert gewesen, wie sich die kenotische Mission gegenüber dem Atheismus und Agnostiker verhält und wie sich die „Messianisierung der einen Menschheit" (181) von einem „anonymen Christentum" in den anderen Religionen abhebt. Insgesamt darf diese Schrift als ein wichtiger und wegweisender Beitrag im Gespräch der Weltreligionen gelten.

Wien *Bernard Mallmann*

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

Ebner, Simon / Halbmayr, Alois / Mautner, Josef (Hg.): Perspektiven für eine lebenswerte Gesellschaft. Zum Beitrag des Christlichen vor Ort (Salzburger Theologische Studien 63). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2021. (156) Kart. Euro 18,00 (D, A) / CHF 18,35. ISBN 978-3-7022-3900-8.

Ernesti, Jörg / Lintner, Martin M. / Moling, Markus (Hg.): Die Corona-Krise. Strafe Gottes oder Chance? (Brixner theologisches Jahrbuch 11). Tyrolia Verlag / Verlag A. Weger Verlag, Innsbruck–Brixen 2021. (232; 2 s/w Abb.) Geb. Euro 24,95 (D, A) / CHF 25,81. ISBN 978-3-7022-3945-9.

Fischer, Irmtraud / Petschnigg, Edith (Hg.): Genderforschung – brauchen wir das? 25 Jahre Fakultätsforschungsschwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz (Theologie im kulturellen Dialog 39). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2021. (202; 11 farb. Abb.) Klappbrosch. Euro 24,00 (D, A) / CHF 24,83. ISBN 978-3-7022-3944-2.

BIBELWISSENSCHAFT

Bartelmus, Rüdiger: Das Hohelied – erotische Literatur in der Bibel? Philologische (Vor-) Überlegungen zu einer alttestamentlichen Theologie der Sexualität, ergänzt um einen Seitenblick in die Rezeptionsgeschichte (Altes Testament und Moderne 32). Lit Verlag, Münster 2020. (168) Pb. Euro 29,90 (D) / Euro 30,80 (D) / CHF 39,90. ISBN 978-3-643-14672-4.

Kalimi, Isaac: König Salomo: Mensch und Mythos. Geschichtsschreibung in der Hebräischen Bibel im Wandel. Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2021. (XVI, 358, 6 Abb.) Geb. Euro 78,00 (D) / Euro 80,20 (A) / CHF 79,52. ISBN 978-3-447-11104-1.

ETHIK

Bachmann, Claudius / Kaiser-Duliba, Alexandra / Sturm, Cornelius (Hg.): Wirtschaftsethik. Sozialethische Beiträge (Forum Sozialethik 21). Aschendorff Verlag, Münster 2020. (272) Kart. Euro 24,90 (A) / Euro 25,60 (A) / CHF 25,38. ISBN 978-3-402-10652-5.

Becker, Josef / Kistler, Sebastian / Niehoff, Max (Hg.): Grenzgänge der Ethik (Forum Sozialethik 22). Aschendorff Verlag, Münster 2020. (238) Kart. Euro 24,90 (D) / Euro 25,60 (A) / CHF 25,38. ISBN 978-3-402-10654-9.

Remele, Kurt: „Es geht uns allen besser, wenn es allen besser geht". Die ethische Wiederentdeckung des Gemeinwohls. Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2021. (203) Kart. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,69. ISBN 978-3-7867-3251-8.

KIRCHENGESCHICHTE

Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz / Schneidmüller, Bernd (Hg.): Die Kaiser und die Säulen ihrer Macht. Von Karl dem Großen bis Friedrich Barbarossa. Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2020. (559) Geb. Euro 48,00 (D) / Euro 49,40 (A) / CHF 48,93. ISBN 978-3-8062-4174-7.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Brakmann, Heinzgerd / Chronz, Tinatin / Sode, Claudia (Hg.): „Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist". Kölner Kolloquium zur Initiatio Christiana (Jerusalemer Theologisches Forum 37). Aschendorff Verlag, Münster 2020. (420) Kart. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 59,13. ISBN 978-3-402-11057-7.

Feulner, Hans-Jürgen / Haslwanter, Elias (Hg.): Gottesdienst auf eigene Gefahr? Die Feier der Liturgie in der Zeit von Covid-19. Aschendorff Verlag, Münster 2020. (916) Geb. Euro 65,00 (D) / Euro 66,90 (A) / CHF 67,25. ISBN 978-3-402-24740-2.

Geldhof, Joris / Haspelmath-Finatti, Dorothea / Nichols, Bridget / Poulet, Frédérique (Hg.): Anamnesis. Handlungen, Orte und Zeiten des Erinnerns (Theologie der Liturgie 17). Verlag

Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (159) Kart. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 27,47. ISBN 978-3-7917-3194-0.

PASTORALTHEOLOGIE

Spallek, Gerrit: Tor zur Welt? Hamburg als Ort der Theologie (Theologie im Dazwischen – Grenzüberschreitende Studien 1). Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2021. (448) Kart. Euro 55,00 (D) / Euro 56,60 (A) / CHF 56,90. ISBN 978-3-7867-3247-1.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Viertbauer, Klaus / Gruber, Franz (Hg.): Habermas und die Religion. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Verlag, Darmstadt ^{2}2020. (336) Geb. Euro 78,00 (D) / Euro 80,20 (A) / CHF 79,52. ISBN 978-3-534-27108-5.

SAKRAMENTENTHEOLOGIE

Wollbold, Andreas: Taufe – Firmung – Eucharistie – Trauung. Grundfragen und Gestaltung der Sakramentenpastoral. Unter Mitarbeit von Regina M. Frey. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (476) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,63. ISBN 978-3-7917-3205-3.

SOZIALETHIK

Kern, Bruno: Das Märchen vom grünen Wachstum. Plädoyer für eine solidarische und nachhaltige Gesellschaft ^{2}2019. (237) Kart. Euro 15,00 (D) / Euro 15,50 (D) / CHF 17,00. ISBN 978-3-85869-847-6.

SPIRITUALITÄT

Sill, Bernhard / Knieps-Port le Roi, Thomas (Hg.): Vom Glück der Freundschaft. EOS Verlag, St. Ottilien 2020. (603) Halbleinen. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-8306-7999-8.

THEOLOGIE

Dragiša Jerkić: Mut zur Freiheit? Antworten der orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts auf eine Menschheitsfrage (Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg 5). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (373) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,63. ISBN 978-3-7917-3197-1.

Keppeler, Cornelius: Liebe. Drei Annäherungen an ein Phänomen: theologisch – philosophisch – paradox (Theologische Studien 3). neobooks Verlag, Berlin 2020. (81) Kart. Euro 7,99 (D, A) / CHF 8,27. ISBN f978-3-7529-6472-1.

Kessler, Hans: Auferstehung? Der Weg Jesu, das Kreuz und der Osterglaube. Matthias-Grünewald Verlag, Ostfildern 2021. (203) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 22,76. ISBN 978-3-7867-3252-5.

Remmel, Daniel: Die Leiblichkeit der Offenbarung. Zur anthropologischen, offenbarungstheologischen und christologischen Relevanz der Lebensphänomenologie Michel Henrys (Innsbrucker Theologische Studien 97). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2021. (630) Kart. Euro 59,00 (D, A) / CHF 61,04. ISBN 978-3-7022-3922-0.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: . . . . . Leben mit der Krise

Franz Gruber: . . . . . Ist die Sars-Covid-19-Pandemie eine religionsrelevante Krise?
Klaus Kießling: . . . . . Zwischen rotierenden Teufelskreisen und weltbewegender Solidarität
Benedikt Kranemann: . . . . . Die „neue Normalität" der Liturgie nach der Corona-Pandemie
János Vik: . . . . . Eine Analyse auf Existenz hin (Viktor E. Frankl)

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 978-3-7917-3231-2

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

Liebe Leserin, lieber Leser!

„Not lehrt beten!“ Das Sprichwort spielt auf die Tendenz an, dass Menschen und Kollektive in besonderen existenziellen Herausforderungen verstärkt dazu neigen, Religion und Religiosität, Glauben und Spiritualität wiederzuentdecken. Für die Religionssoziologie sind solche Formen der Kontingenzbewältigung selbstverständliche Funktionen der Religion. Die Corona-Pandemie mit all ihren Folgen ist gewiss eine solche existenzielle Herausforderung. Wäre es also erwartbar gewesen, dass sich während der Corona-Pandemie die Menschen auch in den säkularisierten oder postsäkularen Gesellschaften Mitteleuropas wieder dem Glauben und der religiösen Praxis zuwenden? Zumindest auf den ersten Blick scheint das nicht geschehen zu sein. Bedingt durch die Maßnahmen zur Eindämmung des Infektionsgeschehens wurde ein Teil der kirchlichen Angebote, insbesondere Gottesdienste und Seelsorge, weitgehend eingestellt. Ein anderer Teil, viele diakonische Angebote und soziale Dienste der Caritas, wurde dagegen weitergeführt und auch stark in Anspruch genommen. Und nicht wenige Seelsorgerinnen und Seelsorger betonen, dass sie während der Pandemie stärker denn je angefragt gewesen seien. Dennoch wurde bald die Klage laut, dass die Kirche in der Krise aus der Öffentlichkeit verschwunden sei, dass keine theologischen Deutungen der Krise und ihrer Bewältigung angeboten würden. Kritisiert wurde beispielsweise die monatelange Einstellung der Kinder- und Jugendarbeit sowie nicht zuletzt der Rückzug aus der Seelsorge mit Kranken und Sterbenden. Bis heute ist umstritten, ob der von manchen wahrgenommene und jedenfalls beklagte Rückzug der Kirche eine zutreffende Analyse der Situation darstellt. Jene, die diese Wahrnehmung nicht teilen, verweisen auf ein rasch entstehendes reichhaltiges Angebot im Bereich der traditionellen und neuen sozialen Medien, auf Fernseh- und Online-Gottesdienste, auf eine Art hybride Verknüpfung der „Hauskirchen“ mit virtuellen kirchlichen Feierangeboten sowie auf die kontinuierlich weitergeführte individuelle Seelsorge und auf die stets für das persönliche Gebet geöffneten Kirchen. Wenn etwas dran ist an dem geläufigen Wort, dass Corona „wie ein Brennglas“ wirke, dann müsste dies auch für die ambivalenten Phänomene der Säkularisierung gelten. Was aber zeigt sich im viel zitierten Brennglas? Erleben wir einen coronainduzierten Säkularisierungsschub? Oder ist es den Religionsgemeinschaften umgekehrt sogar gelungen, durch neue mediale Angebote ganz neue Personenkreise anzusprechen? Haben gläubige Menschen unter dem Fehlen von Liturgie und Seelsorge gelitten? Oder haben bislang praktizierende Christinnen und Christen festgestellt, dass ihnen ohne ihre regelmäßige gemeinsame religiöse Praxis gar nichts fehlt? Und wie verändert die außergewöhnliche Situation der Pandemie die Routinen der kirchlichen und individuellen religiösen Praxis? Wird bald wieder alles beim Alten sein oder wird es eine digitale Transformation von Liturgie und Seelsorge geben? Etabliert sich eine Hauskirchenkultur als Merkmal einer fortschreitenden Privatisierung der Religion? Wird dabei die Stimme von Theologie und Kirche noch gebraucht? Werden überhaupt theologische Deutungsangebote für die überstandene Pandemie formuliert und gegebenenfalls gehört werden?

Die bereits vorliegenden empirischen Daten geben noch keine eindeutigen Antworten auf all diese Fragen. Deshalb sind wir den Autoren und der Autorin dieses Heftes ganz besonders dankbar, dass sie sich auf das Wagnis eingelassen haben, erste Analysen und Interpretationen der „Corona-Krise“ zu skizzieren. Gleich zu Beginn betont *Klaus Kießling* (Frankfurt am Main) in ei-

nem pastoralpsychologischen Zugang, dass wir während der Pandemie gerade nicht alle im selben Boot sitzen, sondern sich gewaltige Unterschiede zwischen Luxusyacht und Schlauchboot zeigen, die wir mit einer „weltbewegenden Solidarität" überwinden müssten. *Gerhard Kruip* (Mainz) geht aus der Perspektive der Sozialethik den vorhandenen oder vermissten Solidaritäten nach. Seine Analyse mündet in einen Appell an die diskursive Vernunft und an eine „intellektuelle Kooperation" zur Überwindung der (Folgen der) Krise. Die Beschreibung der Pandemie als „Krise" stellt dagegen *Steffen Patzold* (Tübingen) aus geschichtswissenschaftlicher Perspektive in Frage – mit Hilfe seines Analysemodells „bedrohter Ordnungen". Auf die Gedankenwelt von Viktor E. Frankl und den Krisenbegriff der Existenzanalyse greift *János Vik* (Cluj/Rumänien) in seiner Rekonstruktion der Bejahungswürdigkeit des Lebens zurück – in der Absicht, die Komfortzone der Glaubenswahrheiten zu verlassen, sich zum leidenden Menschen hinzubewegen und ihn in seiner Sinnfindung zu begleiten. Als Fortschritt in der christlichen Verkündigung beschreibt *Franz Gruber* (Linz), dass die Theologisierung der Krise – etwa mit Modellen der Strafe, der Vergeltung oder der Apokalypse – weitgehend vermieden worden sei. Gruber selbst stellt die Begriffe des Leides und des Mit-Leidens ins Zentrum seiner Überlegungen. Die Zeit der Pandemie mache in besonderer Weise sichtbar, was immer der Fall sei: dass wir vor das Leid gestellt sind und es bleiben. Mit der Rolle der Liturgie befasst sich *Benedikt Kranemann* (Erfurt). Dem Eindruck einer „Schockstarre" während der Pandemie widerspricht er und skizziert einige Szenarien für die Zukunft der Liturgie „nach Corona". Den Abschluss des thematischen Teils des Heftes bildet die Darstellung eines Beispiels für die Krisenerfahrung und -bewältigung im Alten Testament von *Uta Schmidt* (Heidelberg): Jesaia 24 und das „Ende aller Freude".

Beiträge von *Isabella Guanzini* (Linz) über das Verhältnis von Theologie und Ästhetik sowie von *Thomas Franz* (Würzburg) über das unausgeschöpfte Potenzial lehramtlicher Theologie (mit Blick auf die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*) und die Rezensionen schließen das Heft ab.

Liebe Leserinnen und Leser,

wir befinden uns in einer Situation, deren Folgen für Theologie und Kirche, für unsere Gesellschaften und unser humanes Selbstverständnis noch nicht absehbar sind. Mit diesem Heft möchten wir einen ersten, wenn auch sehr vorläufigen Beitrag zur Reflexion über die Corona-Pandemie leisten. Die künftige Gestaltung der Liturgie und neue Herausforderungen in der Religionspädagogik, die sozioökonomischen Verwerfungen und pastorale Veränderungen, nicht zuletzt das unmittelbare Leid durch Krankheit und Tod infolge von CoViD-19 werden uns weiter beschäftigen. Wir hoffen, Ihnen mit diesem Heft einige Anregungen und Impulse für diese Zeit mit auf den Weg geben zu können.

Ihr
Christian Spieß
(für die Redaktion)

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Echter und Friedrich Pustet bei. Um geneigte Beachtung wird gebeten.

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. Dr. theol. Franz Gruber; em. Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof. Dr. theol. Christian Spieß.

Klaus Kießling

Zwischen rotierenden Teufelskreisen und weltbewegender Solidarität

Die Corona-Pandemie als (pastoral-)psychologische Provokation

◆ **Auf emotionale Verletzlichkeiten und den Umgang mit ihnen fokussiert dieser Beitrag und skizziert Strategien der Krisenbewältigung bzw. Krisenbegleitung zwischen Verschwörungstheorien und Verhaltensimmunsystem, zwischen Blunting und Monitoring. Mit der Rückkehr zu alten Verhaltensmustern bei gleichzeitiger narzisstischer Abwehr der eigenen Fragilität, mit einem resignativen Rückzug und dem Ruf nach einer starken Führungsperson sowie mit einer gesellschaftlichen Veränderung auf Basis einer weltbewegenden Solidarität zeigt der Autor drei psychologische (Aus-)Wege aus der Krise auf. Dabei betont er, dass wir eben nicht alle im selben Boot sitzen, sondern dass sich die Ungleichheiten zwischen Schlauchboot und Luxusyacht weiter verschärfen. Aber die totenerweckende Botschaft lässt – vorsichtig und demütig – hoffen: Schließlich hat sich der Gekreuzigte und von den Toten Auferstandene sogar an seinen Wundmalen erkennen lassen.**

1 Krisen

Belastende, zeitweilige, in ihrem Verlauf und in ihren Folgen offene Veränderungsprozesse gelten mit Recht als *Krisen*. Psychologisch markieren sie eine Unterbrechung der bis dahin gegebenen Kontinuität menschlichen Erlebens und Handelns: Denn die Mittel, die Betroffenen zur Verfügung stehen, um jene Herausforderungen und jenen Stress zu bewältigen, mit denen sie konfrontiert sind, reichen dafür nicht mehr aus. Krisen gehen mit emotionaler Destabilisierung ebenso einher wie mit mehr oder minder stark desintegrierter Handlungsorganisation: Betroffene stehen gleichsam mit leeren Händen da – in Angst, in des-aströser Lage, fernab von jedem guten Stern (lat. *astrum*). Denn die Bedrohung bleibt unsichtbar: *Coronaviren* haben einen Durchmesser von etwa 100 Nanometern, also einem Zehntausendstel Millimeter. Ihren Namen verdanken sie keulenartigen Fortsätzen, die im elektronenmikroskopischen Bild den Eindruck eines Kranzes (lat. *corona*) um das Virus hervorrufen. Dabei vermehren sich Viren nicht selbst, vielmehr handelt es sich um Baupläne, die einen Wirt, ein Lebewesen brauchen, um einen Effekt zu bewirken: Tiere und Menschen generieren oder bauen neue Viren.[1]

[1] Vgl. dazu und zum Folgenden *Manfred Spitzer*, Pandemie. Was die Krise mit uns macht und was wir aus ihr machen, München [4]2020, hier: 30–60 und 105–116.

1.1 Angst und andere Stressreaktionen in Krisen

Menschen unterscheiden sich darin, wie sie auf *psychischen Stress* reagieren: mit Angst, mit Gleichgültigkeit, mit Fatalismus. Angst und Furcht stehen auf der einen Seite des Spektrums, das offene Leugnen von Gefahren auf der anderen. Ein mäßiger Grad von Angst – nicht so klein, dass sie noch ignoriert werden könnte, aber auch nicht so groß, dass sie lähmend wirkte – mag zur Krisenbewältigung motivieren.[2]

Ängste können hilfreich sein, sofern sie nicht nur plagen, sondern auch mahnen. In einer Pandemie gehören dazu Infektions- und andere Krankheitsängste; Verlustängste, wenn die Vergänglichkeit, die eigene wie die der Nächsten, allgegenwärtig ist; wirtschaftliche und soziale Ängste, auch davor, dass Sterbende nicht von ihren Angehörigen begleitet werden können; Versorgungsängste, die in Hamsterkäufe münden; politische Ängste und Sorgen, etwa angesichts der Tendenzen zu Autokratien in mehreren Ländern.

Die psychoneuroimmunologische Forschung weist darauf hin, dass pandemiebedingte Stressfaktoren Menschen, die besonders starke Ängste und besonders negative Emotionen zeigen, auch für Infektionen außergewöhnlich anfällig machen.[3] Psychologische Faktoren spielen bei Infektionskrankheiten also eine große Rolle: Stress steigert nicht nur die Anfälligkeit dafür, vielmehr kann er auch die Wirksamkeit von Impfstoffen beeinträchtigen, denn schließlich braucht es ein funktionierendes Immunsystem, das Antikörper gegen die viralen Antigene produziert.

Manche Menschen erholen sich, sobald die Gefahr gebannt ist, andere leiden langfristig unter posttraumatischen Belastungen. Dazu gehören insbesondere *Anpassungsstörungen* mit einer breit variierenden Symptomatik, die meist innerhalb eines Monats nach einem belastenden Lebensereignis auftritt: Ängste und depressive Reaktionen, auch Wut und Ärger; Misstrauen und Unverständnis für getroffene Maßnahmen, insbesondere unter Menschen mit kognitiven Beeinträchtigungen und demenziellen Symptomen; Störungen des Sozialverhaltens, Suchterkrankungen und Suizidalität.

Pandemiebedingte Kontaktbeschränkungen treffen verschiedene Gruppen besonders hart: Alleinstehende, für die der stresspuffernde Effekt sozialer Nähe wegfällt; Alleinerziehende, die der Doppelbelastung von Kinderbetreuung und Berufstätigkeit, von Homeschooling und Homeoffice begegnen müssen; Wohnungslose und Menschen in Flüchtlingsunterkünften, die allenfalls sehr begrenzt auf soziale Strukturen zurückgreifen können; Menschen, welche am Existenzminimum und nun mehr denn je in Existenzangst leben.

Prosoziale Verhaltensweisen treten in Pandemien offenbar häufiger auf als gesellschaftlich destabilisierende Verhaltensweisen, etwa Ausschreitungen.[4] In diesem Sinne geht es um *physical distancing*, keinesfalls um *social distancing*. Denn Menschen zeigen sich motiviert, einander beizustehen, ohne beieinanderzustehen. Da-

[2] Vgl. dazu und zum Folgenden *Steven Taylor*, Die Pandemie als psychologische Herausforderung. Ansätze für ein psychosoziales Krisenmanagement, Gießen 2020, hier: 50, sowie die Beiträge in *Charles Benoy* (Hg.), COVID-19. Ein Virus nimmt Einfluss auf unsere Psyche. Einschätzungen und Maßnahmen aus psychologischer Perspektive, Stuttgart 2020.

[3] Vgl. *Steven Taylor*, Die Pandemie als psychologische Herausforderung (s. Anm. 2), 65.

[4] Vgl. ebd., 66.

bei ist die Vereinsamung durch Quarantäne – nicht das Alleinsein als solches – eine ernst zu nehmende Gefahr, ein massiver Stressfaktor, der das Immunsystem und die Widerstandskraft schwächt. Einsamkeit schmerzt, sie tut weh und kann tödlich wirken.

Der Lockdown soll vor Krankheit bewahren, reduziert aber zugleich den natürlichen Schutz vor einer Erkrankung – also den Lockdown lockern? Mit dieser Frage sollen Virologie und Psychologie nicht gegeneinander ausgespielt werden. Virologie bleibt wichtig, Psychologie aber auch, denn die Coronakrise und ihr Verlauf werden durch das Erleben und Verhalten von Menschen massiv geprägt. Dabei fordert das *Präventionsparadoxon* auf eigene Weise heraus: Je stärker die Maßnahmen wirken, desto größer die Zweifel an ihrer Notwendigkeit.[5] Prävention kann zum Opfer ihres Erfolgs werden.

1.2 Monitoring oder Blunting? Zum Umgang mit emotionaler Verletzlichkeit in Krisen

Persönlichkeitseigenschaften erweisen sich als Faktoren emotionaler Verletzlichkeit: Eine stark ausgeprägte *negative Emotionalität* begünstigt aversive Reaktionen auf Stressreize und führt zu Angst und Niedergeschlagenheit. Anfällig macht auch *Intoleranz gegenüber Unsicherheit*: Sie geht mit dem Bedürfnis nach Vorhersagbarkeit einher, Verunsicherung wirkt dann leicht lähmend. Wer Ungewissheit nicht aushalten kann oder will, erlebt in Zeiten einer Pandemie mit hoher Wahrscheinlichkeit beträchtlichen psychischen Leidensdruck.

Menschen unterscheiden sich auch darin, ob und wie sie für Informationen über potenzielle Gesundheitsbedrohungen sorgen oder diesen ausweichen: Sammeln sie wichtige Hinweise im Stil des *Monitoring* – oder lenken sie sich im Stil des *Blunting* ab? *Blunting* (abstumpfen, dämpfen) provoziert weniger Sorgen und Leid, macht aber auch unvorsichtig. *Neigung zu unrealistischem Optimismus* lässt daran glauben, dass negative Ereignisse eher anderen zustoßen als der eigenen Person, die sich für resistent, gleichsam für unverletzlich hält, darum womöglich Hygiene- und andere Vorsorgeempfehlungen missachtet und so das Virus verbreitet.[6]

In diesen Kontext passt der sogenannte *Truthahn-Fehlschluss*[7]: Solange wir von einer Pandemie verschont bleiben und damit keine Erfahrungen haben sammeln müssen, können wir uns – auch als Wissenschaftler*innen und Politiker*innen – schwer vorstellen oder gar nicht glauben (*argument from incredulity*), dass uns in Europa ereilt, was in Wuhan passiert. Ein Truthahn, der bis zur Schlachtreife gemästet wird, bekommt täglich frisches Heu und Futter – und geht mit dieser allemal bekräftigten Erfahrung davon aus, dass es dabei bleibt. Der eigene Erfahrungshorizont lässt auch in der Vorstellung – sei es beim Truthahn, sei es bei uns – kaum anderes zu, sodass auch wir dem Truthahn-Fehlschluss unterliegen.

Dagegen konfrontiert die Strategie des *Monitoring* (beobachten, überprüfen) mit *Krankheitsangst*, also mit der Neigung, durch pandemiebedingte Reize alarmiert zu werden und die Gefahr eher zu überschätzen. Psychohygienisch kommt es da-

5 Vgl. *Manfred Spitzer*, Pandemie (s. Anm. 1), 192–197.
6 Vgl. *Steven Taylor*, Die Pandemie als psychologische Herausforderung (s. Anm. 2), 67–78.
7 Vgl. *Nikil Mukerji* / *Adriano Mannino*, Covid-19: Was in der Krise zählt. Über Philosophie in Echtzeit, Stuttgart [3]2020, 42–44.

rauf an, den Medienkonsum zur Informationsgewinnung auf abgegrenzte Zeiten zu konzentrieren, sich also nicht ununterbrochen und unstrukturiert bedrohlichen Nachrichten auszusetzen und dadurch zermürben zu lassen.

2 Verhaltensimmunsysteme und Verschwörungstheorien

Als psychologisches Konzept kommt in Zeiten einer Pandemie ein *Verhaltensimmunsystem* zum Einsatz: Vorurteile[8], Stigmatisierung und Hass auf Fremde steigen an, wenn diese zu Infektionsquellen erklärt werden und das Coronavirus beispielsweise als Chinavirus bezeichnet wird: So soll die entstandene Verunsicherung reduziert und die entglittene Kontrolle wiederhergestellt werden. So ist auch ein Schuldiger gefunden, der Feind identifiziert und die Frontlinie klar gezogen – oft unter kriegerischem Wortgetöse – und das Problem scheinbar umgrenzt und damit handhabbar. Schon die Spanische Grippe ermöglichte mit ihrem Namen, dass Herrschende ihre Verbreitung im je eigenen Land eine Zeit lang vertuschen konnten. Denn Pandemien wirken gerade deshalb so bedrohlich, weil sie sich von allen Seiten nähern, keine Ländergrenzen kennen und sich durch exponentielles Wachstum auszeichnen, Menschen sie sich also weder räumlich noch zeitlich vom Leib halten können, wie es für die globale Erwärmung noch gelten mag, solange der Sommer immer schöner wird.

Verschwörungstheorien sind Versuche, die Ursachen bedeutsamer Ereignisse dadurch zu erklären, dass sie auf geheime Pläne mächtiger Akteure zurückgehen. Offenbar sind sie in allen Kulturen stark verbreitet. So hält mehr als ein Drittel der US-Amerikaner den Klimawandel für eine Täuschung, die durch Gruppen mit finanziellen Eigeninteressen forciert werde.[9] Die Gruppe, die den Klimawandel leugnet, und jene, welche die Gefährlichkeit des Coronavirus bestreitet, überlappen sich.[10] Solche Erklärungsmuster erweisen sich insofern gegen Falsifikationen als immun, als sie unterstellen, dass die Verschwörer zur Verschleierung ihres Handelns Desinformationen nutzen. Auf diese Weise werden Menschen, die sie zu widerlegen versuchen, konsequenterweise selbst dem Verdacht ausgesetzt, zu den Verschwörern zu gehören, und damit optimal in konspirative Theorien eingefügt.

Die Neigung, sich Verschwörungstheorien anzuschließen, geht mit verschiedenen Motiven einher: Menschen wollen ihre eigene Umgebung verstehen, darüber die Kontrolle behalten und das positive Bild ihrer selbst und ihrer Eigengruppe vor Bedrohungen bewahren. Diese Neigung korreliert mit misstrauischen Einstellungen und narzisstischen Neigungen, die durch den Glauben genährt werden, über besonderes Wissen zu verfügen. Darauf ist angewiesen, wer Unsicherheiten und Uneindeutigkeiten nicht anzunehmen vermag.

Der Glaube an Verschwörungstheorien geht mit der Ablehnung von Impfungen und mit stark ausgeprägter *psychologischer Reaktanz* einher, also mit einer motivationalen Reaktion auf Regeln oder Regulierungen, die als Bedrohung der eigenen

8 Vgl. *Petia Genkova / Henrik Schreiber*, Vorurteile und Solidarität in der Corona-Krise. Eine empirische Untersuchung zur Entstehung von Einstellungen zu kultureller Vielfalt in Krisensituationen, in: Report Psychologie 46 (1/2021), 12–19.

9 Vgl. *Steven Taylor*, Die Pandemie als psychologische Herausforderung (s. Anm. 2), 95–101.

10 Vgl. *Manfred Spitzer*, Pandemie (s. Anm. 1), 86–91.

Selbstbestimmung wahrgenommen werden.[11]

Im Umgang damit empfehlen sich kurze Interventionen und eine ermunternde Gesprächsführung, die nicht Gefahr läuft, die Reaktanz zu zementieren, sondern im Sinne von *nudging* (anstoßen, anstupsen) Anreize setzt, etwa indem sie auf die Bedeutung von Impfungen für die Herdenimmunität hinweist.

Wissenschaftskommunikation[12], klare Informationen über solide durchgeführte Studien und deren leichte Zugänglichkeit sind ebenfalls hilfreich, auch die Demaskierung rhetorischer Techniken (*diese* Masken entstammen keiner Haltung der Sorge und *müssen* abgenommen werden!) und die Aufdeckung anderer Irreführungen, etwa wenn sich Koryphäen mit ihren akademischen Titeln zu Wort melden, die sie in ganz anderen Gebieten erworben haben. Auch braucht es Angebote zur Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Positionen von Expert*innen, die miteinander streiten und nicht wie scheinbar alternative Fakten neben- oder gegeneinanderstehen, sondern die Chance bieten, dass Menschen sich ein eigenes Urteil bilden können und dabei die nötige Ambiguitätstoleranz entwickeln, die sie Uneindeutigem und Widersprüchlichem standhalten lässt. Urteilskraft und Ambiguitätstoleranz schützen davor, den Verlockungen von Verschwörungsansätzen zu erliegen.

3 Rotierende Teufelskreise

Menschen erleiden pandemiebedingt *massive emotionale Notlagen*: durch den Verlust geliebter Personen; durch andere traumatische Ereignisse, in besonderem Ausmaß beispielsweise dann, wenn vorgeschriebene Einschränkungen auf Menschen triggernd wirken, weil sie als Kinder häufig eingesperrt wurden; durch depressive Erkrankungen und Angststörungen, die durch die aktuelle Krisenlage ausgelöst oder verstärkt werden; überhaupt durch den Verlust alltäglicher Gewohnheiten und Kontakte sowie einer Tagesstruktur, die Halt gibt und Ängsten Einhalt gebietet, welche dann frei flottieren, wenn nichts mehr hält. Diese Menschen brauchen professionelle Unterstützung. Sie brauchen die Einsicht, dass nicht ihre Reaktionen verrückt sind, sondern das Ereignis verrückt ist und verrückt macht.

Ohnehin rotierende *Teufelskreise* beschleunigen sich: Kindesmisshandlungen und häusliche Gewalt nehmen zu, gesellschaftliche Schutzmechanismen sind durch Kontaktbeschränkungen außer Kraft gesetzt. Medienabhängigkeiten werden begünstigt, wenn Verhaltenssüchte schleichend entstehen und nicht mehr durch Mitmenschen, andere Aufgaben und termingebundene Verpflichtungen begrenzt werden.

Ohnehin gegebene Klüfte vertiefen sich: (Teil-)Schließungen von Kindertagesstätten und Schulen verstärken Bildungsungerechtigkeiten. Kinder brauchen andere Kinder, stattdessen erfahren sie von der Gefährlichkeit zwischenmenschlicher Kontakte. Die aus dem Lockdown hervorgehenden *grown-ups* sind also spezifischem Leidensdruck ausgesetzt. Den Erwachsenen drohen Kurzarbeit, der Verlust des Arbeitsplatzes, Armut, Ausfall von Gemeinschaft, von Kunst und Kultur, die wir nun als Lebensmittel vermissen.

[11] Vgl. *Steven Taylor*, Die Pandemie als psychologische Herausforderung (s. Anm. 2), 128 f.

[12] Vgl. *Forschungsinstitut für Philosophie*, Corona. Antworten auf eine kulturelle Herausforderung, Hannover 2020.

4 Krisenbegleitung

4.1 Digitalisierung, Coping und Resilienz

Es braucht die *Digitalisierung* schulischer und universitärer sowie psychologischer Angebote, auch wenn Erstgespräche dadurch schwerfallen und Menschen die Augen anderer zwar sehen, einander aber nicht direkt in die Augen schauen, sondern den Ausdruck der Augen eines Gegenübers nur indirekt verstehen können. Dabei fehlt es oft an allen Enden der Leitung an Erfahrung, ob und wie sich Menschen digital erreichen und begleiten lassen, auch an digitaler Infrastruktur, gerade bei den ohnehin Benachteiligten. Es braucht gemeinsame Foren, welche die Verbundenheit untereinander sichern. Zwar ist in Krisenzeiten mit Abstand weniger Präsenz als sonst möglich, manchmal entsteht aber auch mehr Präsenz, wenn Videokonferenzen Einblicke in die eigenen vier Wände gewähren oder wenn eine Kollegin, nicht wissend, dass ihre Kamera und ihr Ton eingeschaltet sind, die anderen Mitglieder eines Zoom-Meetings ungewollt zu Zeug*innen ihres Umgangs mit ihrem Mann und ihrem Kind macht, bevor diese sie darauf hinweisen können!

Verlässliche Alltagsroutinen und klare Tagesstrukturierung bleiben wichtig, regelmäßige Telefonkontakte signalisieren zwischenmenschliche Treue auch in schweren Zeiten und schenken Trost.

Dem Stressabbau dienen auch sportliche Aktivitäten und klare Hinweise, wie auch Kinder eine Ansteckungsgefahr vermindern können, um drohendem Kontrollverlust entgegenzuwirken und ihre *Selbstwirksamkeit* zu stärken. Um die Förderung von Selbstwirksamkeit geht es auch bei Erwachsenen, die sich ebenfalls motivieren lassen, wenn sie durch ihr eigenes Handeln ihnen wichtige Ziele erreichen können.[13]

Solche Begleitung, solche Bewältigungs- oder *Coping*-Strategien zielen darauf, Krisen so unbeschadet wie möglich zu überstehen.[14] Darüber hinaus verbindet sich mit *Resilienz* die anspruchsvolle Frage nach möglichem Gedeihen trotz widriger Umstände, nach Ressourcenaktivierung auch im Glauben.[15] Resilienz korrespondiert psychologisch mit Verletzlichkeit.

4.2 Sorge und Seelsorge

Die Pandemie wirkt auch deswegen beklemmend, weil sie Menschen mit ihrer *Verletzlichkeit* konfrontiert. Dieser entspringt die *Sorge* für Mitmenschen[16]: eine Sorge, die sich nicht als fürsorgliche Belagerung und nicht als Gegenmodell zu menschlicher Selbstbestimmung versteht, sondern als ihre Grundlage, sofern Sorge darauf zielt, einen Mitmenschen von *seiner* Sorge her zu verstehen. Diese Sorge, dieses Anliegen wird so zu einem geteilten, es stiftet Beziehung. Sorge antwortet auf die Not, die Verletzlichkeit, die Endlichkeit, die Sterblichkeit eines Ge-

[13] Vgl. *Cornelia Betsch*, COSMO – Covid-19 Snapshot Monitoring (23./24.02.2021), https://projekte.uni-erfurt.de/cosmo2020/web [Abruf: 28.02.2021].

[14] Vgl. *Anke Lengning* / *Katrin Rakoczy* / *Elisabeth Jenisch* / *Mareile Opwis* / *Jennifer Schmidt*, Psychische Gesundheit und Wohlbefinden in Zeiten von Corona. Erste Befunde aus der #stayhealthy-Studie, in: Report Psychologie 45 (7+8/2020), 14–22.

[15] Vgl. *Elias D. Stangl*, Resilienz durch Glauben? Die Entwicklung psychischer Widerstandskraft bei Erwachsenen, Ostfildern [2]2017.

[16] Vgl. *Giovanni Maio*, Den kranken Menschen verstehen. Für eine Medizin der Zuwendung, Überarbeitete Neuausgabe, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020.

genübers. Sie drückt ein Ja zum Gegenüber aus, und die Wertschätzung, die diesem Mitmenschen gilt, ist gleichsam der Humus dieser Sorge. Diese bejahende Haltung ruft dazu auf, zu schätzen und zu schützen, wer oder was in seiner Unversehrtheit angetastet zu werden droht. Solche Sorge lebt in Leib- und Seelsorge, solche Sorge wirkt heilsam – auch in ihrem schöpferischen Gehalt, sodass dieses Ja das Gegenüber vor sich selbst neu schafft.

Freilich kursieren auch in religiös geprägten Welten Verschwörungstheorien, sodass Religion allemal nicht nur als Ressource, sondern auch als Risiko wirkt. Diese Ambivalenzen verdienen Aufmerksamkeit, in psychologischer Beratung ebenso wie in verschiedenen Settings der Seelsorge. Dazu gehört in Zeiten der Pandemie auch *Teleseelsorge*, die aus den Erfahrungen traditionsreicher Telefonseelsorge schöpft und – etwa mittels Zoom – die Kommunikation nicht auf das Hörbare beschränkt.[17] Dazu gehört auch eine *Klinikseelsorge*, die sich auf Corona-Stationen konzentriert und auch Angehörige von an Covid-19 erkrankten und verstorbenen Menschen begleitet, die einen schmerzlichen Verlust hinnehmen müssen und zudem darunter leiden, dass sie ihre Nächsten nicht besuchen und sich von ihnen nicht verabschieden können, oft nicht einmal am Bett des oder der Toten.[18] Wie kann Humanität vor dem Lebensende enden, wo sie doch selbst darauf verweist (lat. *humare*: mit Erde bedecken, beerdigen, bestatten)?

Eine pandemisch verwundete Welt birgt (pastoral-)psychologische Provokationen. Sie ruft nach versierten Seelsorger*innen einer Kirche, die sich selbst verwundbar zeigt – auch angesichts der Wunden, die sie selbst anderen geschlagen hat. Eine Kirche, die ihrem Selbstschutz Priorität einräumt und keine Wundmale kennen will, verwundet Dritte. Ihre Vulneranz, ihre Verletzungsmacht macht sie blind für die Vulnerabilität, für die eigene ebenso wie für diejenige derer, zu denen sie gerufen ist.

4.3 Dienst von Pfleger*innen und Angehörigen

Es braucht auch Hilfe für die Helfenden, vorrangig für die *Pflegenden*: bei erhöhtem Infektions- und Sterberisiko; bei Überarbeitung und Erschöpfung; bei Konfrontation mit dem Tod Dritter und der Unfähigkeit, sie zu retten; bei Angriffen durch Menschen, die ohnehin knappe (pflegerische) Ressourcen aggressiv einfordern; bei Isolierung gegen ihr Umfeld während der Maßnahmen gegen die Pandemie und in der Sorge, ihrerseits zu Überträger*innen zu werden. Für sie braucht es präventive Schulungen zum Umgang mit psychischen Notlagen während einer Pandemie und das inter- und postventive Angebot langfristiger Unterstützung über die Zeit einer Pandemie hinaus.

Den größten Pflegedienst bilden wohl die pflegenden *Angehörigen*[19], meist Frauen. Die aktuelle Krise verdichtet auch die Problematik, dass diese familiären Leistungen kaum wahrgenommen oder gar gewürdigt werden und nunmehr zusätz-

17 Vgl. *Isabelle Noth*, „Teleseelsorge" – Fernseelsorge ganz nah, in: Wege zum Menschen 72 (2020), 271–275.

18 Vgl. *Jens Terjung*, Erfahrungsbericht – Klinikseelsorge in Zeiten von Corona, in: Wege zum Menschen 72 (2020), 557–562.

19 Vgl. *Gabriele Tammen-Parr* / *Frank Schumann*, COVID-19 bringt Pflegende und Angehörige in Not, in: *Charles Benoy* (Hg.), COVID-19 (s. Anm. 2), 61–71.

lichen Belastungen ausgesetzt sind, wenn in der Pandemie beispielsweise die Tagespflege für ein an Demenz erkranktes Familienmitglied entfällt. Dabei bedeutet Pflegen in der Familie ohnehin, dass die gemeinsame Geschichte mit ihren Kränkungen, Verletzungen und allem Ungeklärten neue Aktualität gewinnt, und unter den gegenwärtigen Bedingungen darüber hinaus, dass die räumliche, physische und emotionale Nähe und Enge zwischen Pflegebedürftigen und Pflegenden bei gleichzeitiger Distanz zu allen anderen sozialen Kontakten Abhängigkeiten und Erwartungshaltungen, Angst, Überforderung, Frustration und Verzweiflung auf die Spitze treibt und Gewalt provoziert. Im Englischen sind *emergencies* verräterisch: Notlagen emergieren, lassen sich nicht mehr unterdrücken, kommen ans Licht, zeigen sich deutlicher als je zuvor.

Dass Gesundheit keine Selbstverständlichkeit bedeutet, fällt uns erst auf, wenn sie fehlt.[20] „Bleib gesund!" wird plötzlich zu einem vorrangigen Wunsch, freilich mit ausschließender und niederschmetternder Wirkung auf jene, die bereits erkrankt sind. Und „Bleib zu Hause!" läuft dort ins Leere, wo niemand ein Dach über dem Kopf hat, oder in die Katastrophe, wenn das Zuhause oder die gute Kinderstube zum Tatort wird.

Weiterführende Literatur:
Bücher mit psychologischem Grundwissen zu Pandemien:
Charles Benoy (Hg.), COVID-19. Ein Virus nimmt Einfluss auf unsere Psyche. Einschätzungen und Maßnahmen aus psychologischer Perspektive, Stuttgart 2020.
Manfred Spitzer, Pandemie. Was die Krise aus uns macht und was wir aus ihr machen, München [4]2020.
Steven Taylor, Die Pandemie als psychologische Herausforderung. Ansätze für ein psychosoziales Krisenmanagement, Gießen 2020.
Zeitschriften mit (pastoral-)psychologischen Beiträgen zur aktuellen Pandemie:
Gesprächspsychotherapie und Personzentrierte Beratung 51 (2020) und 52 (2021).
Report Psychologie 45 (2020) und 46 (2021).
Wege zum Menschen 72 (2020) und 73 (2021).

5 Psychologische (Aus-)Wege

Drei psychologische Wege oder Auswege aus der Krise deuten sich an:

Der erste zielt auf die Rückkehr zu alten Mustern, wehrt die eigene Fragilität weiterhin narzisstisch ab und verweigert sich auch retrospektiv der Einsicht, dass die Vorzeit der Pandemie nicht als normal, sondern als letal gelten muss.[21] Schließlich hat die gute alte Zeit in die Pandemie geführt, sodass der alte Faden gar nicht mehr aufgenommen werden darf. Die Pandemie markiert also nicht die Unterbrechung (*inter-ruptio*) einer wiederzugewinnenden Normalität, sondern einen Abbruch (*disruptio*[22]).

Der zweite Weg steht für eine resignative Reaktion, die einer Konfrontation mit der eigenen Endlichkeit und den damit verbundenen existenziellen Ängsten ebenfalls nicht standhält. Stattdessen er-

[20] Vgl. *Hans-Georg Gadamer*, Über die Verborgenheit der Gesundheit, Frankfurt am Main [4]1996.
[21] Vgl. *Markus Gabriel*, Wir brauchen eine metaphysische Pandemie (20.03.2020), https://www.uni-bonn.de/neues/201ewir-brauchen-eine-metaphysische-pandemie201c [Abruf: 28.02.2021].
[22] Vgl. *Clemens Sedmak*, hoffentlich. Gespräche in der Krise, Innsbruck 2020, 76.

schallt in passiver Haltung und totalitärer Neigung der Ruf nach einer starken Führungsperson, die vor dem Schrecken des Todes bewahren möge.[23]

Drittens bleibt eine gesellschaftliche Veränderung,[24] die auf weltbewegende *Solidarität* zielt. Es braucht eine Solidarität, die nicht nur aus Angst zustande kommt, schließlich drängt letztere auch zu Hamsterkäufen, also gerade zum Ausverkauf von Solidarität.[25] Solidarität wächst aus der Einsicht, dass Menschen durch dieselbe Fragilität miteinander verbunden sind und insofern alle im selben Boot sitzen. Es braucht diesen dritten Weg, der nicht nur auf gemeinsames Menschsein setzt, sondern zu einer Schöpfungssolidarität inspiriert.

5.1 Alle im selben Boot?

Und doch sitzen wir ganz und gar nicht im selben Boot: manche im überfüllten Schlauchboot, andere in einer Luxusyacht. Viren kommen zwar überall hin, aber mit unterschiedlicher Auswirkung, Ungleichheiten werden verschärft. Die Gleichheit vor dem Virus erscheint als sozialromantische Regung, denn ressourcenbedingte Ungleichheiten lassen gesellschaftliche Bruchlinien schon jetzt sichtbarer werden, als sie es bereits vor der Krise gewesen sind.

Exemplarisch nenne ich Perú, eines der Länder, die weltweit am stärksten von der Pandemie getroffen sind. Seit Jahrzehnten schwelende Konflikte spitzen sich zu einer sozialen Katastrophe zu: massive gesellschaftliche und wirtschaftliche Ungerechtigkeit; vielfältige Formen von Diskriminierung, die ein Leben in Würde vereiteln; fehlender Zugang zu Gesundheitsdiensten, Bildung, Trinkwasser, Kanalisation, Strom und Internet. Menschen in Armut können keine Hygieneregeln einhalten, wenn der Lastwagen, der Wasser bringt, sie nicht erreicht, die Wohn- und Sanitärbedingungen dagegenstehen und die tägliche Präsenz auf dem Straßenmarkt zwingend bleibt, wenn die eigene Familie nicht verhungern soll. Schließlich sind in Perú etwa 70 % der Bevölkerung im informellen Sektor tätig. Die Pandemie fordert unter den Menschen, die in Armut leben, die meisten Todesopfer, und die wachsende Zerstörung des amazonischen Regenwaldes setzt die Menschheit über das Coronavirus hinaus weiteren Gefahren aus.[26]

23 Davor warnt *Giorgio Agamben*, Wir sollten uns weniger sorgen und mehr denken (07.04.2020), https://www.nzz.ch/feuilleton/giorgio-agamben-zur-coronakrise-wir-sollten-uns-weniger-sorgen-und-mehr-nachdenken-ld.1550672 [Abruf: 28.02.2021].

24 Vgl. *Slavoj Žižek*, Wir Verdrängungskünstler: wie das Coronavirus uns verändert (04.03.2020), https://www.nzz.ch/feuilleton/slavoj-zizek-wie-uns-das-corona-virus-veraendert-ld.1542809?reduced=true [Abruf: 28.02.2021), und *Daniel Sollberger*, Nachwort: Endlichkeit und Entschleunigung – Wie wird die COVID-19-Pandemie unsere Gesellschaft verändern?, in: *Charles Benoy* (Hg.), COVID-19 (s. Anm. 2), 122–129.

25 Vgl. *Katharina Klöcker*, Gott in der Krise finden. Theologische Antwort auf die Solidaritätsfrage in der Pandemie, in: Herder Korrespondenz 74 (5/2020), 30–32, und *Pontifical Council for Interreligious Dialogue* / *World Council of Churches*, Serving a Wounded World in Interreligious Solidarity. A Christian Call to Reflection and Action During COVID-19 and Beyond, Genf–Vatikan 2020.

26 Vgl. *Birgit Weiler*, In der Pandemie „sitzen wir alle in einem Boot" – oder doch nicht? (21.01.2021), https://www.feinschwarz.net/in-der-pandemie-sitzen-wir-alle-in-einem-boot-corona-in-peru [Abruf: 28.02.2021].

5.2 Angst und Hoffnung

Für uns Menschen sind heute Fledermäuse, Schleichkatzen, Schlangen, Schuppen- und andere Tiere gefährlich, wenn Krankheitserreger, die ihnen selbst nicht schaden, auf uns überspringen. Dabei bedrängen jedoch nicht diese uns, sondern wir sie, indem wir durch Abholzung der Wälder und Urbanisierung vieler Regionen den *Lebensraum* vieler Tiere einengen, deren Nähe zu uns und damit auch die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass es zu zoonotischen Übertragungen zwischen Tier und Mensch kommt. Dabei lassen Fleischproduktion und Fleischkonsum in globalisiertem Ausmaß zu, dass Krankheitserreger binnen Stunden an jeden Ort der Welt gelangen, und die Massentierhaltung erzeugt ebenfalls immensen Stress, der das Immunsystem der betroffenen Tiere schwächt und das Risiko viraler Übertragungen erhöht. Zudem schafft der Klimawandel Bedingungen, welche die Ausbreitung bestimmter Erreger verbessern.[27]

Die Kombination von Fledermäusen, Waldzerstörung und Massentierhaltung erweist sich als tickende Zeitbombe, als katastrophal. Eine *Katastrophe* verlangt, wie der griechische Begriff verrät, nach einer Wendung, nach Umkehr. Am Ende eines Dramas steht sie für all das, was Menschen angerichtet haben. Auch die aktuelle Katastrophe ist mit allen Wunden, die sie reißt, menschengemacht.

Der Gekreuzigte und von den Toten Auferstandene zeigt sich nicht unverwundet, er lässt sich sogar an seinen Wundmalen erkennen. Diese Botschaft verlangt Demut, Mut zu einer Demut, die sich nicht von lähmender Angst in die Enge treiben, sondern von einer Sorge, einer Liebe bewegen lässt, die weit macht. Diese Botschaft lässt hoffen, lässt in und trotz Bedrängnis offenbleiben für das, was kommen mag, und auf die Kräfte des Himmels vertrauen. Wer hofft, stellt sich der Angst. Und wo uns angst und bange wird, dort liegt unsere Aufgabe. Die totenerweckende Botschaft schürt und nährt eigenes Hoffen auch bei denen, die ihre hoffnungslose Lage allenfalls dann überleben, wenn einstweilen andere stellvertretend für sie jene Hoffnung hochhalten, die leben lässt. Hoffentlich!

Der Autor: *Klaus Kießling, 1962, Prof. Dr. phil., Dr. theol. habil., Dr. h.c., Dipl. Psych., Lehrsupervisor (DGfP), leitet das Institut für Pastoralpsychologie und Spiritualität sowie das Seminar für Religionspädagogik, Katechetik und Didaktik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Zugleich wirkt er als Ständiger Diakon. Veröffentlichungen: Seelsorge bei Seelenfinsternis. Depressive Anfechtung als Provokation diakonischer Mystagogie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2002; Zur eigenen Stimme finden. Religiöses Lernen an berufsbildenden Schulen, Ostfildern 2004; Geistlicher und sexueller Machtmissbrauch in der katholischen Kirche, Würzburg 2021; GND 129655627.*

[27] Vgl. *Nikil Mukerji / Adriano Mannino*, Covid-19 (s. Anm. 7), 26 f. und 92 f.

Gerhard Kruip

Die Corona-Krise – Wird die Chance zum Lernen genutzt?

◆ **Bereits Mitte 2020 wurde einerseits deutlich, dass die Corona-Krise bestehende sozioökonomische Ungleichheiten verstärkt. Andererseits wurde das verringerte Mobilitätsgeschehen mitunter als Chance für eine Reduzierung der Erderwärmung gesehen. Rasch wurden die Dynamiken der Pandemie und ihrer Bekämpfung als grundlegende – positive oder negative – Tendenzen analysiert, nicht selten verknüpft mit teilweise vollmundigen Hinweisen: Man könne dies und jenes aus der Pandemie lernen, in der Krise sehe man diese oder jene Entwicklung „wie unter einem Brennglas" etc. Der Beitrag versucht – soweit es derzeit schon möglich ist – eine Analyse einzelner Entwicklungen in der Corona-Pandemie und mündet in einen Appell an die Vernunft im Sinne diskursiver Verständigung und intellektueller Kooperation – daraus resultiert für den Autor die Hoffnung für die Bewältigung der Krise. (Redaktion)**

1 Krise als Lernchance

Von der ursprünglichen Wortbedeutung her ist „Krise" nicht einfach nur eine Zeit besonderer Probleme und Nöte, sondern ein Höhepunkt oder Wendepunkt. Lebenskrisen einzelner Personen als Chance zu begreifen ist ein allgemeiner Topos entsprechender therapeutischer und sozialpädagogischer Arbeit.[1] Doch gilt dies auch für Gesellschaften als ganze, sogar für die Menschheit? Der deutsche Bundestagspräsident Wolfgang Schäuble meinte im August 2020 in einem Interview mit der Neuen Westfälischen Zeitung: „Die Corona-Krise ist eine große Chance. Der Widerstand gegen Veränderung wird in der Krise geringer."[2] Ähnlich äußern sich gegenwärtig viele. Sie hoffen, dass die Menschheit nach der Überwindung der Pandemie nicht einfach wieder zur Normalität zurückkehrt, sondern aus ihr Lehren zieht und die Weichen in Richtung einer nachhaltigeren Entwicklung und einer gerechteren Weltgesellschaft stellt. Viele erinnern sich freilich an eine ganz ähnliche Rhetorik nach der Finanzmarkt-, Euro- und Staatsschuldenkrise der Jahre 2008/2009.[3] Zwar wurden hinsichtlich der Regulierung der Finanzmärkte und des Bankenwesens ein

1 Siehe z. B. *Kathrin Lindner*, Krise als Chance – Depression als Weg. Krisenmanagement als Hilfsansatz der Sozialarbeit, Marburg 2009.

2 Neue Westfälische, 20.08.2020, dokumentiert online unter https://www.wolfgang-schaeuble.de/die-pandemie-ist-eine-grosse-chance/ [Abruf: 14.03.2021].

3 Aus diesem Anlass war mein Beitrag „Die Kirche in der Krise in der Krise. Sozialethische Überlegungen zu einer politischen Diakonie der Kirche im Kontext einer doppelten Krise", in: ET-Studies 1 (2010), Heft 2, 167–192, entstanden.

paar Verbesserungen vorgenommen, jedoch erscheinen diese im Rückblick als bei weitem nicht ausreichend. Deshalb ist Papst Franziskus zuzustimmen, wenn er in Laudato si' feststellt: „Die Finanzen ersticken die Realwirtschaft. Man hat die Lektionen der weltweiten Finanzkrise nicht gelernt […]" (LS 109). Muss man also skeptisch sein hinsichtlich der Chancen, aus der Corona-Krise zu lernen?

Ideal wäre es, wenn die Menschheit zum Lernen gar keine Krisen bräuchte, auch weil es bei heftigeren Krisen zu spät sein könnte. Kurz nach dem Beginn der Umweltdebatten in den 1970er-Jahren hat ein Bericht an den Club of Rome, der ja durch seine Studie zu den „Grenzen des Wachstums" maßgeblich zu diesem Diskurs beigetragen hatte, unter dem Titel „Das menschliche Dilemma" auf die Diskrepanz hingewiesen „zwischen der zunehmenden Komplexität aller Verhältnisse und unserer Fähigkeit, ihr wirksam zu begegnen"[4]. Der Bericht bemüht sich, Formen vorausschauenden und innovativen Lernens zu entwickeln. Denn angesichts der größten Herausforderung, der sich die Menschheit gegenwärtig und in Zukunft gegenübersieht, der allmählichen Erderwärmung, ist es sicherlich für Gegenmaßnahmen zu spät, wenn die Welt erst durch eine Krise erschüttert werden muss, die eindeutig auf den beschönigend „Klimawandel" genannten Prozess zurückgeht. Die ersten Vorwarnungen in Form von Extremwetterereignissen scheinen noch nicht massiv genug zu sein, um die Menschheit wachzurütteln. Auf die große, uns eindeutige Lehren erteilende Katastrophe sollten wir jedoch nicht warten. „[…] vielleicht wird dann niemand mehr da sein, der Gebrauch davon machen kann, oder unser Lebensraum ist möglicherweise so zerstört, daß der Schaden irreparabel ist."[5]

Auch wenn es graduelle Unterschiede gibt, bedroht die Covid-19-Pandemie alle Länder, hat gravierende ökonomische Folgen und bis Mitte März 2021 weltweit bereits mehr als 2,6 Millionen Menschen[6] das Leben gekostet, so als wären ein Jahr lang täglich 24 Flugzeuge mit jeweils 300 Menschen an Bord abgestürzt. Flugzeugabstürze sind spektakulärer als die stille Not meist älterer Menschen auf Intensivstationen – oder in Krankenhausfluren, wenn keine Intensivbetten mehr zur Verfügung stehen. Aber der Vergleich macht doch die Dramatik der Covid-19-Pandemie deutlich. Und die hohe Sensibilität für die mit der Krise verbundenen Nöte hängt sicher auch damit zusammen, dass sie gerade die reicheren Länder, allen voran die USA, so hart getroffen hat. Wenn man sich dann noch klarmacht, wie sehr die Ausbreitung des Corona-Virus mit Phänomenen wie Globalisierung und Beschleunigung, vor allem aber mit der tatsächlich massiv gewordenen Herrschaft der Menschheit (dem „Anthropozän"[7]) über alle anderen Lebewesen auf ihrem Planeten zusammenhängt, muss man sich fragen, ob diese Krise nicht doch ein Anlass zum Lernen sein sollte, nämlich dazu, die bisherige Lebensweise zu überdenken, anstatt sich einfach

4 *James W. Botkin / Mahdi Elmandjra / Mircea Malitza*, Das menschliche Dilemma. Zukunft und Lernen, Wien u. a 1979, 25.

5 Ebd., 189.

6 Nach der Statistik der Johns Hopkins University, online: https://www.tagesschau.de/ausland/coronavirus-karte-101.html [Abruf: 13.03.2021].

7 Vgl. *Gerhard Kruip*, Verantwortung im ‚Anthropozän', in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 96 (2020), Heft. 1, 25–40.

nach der Normalität von vorher zurückzusehnen.

2 Corona-Krise als „Brennglas"

Immer wieder war und ist von der Corona-Krise als „Brennglas" die Rede.[8] Gemeint ist damit, dass durch die „Lupe" der Krisenwahrnehmung Probleme deutlicher sichtbar werden, die schon vor der Krise bestanden, aber kaum wahrgenommen und weniger problematisiert wurden. Auch wenn einzelne Unternehmen (z. B. Lieferdienste oder Bauunternehmen) von der Krise profitierten, so verschärfte sie doch viele der bereits bestehenden sozialen Ungleichheiten. Menschen mit Vorerkrankungen, die häufig auch mit einer schlechteren Lebenssituation und Armut verbunden sind, haben ein höheres Risiko, an Covid-19 zu sterben. Menschen in Arbeitssituationen, die durch besonderen Stress, große Enge und schlechtes Raumklima gekennzeichnet sind (wie z. B. in der Fleischindustrie, aber nicht nur dort), haben ein höheres Ansteckungsrisiko. Prekär Beschäftigte in den Bereichen, die von den Anti-Corona-Maßnahmen besonders betroffen waren und sind (z. B. im Tourismus und in der Gastronomie), sind stärker durch Arbeitslosigkeit bedroht und werden durch die Kurzarbeitsregelungen oft nicht aufgefangen. Ohnehin meist nicht gut bezahlte Solo-Selbständige etwa im Kulturbereich sehen sich in ihrer beruflichen Existenz bedroht. Familien in kleinen Stadtwohnungen leiden stärker unter einem Lock-down und der gleichzeitig nötigen Bewältigung von Home-schooling und Home-office, was oft auch Frauen benachteiligt, weil es einen Rückfall in traditionelle Rollenteilungen mit sich brachte. Kinder in Familien mit niedrigerem Einkommen und weniger gebildeten Eltern kommen mit dem Fernunterricht auch sehr viel schlechter zurecht als andere. So gibt es insgesamt tatsächlich die Tendenz, dass in dieser Krise die Ärmeren noch schlechter gestellt und den weniger Gebildeten Bildungschancen verbaut werden. Manche sprechen mit Blick auf Kinder und Jugendliche aus bildungsfernen Familien, darunter besonders viele mit Migrationshintergrund, bereits von einer ganzen, durch Bildungs- und Integrationsdefizite geschädigten Generation.

Welche sozialen Effekte die Pandemie letztlich hatte, wird man erst im Rückblick genauer erfassen können. Aber schon jetzt bestätigt der Datenreport 2021 des Statistischen Bundesamtes, des Wissenschaftszentrums Berlin für Sozialforschung und des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung die oben genannten Beobachtungen. Hart war der Einschnitt im zweiten Quartal 2020: Das Bruttoinlandsprodukt ging um 9,8 %, die privaten Konsumausgaben gingen um 13 % zurück.[9] Besonders betroffen war der Flugverkehr: Er ging von Februar bis Juli 2020 um 92 % zurück (469). Die Konsequenzen dieser und an-

[8] So z. B. in einer Sendung des Deutschlandfunks Kultur am 5.7.2020: https://www.deutschlandfunkkultur.de/theorie-in-coronazeiten-brennglas-fuer-gesellschaftliche.2162.de.html?dram:article_id=479895 [Abruf: 13.03.21].

[9] *Statistisches Bundesamt* u. a., Datenreport 2021. Ein Sozialbericht für die Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2021, 464. Die Ziffern in Klammern beziehen sich im Folgenden auf die Seiten dieses Berichts. Im Ganzjahresvergleich ging das BIP 2020 um 5 % gegenüber 2019 zurück. Die Konsumausgaben sanken um 6 %. Siehe Pressemitteilung des Statistischen Bundesamtes vom 14.01.2021: https://www.destatis.de/DE/Presse/Pressemitteilungen/2021/01/PD21_020_811.html [Abruf: 13.03.2021].

derer Einbrüche wirkten sich aber je nach Bildungsgrad, Erwerbsstatus und Einkommen der Beschäftigten sehr unterschiedlich aus: Während von ungelernten Arbeiter*innen 17 % und von einfachen Angestellten 14 % in finanzielle Schwierigkeiten gerieten, waren es unter den Beamt*innen nur knapp über 2 % (499). Zwar haben auch reichere Personen, vor allem gutverdienende Selbständige, in einigen Bereichen Einkommensverluste hinnehmen müssen, konnten diese aber meist leichter verkraften, und manch ein Geringverdiener wird in Boombranchen eine Arbeit gefunden oder seine Arbeitszeit ausgeweitet haben. Aber generell waren Personen aus unteren Einkommensschichten signifikant häufiger sowohl von Arbeitslosigkeit als auch von empfindlichen Einkommensverlusten betroffen, während Personen aus höheren Einkommensschichten stärker von betrieblichen und/oder staatlichen Maßnahmen zur Absicherung des Arbeitsplatzes und des Einkommens profitierten (494). Am häufigsten litten Alleinerziehende unter finanziellen Problemen. Derzeit (März 2021) ist noch nicht genau abzuschätzen, ob die erlittenen Verluste wieder ausgeglichen werden können und welchen Effekt die Pandemie langfristig auf die Einkommens- und Vermögensverteilung haben wird. Vermutlich dürfte die Armutsquote[10], die 2018 im Vergleich zu 2017 zurückgegangen war (von 17,3 % auf 15,8 %) (233) durch die Krise wieder angestiegen sein.

In Ländern mit schlechteren Gesundheitssystemen, fehlender sozialstaatlicher Absicherung, Regierungsversagen angesichts der Krise (wie etwa in Brasilien) und einem hohen Anteil an Menschen, die im informellen Sektor arbeiten, ist die Situation weit dramatischer. Überdurchschnittlich stark wurde Lateinamerika von der Pandemie erfasst. Nach Daten der Wirtschaftskommission für Lateinamerika (CEPAL) leben hier und in der Karibik nur 8,4 % der Weltbevölkerung, es haben sich aber dort 18,6 % aller Covid-19-Infektionen ereignet und 27,8 % aller durch das Corona-Virus bedingten Todesfälle.[11] Der durch die Krankheit und die ergriffenen Gegenmaßnahmen ausgelöste ökonomische Schock führte zu einem Rückgang des BIP um 7,7 % und zu einer Verschärfung der Armut, die nach gewissen Erfolgen der Armutsbekämpfung in den Jahren davor ohnehin seit ca. 5 Jahren wieder anstieg. Besonders betroffen sind indigene Gruppen und Afroamerikaner*innen. Durch die Corona-Krise stieg der Anteil der „extrem Armen“[12] im Jahr 2020 trotz diverser staatlicher Unterstützungszahlungen von 11,3 auf 12,5 % oder um 8 Millionen, der Anteil der „Armen“[13] stieg von 30,5 auf 33,7 % oder um 22 Millionen an.[14] Hauptursache ist der Verlust von Beschäftigung, vor allem im informellen Sektor. Dramatisch sind auch die Auswirkungen auf die Bildung. Während das oberste Viertel der Schüler*innen aus wohlhabenden Familien meist zu mehr als 95 % über einen stabi-

[10] Gemessen an der Schwelle von 60 % des Medians der Haushaltsäquivalenzeinkommen.

[11] *Comisión Económica para América Latina y el Caribe* (CEPAL), Panorama Social de América Latina 2020, Santiago de Chile 2021, 13.

[12] Gemessen an einem Schwellenwert von 1,9 kaufkraftgewichteten US-Dollar pro Person und Tag.

[13] Gemessen an 3,8 kaufkraftgewichteten US-Dollar pro Person und Tag in Städten und 3,3 auf dem Land.

[14] Ebd., 15.

len Internet-Zugang verfügt, sind es beim ärmsten Viertel beispielsweise in Mexiko nur 30 %.[15]

Weil die sozialen Probleme sich durch die Krise verschärften, begannen Staaten entsprechend ihren Möglichkeiten und der politischen Ausrichtung der Regierungen ihre Bürger*innen mit sozialen Transferzahlungen zu unterstützen, in Schwierigkeiten geratene Unternehmen zu subventionieren und dadurch massiv in die Marktprozesse einzugreifen. Auch wenn das in einigen Fällen problematisch ist, weil möglicherweise Unternehmen am Leben erhalten werden, die schon ohne die Corona-Krise hätten aufgeben müssen, und obwohl dies die Problematik hoher Staatsverschuldung verschärft, gibt es einen breiten Konsens darüber, dass der Staat sich in dieser Situation nicht aus dem Wirtschaftsgeschehen heraushalten darf. Marcel Fratzscher, seit 2013 Präsident des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung (DIW) und einer der führenden Ökonomen Deutschlands, zog aus der Krise den Schluss, dass Gesellschaften, die weniger auf Individualismus als auf Solidarität setzen, besser durch die Krise gekommen sind.[16] Eine wichtige Lehre aus der Krise sei die Erkenntnis „der essentiellen Bedeutung von starken und effizienten staatlichen Institutionen“[17], denn der Staat sei in einer solchen Krise „die einzige und letzte Instanz, die eine noch größere Katastrophe verhindern kann“[18]. Außerdem offenbare die Krise, dass der Rückfall in Nationalismus und Protektionismus der falsche Weg sei, vielmehr zeige sie, „dass die wichtigen Herausforderungen unserer Zeit – vom Klima- und Umweltschutz bis hin zu Migration und Digitalisierung – nur global und gemeinsam gelöst werden können.“[19]

3 Und die Erderwärmung?

Weltweit sind die CO_2-Emissionen aufgrund der Corona-Krise nach ersten Schätzungen 2020 im Vergleich zu 2019 um 7 % zurückgegangen[20], besonders stark in den USA und in Europa. Hauptfaktor war dabei der Rückgang von Aktivitäten im Verkehrssektor. Das bedeutet freilich nicht, dass die CO_2-Konzentration in der Atmosphäre gesunken wäre, denn dazu bräuchte es eine Reduktion der Emissionen mindestens auf Null, was spätestens zur Mitte des Jahrhunderts erreicht sein sollte. Wenn die Wirtschaft nach der Krise jedoch wieder anspringt, steht zu befürchten, dass diese Minderung der Emissionen sehr schnell wieder ausgeglichen wird. Aber es gibt neben dem Wiedereintritt der USA in das Pariser Klimaschutzabkommen weitere positive Hoffnungszeichen: Im Rahmen der Aktivitäten des UN Global Compact haben immerhin 150 Vorstände von großen internationalen Unternehmen die Regierungen dazu aufgerufen, „ihre Maßnahmenpakete zur Bekämpfung der Folgen der Corona-Krise in Einklang mit einer klimaneutralen Zukunft zu bringen“. Die Unternehmen ha-

15 Ebd., 25.
16 *Marcel Fratzscher*, Die neue Aufklärung. Wirtschaft und Gesellschaft nach der Corona-Krise, Berlin–München 2020, 204.
17 Ebd., 205.
18 Ebd.
19 Ebd., 206.
20 Siehe die Zusammenfassung der Analyse von *Pierre Friedlingstein* u. a., Global Carbon Budget 2020, in: Earth System Science Data 12 (2020) Nr. 4, 3269–3340, online unter https://essd.copernicus.org/articles/12/3269/2020/ [Abruf: 14.03.2021].

ben dies auch dadurch bekräftigt, dass sie sich entsprechend selbst zu einem schnellen Umsteuern in Richtung Klimaneutralität verpflichtet haben.[21] Auch die Verbindung der Wirtschaftsprogramme zur Überwindung der Corona-Krise mit dem bereits 2019 beschlossenen Green Deal der EU-Kommission lässt hoffen, dass die Ankurbelungsmaßnahmen auch dazu genutzt werden, dass die Wirtschaft insgesamt klimaneutraler wird, auch wenn die zur Verfügung gestellten Mittel dafür alleine wohl noch nicht ausreichen.[22] Die Corona-Krise hat zugleich deutlich gemacht, welche massiven Veränderungen mit der notwendigen Transformation der Wirtschaft verbunden sind. Tatsächlich werden in vielen Bereichen Arbeitsplätze verloren gehen, an anderen Stellen jedoch auch neue entstehen. Einige Wirtschaftszweige (z. B. der Flugverkehr oder die Fleischindustrie) werden von diesen Veränderungen sehr stark betroffen sein. Neben den Investitionen in klimaneutrale Technik muss deshalb sicherlich viel Geld in die notwendige soziale Abfederung solcher Veränderungen fließen, vor allem auch in Infrastruktur-, Bildungs- und Umschulungsmaßnahmen. Neben der nötigen Effizienzrevolution bedarf es auch einer Suffizienzrevolution: Die Vorstellungen darüber, was ein gutes Leben ausmacht, müssen sich nämlich insofern ändern, als dieses nicht mehr wie bisher mit vielen Fernreisen, luxuriösen Urlauben, Privatfahrzeugen mit hohem Energieverbrauch (SUVs) oder einem hohen Fleischkonsum verbunden sein kann. Solche Veränderungen werden in der breiten Masse sicherlich erst dann akzeptiert, wenn sie nicht nur den ärmeren, sondern allen zugemutet werden. Das erfordert massive Haltungsänderungen bei allen, die sich den aufwändigen westlichen Lebens-

Weiterführende Literatur:

Wolfgang Kröll / Johann Platzer / Hans-Walter Ruckenbauer / Walter Schaupp (Hg.), Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise (Bioethik in Wissenschaft und Gesellschaft 10), Baden-Baden 2020. Breites Kompendium von Schlaglichtern zur Corona-Krise von ethischen Fragen zur Triage über den Zusammenhang zur Klimakrise bis hin zu Beobachtungen zur Dynamik des öffentlichen Diskurses in der Krise.

Andreas Malm, Klima|x (punctum 17), Berlin 2020. Essay eines Klimaaktivisten und Humanökologen zur Notwendigkeit von Maßnahmen gegen die Erderwärmung und zu den Möglichkeiten, aus der Corona-Krise dafür etwas zu lernen. Er fragt sich vor allem, warum gegen das Corona-Virus so schnell so drastische Maßnahmen ergriffen wurden, nicht aber gegen die letztlich viel gefährlichere Erderwärmung.

Michael Volkmer / Karin Werner (Hg.), Die Corona-Gesellschaft. Analysen zur Lage und Perspektiven für die Zukunft, Bielefeld 2020. Allgemeine Situationsanalyse in der Krise und Reflexionen über gesellschaftlichen Zusammenhalt und künftig mögliche Entwicklungen in Richtung einer anderen Normalität.

[21] Siehe entsprechende Informationen auf https://www.globalcompact.de/de/newscenter/meldungen/Uniting-Business-and-Governments-to-Recover-Better.php [Abruf: 14.03.2021].

[22] *Miriam Dross / Claudia Kemfert*, Der European Green Deal in der Corona-Pandemie (WISO direkt 20/2020), Bonn 2020; online: http://library.fes.de/pdf-files/wiso/16889.pdf [Abruf: 14.05.2021].

stil der reichen Länder bisher geleistet haben.[23]

Der französische Soziologe und Philosoph Bruno Latour hat jüngst in seiner Schrift „Où suis-je?“ („Wo bin ich?“) äußerst anregende Gedanken zu den Lehren vorgelegt, die diesbezüglich aus der Corona-Krise und dem in Frankreich ja zeitweise sehr viel härteren „confinement“ (zu „deutsch“: Lock-down) zu ziehen seien,[24] wobei er auf sein schon etwas älteres „terrestrisches Manifest“[25] zurückgriff. Er habe sich zeitweise gefühlt wie Gregor Samsa in der Erzählung „Die Verwandlung“ von Franz Kafka. Nach seiner Metamorphose zu einem Insekt war auch Gregor „eingeschlossen“, sozial isoliert und zugleich viel abhängiger von seiner „Umwelt“ als zuvor. Anstatt zu meinen, wir könnten uns in einem „Universum“ frei und unabhängig bewegen, sollten wir „Erdlinge“ uns klarmachen, wo unsere Grenzen liegen: wir können nur dort leben, „wo das Tuch, die Biohülle, der Strom, der Fluss, die Flut des Lebendigen, genannt Erde oder Gaia, es geschafft hat, für die Nachfolgenden einigermaßen dauerhafte Bedingungen der Bewohnbarkeit zu schaffen“[26]. Diese bewohnbare Hülle unseres Planeten ist sehr dünn: Wenn wir ihn uns als eine Orange mit einem Durchmesser von 10 cm vorstellen, ist diese Hülle nur 0,1 mm dünn, sehr viel dünner als die Schale der Orange. Dabei macht die Landfläche nur knapp 30 % der Oberfläche der Erde aus und davon sind auch nur knapp 50 % bewohnbar. „So wie Gregor, der nun eine Kakerlake oder ein Maikäfer ist, sich unter seinem Sofa versteckt, erkennen die Erdlinge, dass sie in einer winzigen Schicht Schutz suchen müssen, verglichen mit dem, was sie sich unter dem Äußeren vorstellten, das sie als Universum zu bezeichnen sich entschieden hatten […].“[27] Das ist die „Verwandlung“ unseres Bewusstseins, die wir brauchen: Wir sollten dringend lernen, keinen Unterschied mehr zu machen zwischen dem Planeten, *auf* dem wir leben, und dem Planeten, *von* dem wir leben. Würden alle so leben wie die Menschen in den reichsten Ländern, bräuchten wir mehrere Planeten. Seit langem ist bekannt, dass der „ökologische Fußabdruck“ vieler Menschen bzw.

23 Vgl. hierzu insgesamt: *Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“ (Hg.)*, Raus aus der Wachstumsgesellschaft? Eine sozialethische Analyse und Bewertung von Postwachstumsstrategien, Bonn 2018; online: https://weltkirche.katholisch.de/Portals/0/Dokumente/Studie%20Sachverst%C3%A4ndigengruppe%20Raus%20aus%20der%20Wachstumsgesellschaft.pdf [Abruf: 14.05.2021].

24 *Bruno Latour*, Où suis-je ? Leçons du confinement à l’usage des terrestres, Paris 2021. Die folgenden Zitate aus dieser Schrift sind von mir übersetzt. Meines Wissens gibt es noch keine deutsche Übersetzung. Zum besseren Verständnis Latours vgl. *Henning Schmidgen*, Bruno Latour zur Einführung, Hamburg 2011.

25 *Bruno Latour*, Das terrestrische Manifest, Berlin ³2019. Diese Schrift ist zum Verständnis von „Où suis-je?“ äußerst hilfreich. Darin äußert Latour auch den Verdacht, dass die in den USA verbreitete Leugnung des Klimawandels bei Donald Trump und seinen Anhängern vor allem auf die Weigerung zurückzuführen ist, den eigenen privilegierten, aber ausbeuterischen Lebensstils zugunsten eines verantwortlichen, nachhaltigen Lebensstils aufzugeben. Vgl. S. 11–13, 27–28.

26 Vgl. *Bruno Latour*, Où suis-je ? (s. Anm. 24), 40. Latour verwendet hier die bekannte Gaia-Hypothese von Lynn Margulis und James Lovelock. Vgl. *James Lovelock*, Gaia. A new look at life on earth, Oxford 2016.

27 *Bruno Latour*, Où suis-je ? (s. Anm. 24), 41, ähnlich 53.

Länder auf dem Planeten viel zu groß ist.[28] Vielmehr sollten wir einem neuen Weckruf folgen: „‚Eingeschlossene aller Länder, vereinigt Euch!' Ihr habt alle die gleichen Feinde, nämlich jene, die auf einen anderen Planeten fliehen wollen."[29] Wir kommen aus dem Lock-down der Problematik der Erderwärmung nur heraus, wenn wir akzeptieren, auf diesem Planeten, von dem wir leben, „eingeschlossen" zu sein und für künftige Lebensmöglichkeiten auf ihm verantwortlich zu sein.[30]

4 Werdet vernünftig!

Latour selbst wie auch viele andere, die einen solchen Bewusstseinswandel einklagen, verbinden dies mit einer massiven Kritik der Moderne und im Kontext der heute so „modernen" postkolonialen Ansätze auch der „westlichen" Vernunft. Und tatsächlich, wenn man unter Vernunft vorrangig eine ökonomische Rationalität versteht, die auf Gewinnmaximierung aus ist, dabei aber die ökologischen Zusammenhänge und die Vielfalt der Kulturen vernachlässigt, ist solche Kritik berechtigt. Wenn man sich aber klarmacht, wie überhaupt die notwendigen Veränderungen erreicht werden können, wird man einsehen, dass man nicht auf Vernunft im Sinne einer diskursiven Verständigung über die gegenwärtigen Herausforderungen und mögliche Lösungsperspektiven verzichten kann. Deshalb muss betont werden: „Insbesondere in Krisenzeiten, die zu radikaler Verunsicherung in der Gesellschaft führen, ist ein Grundvertrauen in die menschliche Vernunft von äußerster Wichtigkeit, um unsere Wissensgemeinschaft zu erhalten. Nur dann, wenn wir einander intellektuell vertrauen, können wir den Worten anderer Glauben schenken, von ihnen erwarten, dass sie auch uns glauben, und zusammen gewinnbringend diskutieren. […] Die Corona-Krise lehrt uns auch, dass wir ohne intellektuelles Vertrauen unsere Wissensgemeinschaft aufs Spiel setzen. Und nicht zuletzt die Zukunft unseres Planeten: Ohne eine intellektuelle Kooperation der Menschheit wird sich auch die sich immer weiter verschärfende Klimakrise nicht meistern lassen."[31] Um darauf setzen zu können, bedarf es freilich der Wiederbelebung verschütteter Hoffnungspotenziale – und es ist deshalb kein Wunder, dass das Thema „Hoffnung" in der europäischen Theologie zu den Themen gehört, die wieder aktuell geworden sind.[32]

Der Autor: *Gerhard Kruip, geb. 1957, Studium der Mathematik und der Katholischen Theologie, Promotion 1989 und Habilitation in Sozialethik 1995 in Würzburg, seit 2006 Professor für Christliche Anthro-*

[28] *Mathis Wackernagel / William Rees*, Unser ökologischer Fußabdruck. Wie der Mensch Einfluß auf die Umwelt nimmt, Basel 1997.

[29] Vgl. *Bruno Latour*, Où suis-je ? (s. Anm. 24), 64.

[30] Ebd., 73.

[31] *Sebastian Schmidt*, Wie vernünftig sind Verschwörungstheoretiker? Corona und intellektuelles Vertrauen, in: *Geert Keil / Romy Jaster* (Hg.), Nachdenken über Corona. Philosophische Essays über die Pandemie und ihre Folgen, Ditzingen 2021, 98–109, hier: 109. Vgl. auch *Gerhard Kruip*, Entkolonialisierung des Christentums und der Vernunft? Zur notwendigen Kritik postkolonialer Diskurse, in: *Mariano Delgado / Michael Sievernich / Klaus Vellguth* (Hg.), Transformationen der Missionswissenschaft. Programme, Protagonisten, Perspektiven, Fribourg/CH 2016, 297–305.

[32] *Miloš Lichner* (Hg.), Hope. Where does our hope lie?, Zürich 2020.

pologie und Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät im Fachbereich 01 der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, seit 2011 Hauptherausgeber der ET-Studies, der Zeitschrift der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie. Jüngste Publikationen u. a.: Der polnische Papst und die unverstandene Theologie der Befreiung. Johannes Paul II. und seine Reaktion auf die lateinamerikanischen Neuaufbrüche nach dem Konzil, in: Stephan Goertz / Magnus Striet (Hg.), Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats (Katholizismus im Umbruch 12), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020, 144–177; Global gerechte Entwicklung, in: Marianne Heimbach-Steins / Sebastian Kistler / Walter Lesch / Matthias Möhring-Hesse (Hg.), Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozialethische Analysen, Paderborn 2020, 227–248; Verantwortung im ‚Anthropozän', in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 96 (2020) Heft 1, 25–40; GND 112230792.

Die Krise als Chance für einen neuen Lebensstil

Sigmund Bonk
DIE CORONA-KRISE ALS KATALYSATOR FÜR EIN FRANZISKANISCHES NATURVERSTÄNDNIS
Reflexionen im Geist eines christlichen Humanismus

Dieser Band liefert wichtige Impulse und zeigt, wie die Krise ein franziskanisches Schöpfungsbewusstsein befördern kann.

Regensburger Philosophisch-Theologische Schriften, Band 15
240 S., kart., ISBN 978-3-7917-3292-3
€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook

VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

Steffen Patzold

Bedrohte Ordnung

Ein Essay zur Covid-19-Pandemie aus geschichtswissenschaftlicher Sicht

◆ **Seit zehn Jahren befasst sich eine Gruppe von Forscherinnen und Forschern innerhalb eines Sonderforschungsbereichs an der Universität Tübingen mit der Frage nach bedrohten Ordnungen in der Geschichte. Welche Aktualität das von ihnen entwickelte Analysemodell einmal erfahren sollte, konnten sie freilich nicht ahnen. Dieses lehrt zum einen, dass das Wort „Krise" als treffliche Beschreibung nicht nur für vergangene Ereignisse, sondern auch für die gegenwärtigen unbrauchbar ist. Zum anderen liefert es einen hermeneutischen Schlüssel, um die aktuelle pandemische Lage einschließlich der menschlichen Verhaltens- und Handlungsmuster besser analysieren, beschreiben und erklären zu können. Voraussagen, wie sich das Geschehen entwickeln wird, lassen sich gewiss nur bedingt treffen. (Redaktion)**

So ungewöhnlich es in einem Aufsatz in einer Zeitschrift scheinen mag – am Anfang dieses Beitrags muss ich Farbe bekennen: Ich bin kein Theologe, auch kein Virologe, nicht einmal ein Arzt. Ich bin Historiker, mit einem Forschungsschwerpunkt in der mittelalterlichen Geschichte. Wenn ich hier zur Covid-19-Pandemie Stellung nehme, dann bewege ich mich weit außerhalb des Feldes, zu dem ich mich als Wissenschaftler äußern kann. Schon deshalb darf ich mich nicht den Regeln des wissenschaftlichen Diskurses unterwerfen und mich hinter meinem Untersuchungsmaterial und meinem methodischen Zugriff selbst unsichtbar machen. Noch dazu fordert mir das Thema etwas ab, das für Mittelalterhistoriker mehr als nur ungewöhnlich ist: Ich schreibe nicht, wie sonst, über die ferne Vergangenheit; ich erzähle nicht von Menschen, die vor etwa einem Jahrtausend gelebt haben. Ich schreibe über die Gegenwart, über ein Geschehen, dessen Teil ich selbst bin. Mein eigenes Handeln, meine Entscheidungen im Alltag beeinflussen die Pandemie mit. Dieser Essay zwingt mich weit hinaus aus meiner wissenschaftlichen Komfortzone.

Wenn ich mich hier trotzdem äußere, so geschieht dies aus einer bestimmten Perspektive heraus: Ich bin in Tübingen Mitglied eines von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Sonderforschungsbereichs, der sich seit einem Jahrzehnt mit bedrohten Ordnungen auseinandersetzt.[1] Wir haben in diesem Ver-

[1] Vgl. als Grundlagenliteratur dazu: *Ewald Frie*, ‚Bedrohte Ordnungen' zwischen Vormoderne und Moderne. Überlegungen zu einem Forschungsprojekt, in: *Klaus Ridder / Steffen Patzold* (Hg.), Die Aktualität der Vormoderne. Epochenentwürfe zwischen Alterität und Kontinuität (Europa im Mittelalter 23), Berlin 2013, 99–109; *Ewald Frie / Mischa Meier* (Hg.), Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall. Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften (Bedrohte

bundprojekt eine Vielzahl von Fällen aus mehr als 2000 Jahren Geschichte beobachtet und analysiert.[2] Wir gehen davon aus, dass in bedrohten Ordnungen andere Faktoren wirksam werden als diejenigen, die gemeinhin für die Unterscheidung zwischen der sogenannten Vormoderne und der (westlichen) Moderne als zentral gelten. Und wir meinen, dass der Blick auf bedrohte Ordnungen in der Geschichte dazu beitragen kann, die düsteren Gegenwartsdiagnosen der Spät- und Postmoderne historisch einzuordnen und genauer zu evaluieren.[3] Als wir unser Forschungsprojekt vor zehn Jahren konzipiert haben, konnten wir allerdings nicht ahnen, dass die Welt im Jahr 2020 in derart fürchterlicher Weise zu einem Laboratorium werden würde, in dem wir die Aussagekraft unseres wissenschaftlichen Modells in Echtzeit testen können. Seit nun schon gut einem Jahr beobachten in Tübingen Sozial- und Kulturwissenschaftler*innen gemeinsam die eigene Gesellschaft als eine bedrohte Ordnung.

Das ist keine Perspektive, die ganz und gar gängig ist. In den Medien ist „Corona" (wie man gern umgangssprachlich verkürzt sagt) sehr schnell zur „Krise" gemacht worden: Das Schlagwort „Corona-Krise" ist in Presse, Rundfunk und Internet geradezu allgegenwärtig. Wer im März 2021 „Corona-Krise" googelt, findet in 0,58 Sekunden „ungefähr 26.100.000 Treffer". Wie alle Wörter ist aber auch das Wort „Krise" nicht harmlos. Es interpretiert das aktuelle Geschehen bereits in einer spezifischen Weise. Der Begriff der ‚Krise' stammt – passend zu einer Pandemie – ursprünglich aus der Sprache der Ärzte. Er bezeichnete zunächst den Moment der Entscheidung, den Zeitpunkt, in dem ein Patient um Leben und Tod ringt. Der Begriff verwies damit auf den einzelnen Menschen und auf die Dramatik der Situation. Wenn wir von der „Corona-Krise" sprechen, dann personalisieren und dramatisieren wir das gegenwärtige Geschehen: Es geht um Ende oder Fortleben. Tatsächlich entfaltet das Wort „Krise" besondere Kraft dann, wenn wir eine Geschichte erzählen: Es individualisiert; und es spitzt eine Entwicklung auf den einen, alles entscheidenden Moment zu.

Allerdings hat sich der Gebrauch des Wortes in der Umgangssprache (und auch

Ordnungen 1), Tübingen 2014 (darin besonders die Einleitung der Herausgeber auf 1–27: „Bedrohte Ordnungen. Gesellschaften unter Stress im Vergleich"); *Ewald Frie* / *Boris Nieswand*, „Bedrohte Ordnungen" als Thema der Kulturwissenschaften. Zwölf Thesen zur Begründung eines Forschungsbereiches, in: Journal of Modern European History 15 (2017), 5–19; *Ewald Frie* / *Thomas Kohl* / *Mischa Meier*, Dynamics of Social Change and Perceptions of Threat. An Introduction, in: *dies.* (Hg.), Dynamics of Social Change and Perceptions of Threat (Bedrohte Ordnungen 12), Tübingen 2018, 1–9.

2 Eine Übersicht über die Teilprojekte und Fallstudien findet sich unter https://uni-tuebingen.de/de/138175; näheren Einblick in eine chronologisch breite Auswahl von Fällen gibt die virtuelle Ausstellung des Sonderforschungsbereichs unter https://bedrohte-ordnungen.de [beide Abruf: 15.03.2021].

3 Vgl. *Ewald Frie* / *Mischa Meier*, Bedrohte Ordnungen, in: *dies.* (Hg.), Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall (s. Anm. 1), 14; *Ewald Frie* / *Boris Nieswand*, „Bedrohte Ordnungen" als Thema der Kulturwissenschaften (s. Anm. 1), 14 f.; sowie näherhin *Thomas Kohl* / *Steffen Patzold*, Vormoderne – Moderne – Postmoderne? Überlegungen zu aktuellen Periodisierungen in der Geschichtswissenschaft, in: *Thomas Kühtreiber* / *Gabriele Schichta* (Hg.), Kontinuitäten, Umbrüche, Zäsuren. Die Konstruktion von Epochen in Mittelalter und früher Neuzeit in interdisziplinärer Sichtung, Heidelberg 2016, 23–42.

in den Medien) längst so sehr ausgeweitet, dass der Begriff der ‚Krise' viel von seiner ursprünglichen Schärfe und Dramatik verloren hat.[4] In der Krise stecken heute längst nicht mehr nur Individuen, sondern genauso auch Organisationen, Institutionen, ja ganze Gesellschaften. Und bei Weitem nicht in jeder Krise, von der die täglichen Nachrichten künden, geht es tatsächlich um Leben und Tod. Wenn Journalist*innen beispielsweise eine Partei in der „Krise" sehen, dann meinen sie in aller Regel nicht, die Partei werde in den nächsten Stunden möglicherweise aufgelöst; die Floskel „ist in der Krise" steht oft genug synonym für „hat zurzeit ein Problem". Auch den einen Augenblick der Entscheidung bezeichnet das Wort „Krise" heute meist nicht mehr. Stattdessen werden oft mittel- oder langfristige Entwicklungen als „Krisen" tituliert. Sogar die „Dauerkrise" gibt es im Deutschen inzwischen – streng genommen ein Widerspruch in sich selbst! Wo aber alles zur Krise wird, verliert nicht nur das Wort seine erzählerisch-dramatisierende, sondern auch der Begriff seine wissenschaftlich-analytische Kraft.

Die gewaltige Ausweitung und Aushöhlung machen den ‚Krisen'-Begriff für mich als Historiker zum Problem. Ich kann das Wort zwar noch verwenden, um in einer Geschichte, die ich erzähle, einen Moment der Entscheidung für die Leser*innen als besonders dramatisch zu markieren. Aber der Begriff hat so gut wie kein historisch-analytisches Potenzial mehr: Wenn ich eine Situation als „Krise" bezeichne, habe ich noch nicht erklärt, wie es zu ihr gekommen ist, welche Faktoren gerade in dieser Situation ausschlaggebend sind, welche Konsequenzen diese Faktoren entfalten können – und schon gar nicht, wie Ursachen, Faktoren und Konsequenzen im Einzelnen zusammenhängen. Kurzum: Das *Wort* „Krise" ist fürs historische Erzählen allzu wohlfeil; und der *Begriff* der ‚Krise' hilft für die historische Analyse kaum weiter. Wenn wir „Corona-Krise" sagen, bringen wir zwar zum Ausdruck, dass wir die Situation irgendwie schlimm finden. Aber das hilft uns nicht, die Entwicklung so zu verstehen und zu erklären, dass wir uns imstande sehen, auf sie zu reagieren.

Eine interessante Alternative könnte der Begriff ‚bedrohter Ordnung' sein, den unser Tübinger Sonderforschungsbereich entwickelt hat, um solche Entwicklungen zu analysieren, wie wir sie mit der Covid-19-Pandemie gegenwärtig erleben.[5] Wir sehen eine bedrohte Ordnung dann als gegeben, „wenn Akteur*innen zu der Überzeugung gelangen, dass Handlungsoptionen unsicher werden, Verhaltensweisen und Routinen infrage stehen, sie sich jetzt oder in naher Zukunft nicht mehr aufeinander verlassen können und wenn es ihnen gelingt, eine Bedrohungskommunikation zu etablieren."[6]

4 Vgl. dazu schon *Reinhart Koselleck*, Krise, in: Geschichtliche Grundbegriffe 3 (1982), 617–650, hier: 647.

5 Zum „Verfremdungseffekt" gegenüber dem üblichen Begriff der ‚Krise' vgl. auch *Ewald Frie* / *Mischa Meier*, Bedrohte Ordnungen, in: *dies.* (Hg.), Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall (s. Anm. 1), 3.

6 Das Zitat entstammt dem Forschungsprofil des SFB 923 „Bedrohte Ordnungen": https://uni-tuebingen.de/de/67072 [Abruf: 02.03.2020]; vgl. auch *Ewald Frie* / *Mischa Meier*, Bedrohte Ordnungen, in: *dies.* (Hg.), Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall (s. Anm. 1), 2–4; *Ewald Frie* / *Boris Nieswand*, „Bedrohte Ordnungen" als Thema der Kulturwissenschaften (s. Anm. 1), 6; *Ewald Frie* / *Thomas Kohl* / *Mischa Meier*, Dynamics of Social Change and Perceptions of Threat

Im Frühjahr 2020 hat die Covid-19-Pandemie genau dies bewirkt. Wir alle mussten eingelebte Verhaltensweisen und unsere täglichen Routinen verändern: Wie begrüßen wir einander, wenn wir uns nicht die Hand geben dürfen? Wie arbeiten wir miteinander, wenn wir uns nicht mehr näherkommen dürfen als ein Babyelefant lang ist? Wie feiern wir Gottesdienste mit Hygienekonzept? Etliche Mitgliedsstaaten der Europäischen Union haben im Frühjahr 2020 erstaunlich rasch ihre nationalen Grenzen geschlossen, weil sie meinten, sich nicht mehr auf die Pandemie-Bekämpfung ihrer Nachbarn verlassen zu können. Gleichzeitig war Covid-19 in allen Medien mit weitem Abstand das wichtigste Thema; selbst noch in Alltagsgesprächen hat es oft alle anderen Themen überlagert, durchdrungen, geprägt. Die Art und Weise, wie wir über die Pandemie sprechen, ist dabei stark emotional aufgeladen. So ist zurzeit in den Medien und im Alltag sehr deutlich das zu beobachten, was unser Sonderforschungsbereich als „Bedrohungskommunikation" bezeichnet.[7]

Schon die oben zitierte knappe Definition zeigt nun: Anders als Krisen sind bedrohte Ordnungen von vornherein und notwendigerweise als soziales Phänomen gedacht; es geht um das Miteinander von Menschen. Anders als Krisen, die den einen, alles entscheidenden Moment in den Blick rücken, sind bedrohte Ordnungen Phasen; sie dauern zumindest eine gewisse Zeitlang an. Anders als in der Krise geht es in bedrohten Ordnungen meist auch nicht um die radikale Alternative von Fortexistenz oder Ende: Ordnungen sind zäh. Manchmal gehen sie aus der Phase der Bedrohung mehr oder minder unverändert hervor; sehr oft transformieren sie sich; aber nur unter sehr extremen (und historisch überaus seltenen) Bedingungen können sie vollständig zugrunde gehen.[8] Und im Forschungsdesign unseres Tübinger Sonderforschungsbereichs wird die Bedrohungskommunikation der Akteurinnen und Akteure – mitsamt ihrer emotionalen Aufladung – selbst zum Gegenstand wissenschaftlicher Analyse. Die medial allgegenwärtige Rede von der „Corona-Krise" ist aus dieser Sicht erst einmal ein Topos der Bedrohungskommunikation, den es genauer zu untersuchen gilt.

(s. Anm. 1), 5; *Steffen Patzold / Klaus Ridder*, Einleitung, in: *Cécile Ligneureux / Stéphane Macé / Klaus Ridder / Steffen Patzold* (Hg.), Vulnerabilität / La vulnérabilité. Diskurse und Vorstellungen vom Frühmittelalter bis ins 18. Jahrhundert / Discours et représentations du Moyen-Âge aux siècles classiques (Bedrohte Ordnungen 13), Tübingen 2020, 1–24, hier: 2; *Annette Grabowsky / Steffen Patzold*, Communautés menacées: entrée en matière, in: *Geneviève Bührer-Thierry / Annette Grabowsky / Steffen Patzold* (Hg.), Les communautés menacées au Haut Moyen Âge (VI^{e}–XI^{e} siècles) (Collection Haut Moyen Âge 42), Turnhout 2021 (im Druck), 11–19, hier: 13.

7 Vgl. *Ewald Frie / Mischa Meier*, Bedrohte Ordnungen, in: *dies.* (Hg.), Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall (s. Anm. 1), 20–25; *Ewald Frie / Boris Nieswand*, „Bedrohte Ordnungen" als Thema der Kulturwissenschaften (s. Anm. 1), 7 f.; *Fabian Fechner* u. a., ‚We are gambling with our survival.' Bedrohungskommunikation als Indikator für bedrohte Ordnungen, in: *Ewald Frie / Mischa Meier* (Hg.), Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall (s. Anm. 1), Tübingen 2014, 141–173; aus mediävistischer Perspektive: *Steffen Patzold*, Bedrohte Ordnungen, mediävistische Konfliktforschung, Kommunikation: Überlegungen zu Chancen und Perspektiven eines neuen Forschungskonzepts, in: ebd., 31–60, hier: 49–59.

8 Vgl. zum „re-ordering" bedrohter Ordnungen: *Ewald Frie / Boris Nieswand*, „Bedrohte Ordnungen" als Thema der Kulturwissenschaften (s. Anm. 1), 8 f. – Ein vollständiger Abbruch einer Ordnung ist letztlich nur durch die physische Auslöschung ihrer Träger denkbar.

Für eine Analyse bedrohter Ordnungen stellt unser Sonderforschungsbereich mittlerweile ein Modell bereit, das aus einem Jahrzehnt interdisziplinärer Forschung zu einer Vielzahl historischer Einzelfälle gewonnen ist. Wer begreifen möchte, was derzeit im Zuge der Pandemie geschieht, kann mit diesem Modell genauer hinschauen und das Geschehen differenzierter verstehen. Folgende sieben Elemente des Modells scheinen mir hierfür besonders hilfreich:

1) Einer Situation bedrohter Ordnung können sich Akteurinnen und Akteure typischerweise schwer oder gar nicht entziehen. Es gibt deshalb nur sehr wenige unbeteiligte Zuschauer (sogenannte „bystanders"). Das heißt allerdings noch lange nicht, dass eine bedrohte Ordnung alle Menschen in gleicher Weise beträfe; und es heißt auch nicht, dass die Diagnose der Situation unstrittig wäre – oder sich gar alle Beteiligten darüber einige wären, welches nun die besten Optionen seien, um die Ordnung wieder zu stabilisieren (sofern sie dies überhaupt für erstrebenswert erachten)[9].

2) Dies hat nicht zuletzt den folgenden Grund: In bedrohten Ordnungen müssen die Akteurinnen und Akteure immer wieder Entscheidungen treffen, ohne dass sie hierfür über ausreichende Daten und Informationen verfügen.[10] Genau dies haben wir seit dem Frühjahr 2020 sehr deutlich beobachten können. Zu Beginn der Pandemie war beispielsweise noch nicht wissenschaftlich erforscht, ob Alltagsmasken gegen die Ausbreitung des SarsCov2-Virus helfen: Soll man dennoch anordnen, Masken zu tragen? Im Laufe des Jahres 2020 mussten Regierungen Verträge über Impfstoffe abschließen, die es noch gar nicht gab: Bei welchem Hersteller soll man unter diesen Bedingungen wie viele Impfdosen zu welchem Preis ordern? Und wenn keine wissenschaftlich belastbaren Studien darüber vorliegen, wie sehr Kitas und Schulen das Pandemiegeschehen antreiben, soll man diese Bildungseinrichtungen dann schließen?

3) Derart weitreichende Entscheidungen auf unzureichender Basis müssen in bedrohten Ordnungen typischerweise nun auch noch unter hohem Zeitdruck getroffen werden.[11] Auch das prägt das gegenwärtige Geschehen: Die üblichen parlamentarischen Verfahren und Wege zu einer politischen Entscheidung sind ausgesetzt. Es bleibt angesichts steigender Infektionszahlen und voll belegter Intensivstationen keine Zeit, all diejenigen Personen und Institutionen zu befassen, die unter

[9] Dass bedrohte Ordnungen für manche Akteurinnen und Akteure „nicht nur Gefahr, sondern auch Verheißung sein" können, „je nach Beobachtungsstandpunkt und Interesse", betonen *Ewald Frie / Mischa Meier*, Bedrohte Ordnungen, in: *dies.* (Hg.), Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall (s. Anm. 1), 5; zur Strittigkeit von Bedrohungsdiagnosen vgl. außerdem *Ewald Frie / Boris Nieswand*, „Bedrohte Ordnungen" als Thema der Kulturwissenschaften (s. Anm. 1), 10.

[10] Vgl. *Ewald Frie / Mischa Meier*, Bedrohte Ordnungen, in: *dies.* (Hg.), Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall (s. Anm. 1), 7, zur Leitfrage des SFB nach den Folgen, die sich aus „hohem Zeitdruck und unvollständigen bzw. fehlerhaften Informationen" der Akteurinnen und Akteure in bedrohten Ordnungen ergeben.

[11] Zu Zeit und Zeitempfinden in bedrohten Ordnungen: *Jonas Borsch / Sara Sophie Stern*, „Und jetzt ist Meer, wo vorher Land war". Wahrnehmung von Beschleunigung und Verdichtung in unruhigen Zeiten, in: *Ewald Frie / Mischa Meier* (Hg.), Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall (s. Anm. 1), 229–247.

Normalbedingungen eine Beschlussvorlage vorzubereiten helfen. Wenn die Zahl der Erkrankten exponentiell wächst, können die Mühlen der Ministerialbürokratie nicht mehr im selben Tempo wie bisher weitermahlen: So schlug in Deutschland im März 2020 die Stunde der Staatskanzleien und der Gesprächsrunden der Ministerpräsidenten mit der Bundeskanzlerin. Beide Institutionen waren zwar auch schon vor der Pandemie wichtig; aber ihre Arbeit war in der breiteren Öffentlichkeit so gut wie unsichtbar, und erst jetzt wurde sie politisch geradezu zentral. Der hohe Entscheidungsdruck aber kann in bedrohten Ordnungen auch wieder zu einem erheblichen Problem bei der Bewältigung werden: Denn wer unter hohem Zeitdruck ohne hinreichende Informationen Entscheidungen treffen muss, der riskiert sich zu irren.

4) Je länger sich eine bedrohte Ordnung hinzieht, umso größer ist allerdings die Chance, dass Akteurinnen und Akteure aus früheren Entscheidungen und deren Konsequenzen etwas lernen.[12] Es macht einen Unterschied, ob man als erste demokratisch gewählte Regierung weltweit das eigene Land in den Lockdown schickt – oder ob man bei den Nachbarn schon einmal eine Zeitlang beobachten konnte, welche Folgen welche konkreten Ausgestaltungen des Lockdowns für das Pandemiegeschehen, aber auch für die Gesellschaft und die Wirtschaft zeitigen. Es macht einen Unterschied, ob man das eigene Land zum ersten Mal „herunterfährt", oder hierbei schon auf Erfahrungen aus einem früheren Lockdown zurückgreifen kann. Von Mutationen war in der Öffentlichkeit zunächst über Monate gar nicht die Rede; mittlerweile sind sie ein wesentliches Argument für politische Entscheidungen geworden. Bedrohte Ordnungen erstrecken sich über Zeit. Nicht sofort, aber doch im Verlauf der Zeit können sich bei den Akteurinnen und Akteuren Lerneffekte einstellen.

5) Eine gewaltige Herausforderung, die es in bedrohten Ordnungen zu meistern gilt, besteht darin, Menschen für die Bewältigung der Situation zu mobilisieren.[13] Um es zugespitzt zu formulieren: Keine Regierung dieser Welt ist in der Lage, das Pandemiegeschehen entscheidend einzudämmen, wenn die Menschen, die sie regiert, sich dem verweigern. Überall müssen Menschen mobilisiert werden, Hygieneregeln einzuhalten, sich Tests zu unterziehen, sich gegebenenfalls in Quarantäne zu begeben und sich impfen zu lassen. Die Formen der Mobilisierung können dabei allerdings unterschiedlich sein: Ein autokratisches Regime wie China beispielsweise kann hierfür Zwang in einer Weise ausüben, wie es in der freiheitlich-demokratischen Grundordnung der Bundesrepublik Deutschland niemals möglich wäre.

6) Ein wesentlicher Topos der Bedrohungskommunikation ist derjenige der „Gemeinschaft".[14] Wer etwa die Fernsehansprache analysiert, die Angela Merkel am 18. März 2020 gehalten hat, der wird sehen, wie sehr die Bundeskanzlerin damals

12 Vgl. zum Folgenden *Ewald Frie* / *Boris Nieswand*, „Bedrohte Ordnungen" als Thema der Kulturwissenschaften (s. Anm. 1), 10 f.

13 Ebd., 11–13; *Ewald Frie* / *Thomas Kohl* / *Mischa Meier*, Dynamics of Social Change and Perceptions of Threat (s. Anm. 1), 7.

14 *Moritz Fischer* / *Boris Nieswand*, Gemeinschaft als Topos „Bedrohter Ordnungen", in: *Geneviève Bührer-Thierry* / *Annette Grabowsky* / *Steffen Patzold* (Hg.), Les communautés menacées au Haut Moyen Âge (s. Anm. 6), 21–40.

an die Gemeinschaft appelliert hat: Schon im ersten Satz sprach sie vom „sozialen Miteinander". Im zweiten Absatz stellte sie fest: „uns allen fehlen die Begegnungen". Und auch in ihrer weiteren Rede kam sie immer wieder auf dieses Leitmotiv zurück:

„Ich glaube fest daran, dass wir diese Aufgabe bestehen, wenn wirklich alle Bürgerinnen und Bürger sie als *ihre* Aufgabe begreifen […] um alle in unserer Gemeinschaft zu schützen. […] Und wir sind eine Gemeinschaft, in der jedes Leben und jeder Mensch zählt. […] So wie unterschiedslos jeder von uns von dem Virus betroffen sein kann, so muss jetzt auch jede und jeder helfen. Niemand ist verzichtbar. Alle zählen, es braucht unser aller Anstrengung. […] Das ist, was eine Epidemie uns zeigt: wie verwundbar wir alle sind, wie abhängig von dem rücksichtsvollen Verhalten anderer, aber damit eben auch: wie wir durch gemeinsames Handeln uns schützen und gegenseitig stärken können. […]. Ich bin sicher, da geht noch viel mehr und wir werden als Gemeinschaft zeigen, dass wir einander nicht allein lassen. […] Dies ist eine historische Aufgabe und sie ist nur gemeinsam zu bewältigen. […] Wir können jetzt, entschlossen, alle miteinander reagieren. Wir können die aktuellen Einschränkungen annehmen und einander beistehen. […] Es kommt ohne Ausnahme auf jeden Einzelnen und damit auf uns alle an."[15]

7) Wir sind gut beraten, eine politische Rede einer Bundeskanzlerin, die Menschen in einer bedrohten Ordnung mit dem Topos der Gemeinschaft mobilisieren will, nicht mit einer sozialwissenschaftlichen Analyse zu verwechseln. In bedrohten Ordnungen werden die sozialen Unterschiede nicht aufgehoben, sie verstärken sich potenziell eher noch. Auch die Covid-19-Pandemie trifft die Reichen viel weniger hart als die Armen dieser Welt. Manche Gruppen sind sehr viel vulnerabler als andere[16]: Ein deutscher Universitätsprofessor wird von der Pandemie gegenwärtig sehr viel weniger betroffen als ein Einwohner einer Favela in Rio de Janeiro. Aber in bedrohten Ordnungen sehen sich Akteurinnen und Akteure typischerweise veranlasst, darüber nachzudenken und zu diskutieren, wer sie sind, was sie mit anderen verbindet und welche Werte sie gemeinsam mit anderen teilen. Nicht schon zu Beginn, wohl aber im Verlauf der bedrohten Ordnung entwickeln sich typischerweise

Weiterführende Literatur:
Als Einführung in den Tübinger Sonderforschungsbereich und die dort untersuchten Themen sei zunächst die virtuelle Ausstellung, abrufbar unter https://bedrohte-ordnungen.de, empfohlen.
Der Band, der das Konzept der ‚Bedrohten Ordnungen' begründet hat, ist: *Ewald Frie / Mischa Meier* (Hg.), Aufruhr – Katastrophe – Konkurrenz – Zerfall. Bedrohte Ordnungen als Thema der Kulturwissenschaften (Bedrohte Ordnungen 1), Tübingen 2014.

[15] Der Worlaut der Rede ist dokumentiert unter https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/fernsehansprache-von-bundeskanzlerin-angela-merkel-1732134 [Abruf: 16.03.2021].

[16] Zum Konzept der Vulnerabilität vgl. den Band von *Cécile Ligneureux / Stéphane Macé / Steffen Patzold / Klaus Ridder* (Hg.), Vulnerabilität / La vulnérabilité (s. Anm. 6), dort besonders die Einleitung, 3–11.

neue Debatten darüber, wofür die betroffene Gesellschaft eigentlich steht.[17]

Auch diese Form der Reflexion lässt sich in unserer Gegenwart beobachten: Soll Europa seine offenen Grenzen auch in einer Pandemie wahren? Ist europäische Solidarität bei der Beschaffung von Impfstoffen ein hoher Wert – oder ist der Vorteil der eigenen Nation wichtiger? Soll es in Deutschland bundesweite Lösungen geben – oder ist der Föderalismus mit seiner regionalen Differenzierung eine Stärke? Und wer soll im eigenen Land zuerst geimpft werden? Welche Prioritäten sollen hierbei gelten – und an welchen Maßstäben sollen sie orientiert sein?

Bedrohungskommunikation, Diagnose und Bewältigungspraxis unter hohem Zeitdruck auf mangelnder Informationsbasis, Lerneffekte im Verlauf, dazu Mobilisierung und Reflexion: Das Modell bedrohter Ordnung, das ich hier in seinen Kernelementen vorgestellt habe, hat der Tübinger SFB an historischen Fallbeispielen erarbeitet, lange bevor in den Medien zum ersten Mal von einem „neuartigen Corona-Virus" auch nur die Rede war.[18] Es ist bemerkenswert, wie präzise sich die Faktoren, die wir in dem Modell als entscheidend für den Verlauf bedrohter Ordnungen identifiziert haben, auch in der gegenwärtigen Pandemie als zentral beobachten lassen. Wichtig ist allerdings: Das Modell des Sonderforschungsbereichs war von vornherein als Instrument historischer Analyse konzipiert – nicht als ein Mittel, mit dem sich Politiker*innen tagesaktuell beraten lassen könnten, um richtige Entscheidungen zu treffen. Unser Modell kann deshalb zwar viel dazu beitragen, den bisherigen Verlauf der Pandemie zu analysieren, zu verstehen und zu erklären. Aber es erlaubt keine belastbaren, detaillierten Vorhersagen über die Zukunft. Selbstverständlich haben Historiker*innen den Anspruch, dass ihre Forschung relevant für die Gegenwart ist. Doch kaum jemand in unserer Zunft würde behaupten, aus der Geschichte ließen sich ganz unmittelbar Handlungsanweisungen für die Gegenwart gewinnen. Eine handliche Bedienungsanleitung für den Umgang mit bedrohten Ordnungen kann ich als Mediävist nicht bieten.

Dennoch meine ich: Meine historische Forschung zu bedrohten Ordnungen im Rahmen des Tübinger Sonderforschungsbereichs beeinflusst zumindest meinen eigenen Blick auf die gegenwärtige Pandemie kräftig mit. Ich sehe in ihr keine Krise, keinen dramatischen Moment der Entscheidung, in dem es um die Fortexistenz unserer Ordnung an und für sich ginge. Ich kann die hohe Emotionalität mancher gegenwärtigen Debatten als typische Eigenschaft von Bedrohungskommunikation einordnen. Ich bin vergleichsweise nachsichtig gegenüber Politiker*innen, die unter hohem Zeitdruck und auf mangelnder Informationsbasis Entscheidungen von sehr großer Tragweite treffen müssen (und kämpfe tapfer gegen das Berufsrisiko des Historikers an, es hinterher besser zu wissen). Ich weiß, dass die Frage der Mobilisierung für die Bewältigung auch dieser bedrohten Ordnung zentral ist;

[17] *Ewald Frie / Boris Nieswand*, „Bedrohte Ordnungen" als Thema der Kulturwissenschaften (s. Anm. 1), 13 f.; *Ewald Frie / Thomas Kohl / Mischa Meier*, Dynamics of Social Change and Perceptions of Threat (s. Anm. 1), 7 f.

[18] Zahlreiche Fallbeispiele sind in der Schriftenreihe des Sonderforschungsbereichs publiziert: Zu den einzelnen Bänden vgl. https://www.mohrsiebeck.com/schriftenreihe/bedrohte-ordnungen-bedro [Abruf: 17.03.2021].

aber ich erwarte gar nicht erst, dass irgendwelche Politiker*innen die Menschen auf dem Verordnungswege durch rechtliche Gebote und Verbote zu erreichen vermögen – wo ich doch in erster Linie einmal selbst gefragt bin. Ich hege einige Skepsis vor Gruppen, die mich im Zuge ihrer Bedrohungskommunikation allzu schnell zu einem Teil einer von ihnen definierten Gemeinschaft machen wollen. Ich sehe das individuelle Leid, das mit der Pandemie einhergeht; aber ich sehe auch, dass Menschen gegenwärtig neu und intensiv über ihre Werte und die Grundlagen ihres Miteinanders diskutieren. Und über alledem versuche ich am Ende auch nicht zu vergessen, dass ich zu einer sehr kleinen, sehr privilegierten Gruppe gehöre, die von dieser bedrohten Ordnung viel weniger getroffen wird als die meisten anderen Menschen auf der Welt.

Eine Frage, die der Tübinger Sonderforschungsbereich auf Modellebene noch nicht befriedigend gelöst hat, betrifft das Ende bedrohter Ordnungen. Als Historiker bin ich schlecht geeignet vorherzusagen, wann und wie die gegenwärtige Pandemie enden wird. Vordergründig scheint die Antwort einfach: Wenn hinreichend viele Menschen auf der Welt geimpft sind, wird auch die Pandemie vorbei sein – und wir werden endlich das wiederhaben, was nun bisweilen als „unser altes Leben“ bezeichnet wird. Wahrscheinlich ist die Antwort aber schwieriger: Es steht zu erwarten, dass sich jedenfalls Teilbereiche unseres Miteinanders dauerhaft verändern werden. Manche Routinen und Praktiken, die sich in den letzten Monaten in der bedrohten Ordnung neu etabliert haben, könnten bleiben – von der Video-Konferenz bis zur Bereitschaft, bisweilen einen Mund-Nasen-Schutz zu tragen, um andere vor einer Infektion zu schützen. Bedrohte Ordnungen müssen nicht immer an einem ganz bestimmten Punkt, spektakulär, gewissermaßen mit Ansage enden. Sie können sich auch fortschleichen, hinter unserem Rücken davonstehlen. Vielleicht werden wir erst im Rückblick feststellen, dass diese bedrohte Ordnung wohl irgendwie aufgehört hat.

Der Autor: *Steffen Patzold, Studium der Geschichte, Kunstgeschichte und Journalistik in Hamburg, dort auch Promotion und Habilitation, seit 2007 Professor für mittelalterliche Geschichte und Historische Hilfswissenschaften an der Eberhard Karls Universität Tübingen. Neuere Publikationen sind: Presbyter. Moral, Mobilität und die Kirchenorganisation im Karolingerreich (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 68), Stuttgart 2020; Wie regierte Karl der Große? Listen und Politik in der frühen Karolingerzeit, Köln 2020; GND 122494954.*

János Vik

Eine Analyse auf Existenz hin – gerade auch in der Corona-Krise

Theologische Reflexionen im Kontext der Gedankenwelt von Viktor E. Frankl

◆ **Worin gründet – gerade auch in der Corona-Krise – die Bejahungswürdigkeit des Lebens? In der Denktradition Viktor E. Frankls wurzelt diese in der Sinnhaftigkeit des Lebens. Die Logotherapie als sinnorientierte Therapie gründet im anthropologischen Begriff des Geistes, auf dem der Krisenbegriff der Existenzanalyse aufbaut. Lebenskrisen – somit auch die pandemiebedingten, vielfältigen und schwierigen Lebenslagen – können Dank der Geist-Dimension des Menschen „bewältigt" werden. In der Krise ist stets der leidende Mensch, der kämpft und hadert, der diese zu bewältigen sucht, im Zentrum der Aufmerksamkeit. Die Gedankenwelt von Viktor E. Frankl ermutigt die konfessionelle Seelsorge nicht nur ihre theologische Neuorientierung als Sinn-Sorge zu finden, sondern auch die Komfortzone der Glaubenswahrheiten zu verlassen, sich zum leidenden Menschen hinzubewegen und ihn in seiner Sinnfindung zu begleiten. In der Vermittlung des existenziellen Gefühls des Gehaltenseins kann der leidende Mensch den Weg des Wachsen-Könnens trotz Krise entdecken. (Redaktion)**

Aufgrund von einschlägigen Untersuchungen, in denen Menschen während der Corona-Pandemie zu Wort haben kommen können, sehen wir heute schon viel klarer als vor einem Jahr, was Menschen in der Corona-Krise wohl bewegt. Ja, es liegen inzwischen sogar überzeugende pastoraltheologische Interpretationen zu dieser Fragestellung bzw. den Ergebnissen der Erhebungen vor.[1] Die empirischen Daten quantitativer und qualitativer Art werden durch zahlreiche Essays, Kommentare und Stellungnahmen von Autor*innen ergänzt, die Fragen und Aufgaben in den Vordergrund rücken, die wohl keinen Menschen gänzlich unberührt lassen: Woran glauben wir jetzt?;[2] Worauf es jetzt ankommt – Covid 19 und die Frage nach Gott;[3] Gott in der Krise finden – theologische Antworten auf die Solidaritätsfrage in der Pandemie.[4]

1 Vgl. dazu *Paul M. Zulehner*, Bange Zuversicht. Was Menschen in der Corona-Krise bewegt, Ostfildern 2021.

2 Vgl. *Petra Bahr*, Woran glauben wir jetzt? Glaubenskrise, in: Zeit Online, 5. Juni 2020, https://www.zeit.de/2020/24/glaubenskrise-religion-coronavirus-polizeigewalt-anschlaege/komplettansicht [Abruf: 15.02.2020].

3 Vgl. *Karlheinz Ruhstorfer*, Worauf es jetzt ankommt. Covid-19 und die Frage nach Gott, in: Herder Korrespondenz 74 (2020), 26–28.

4 Vgl. *Katharina Klöcker*, Gott in der Krise finden. Theologische Antworten auf die Solidaritätsfrage in der Pandemie, in: Herder Korrespondenz 74 (2020), 30–32.

Ethische Folgerungen aus Corona fehlen ebenso wenig[5] wie die kritische Wahrnehmung der in mancher Hinsicht schwachen Reaktion der Kirchen.[6]

All diese und zahlreiche andere Beiträge – gleich welcher Couleur – widerspiegeln gleichsam einstimmig die zumindest in Bezug auf die Gesellschaften des Westens richtige Wahrnehmung, die „Krise, die wir derzeit erleben", bedeute „die größte Unterbrechung unseres Lebensstils seit dem Zweiten Weltkrieg"[7]. Hält man zudem den wohl kürzesten Definitionsversuch von Religion – sie sei Unterbrechung[8] – in diesem Zusammenhang vor Augen, scheint die folgende erfahrungsorientierte Behauptung zutreffend zu sein: „Wir leben in religiösen Zeiten."[9] Damit geht gleichwohl die Alltagserfahrung einher, dass existenzielle Fragen in den Vordergrund drängen. Um nur ein Beispiel zu nennen: Worin gründet – gerade auch in der Corona-Krise – die Bejahungswürdigkeit des Lebens?

1 Der Krisenbegriff der Existenzanalyse und Logotherapie

Im Kontext der von Viktor E. Frankl (1905–1997) gegründeten Existenzanalyse und Logotherapie zeigt sich, dass „das Leben ausnahmslos dann bejaht werden kann, wenn es als *sinnvoll* empfunden wird"[10]. Das ganze Lebenswerk von Frankl lässt sich unter der gelungenen Bemühung subsumieren, „psychologisch-philosophische Aspekte ins Bewusstsein zu heben, die für eine bedingungslose Sinnhaftigkeit des Lebens sprechen und dadurch geeignet sind, der Verneinung des Lebens entgegenzuwirken"[11]. Der Theoriekern seiner sinnorientierten Therapie wird im anthropologischen Begriff des Geistes begründet. Demzufolge vollzieht sich die menschliche Person im geistigen Akt, der sich seinerseits in der Freiheit und Verantwortlichkeit, in der Intentionalität und im Wert- und Sinnzusammenhang entfaltet.[12] Gleichwohl erscheint eine Indikation für Existenzanalyse und Logotherapie „immer dann gegeben, wenn die konkrete Krise oder die jeweilige Störung mit einer Sinnproblematik verbunden ist"[13].

Auf dieser anthropologischen Grundlage beruht weiter der Krisenbegriff der Existenzanalyse. Im existenzanalytischen Sinn „sind Krisen in der geistig-personalen Dimension des Menschen zu verorten"[14]. Diese Dimension des Geistigen ist bei Frankl „etwas, das den Menschen aus-

5 Vgl. *Rupert M. Scheule*, Helden ohne Masken? Ethische Folgerungen aus Corona, in: Herder Korrespondenz 74 (2020), 36–38.
6 Vgl. *Holger Arning*, Lob der Sklavenmoral. Der neue Sozialdarwinismus der Corona-Zeit und die schwache Reaktion der Kirchen, in: Herder Korrespondenz 74 (2020), 45–48.
7 *Karlheinz Ruhstorfer*, Worauf es jetzt ankommt (s. Anm. 3), 26.
8 Vgl. *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz [5]1992, 166.
9 *Petra Bahr*, Woran glauben wir jetzt? (s. Anm. 2).
10 *Elisabeth Lukas*, Sehnsucht nach Sinn. Logotherapeutische Antworten auf existentielle Fragen, München–Wien [3]2004, 10.
11 Ebd., 10.
12 *Christoph Riedel*, Existenzanalyse als Grundlagentheorie der Logotherapie, in: *Christoph Riedel* / *Renate Deckart* / *Alexander Noyon*, Existenzanalyse und Logotherapie. Ein Handbuch für Studium und Praxis, Darmstadt 2002, 47–130, hier: 68.
13 Ebd., 20–21.
14 Ebd., 129.

zeichnet, das nur ihm und erst ihm zukommt". Geistig Seiendes gelangt dadurch zu seiner Existenz, dass es „bei" anderem Seienden „ist"; denn existieren meint „über sich selbst immer auch schon hinaus sein"[15]. Und wenn dieses „Bei-Sein von geistigem Sein […] seine ureigenste Möglichkeit, sein eigentliches Urvermögen"[16] ist, dann scheint es nur äußerst konsequent zu sein, wenn Frankl Folgendes in den Blick nimmt: „Der Mensch ist nicht da, um sich selbst zu beobachten und sich selbst zu bespiegeln; sondern er ist da, um sich auszuliefern, sich preiszugeben, erkennend und liebend sich hinzugeben."[17]

In einer Lebenskrise kommen dem Menschen allerdings gerade diese wichtigen personalen Kompetenzen der Selbsttranszendenz[18] und der Selbstdistanzierung[19] abhanden. Die Krise entsteht also „durch die problematische, sinnwidrige und wertferne Bewertung einer schwierigen Lebenslage, einer Krankheit, eines unabänderlichen Schicksals."[20] In der Existenzanalyse gilt es deshalb als Antwort auf eine Lebenskrise zu entdecken, dass „nicht nur *trotz*, sondern *gerade in der Versöhnung* mit Leid, Schuld und Tod die höchsten Sinnmöglichkeiten, die menschlicher Existenz offenstehen, zu ihrer Ausschöpfung gelangen"[21]. So stellt letztlich auch der Begriff der Existenzanalyse – folgt man Frankl – „eigentlich keine Analyse der Existenz" dar,[22] sondern sie ist vielmehr als „Analyse ‚auf Geistiges hin'"[23] zu verstehen.

Gleichwohl muss eine Krankheit körperlicher und psychologischer Art im Kontext der Logotherapie und Existenzanalyse Frankls nicht notwendigerweise zu einer Lebenskrise führen. Schließlich geht es nämlich in der Auseinandersetzung mit dem Schicksal des Krankseins darum, die Sinnorientierung in der persönlichen Einstellung zur Krankheit nicht zu verlieren, wohl wissend oder eher glaubend, dass „jede Krankheit ihren ‚Sinn'" hat. Al-

15 *Viktor E. Frankl*, Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten, Berlin–München 1994, 73.

16 Ebd., 75.

17 Ebd., 81.

18 „Das Wesen der menschlichen Existenz liegt in deren Selbsttranszendenz, möchte ich sagen. Mensch sein heißt immer schon ausgerichtet und hingeordnet sein auf etwas oder auf jemanden, hingegeben sein an ein Werk, dem sich der Mensch widmet, an einen Menschen, den er liebt, oder an Gott, dem er dient." (*Viktor E. Frankl*, Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Letztauflage. Stand: 2005, in: *Alexander Batthyany / Karlheinz Biller / Eugenio Fizzotti* (Hg.), Viktor E. Frankl. Gesammelte Werke. Band 4. Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Und frühe Texte zu einer sinnorientierten Psychotherapie, Wien–Köln–Weimar 2011, 311–551, hier: 350).

19 „Der Mensch kann von sich abrücken, er kann sich gegenübertreten, ja er kann sich sogar entgegentreten, wenn es notwendig ist, und dieses Sich-selbst-Gegenübertreten muss keineswegs immer nur in einer heroischen Weise erfolgen, sondern es kann auch in einer ironischen Weise zustande kommen. Der Humor ist deshalb eine spezifisch menschliche Fähigkeit, weil er voraussetzt, dass der Mensch lachen kann, und zwar auch über sich selbst lachen kann, über seine eigenen Ängste lachen kann." (*Viktor E. Frankl*, Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Ein Gespräch. Viktor E. Frankl / Franz Kreuzer, München ^{4}1997, 20).

20 *Christoph Riedel*, Existenzanalyse als Grundlagentheorie der Logotherapie (s. Anm. 12), 128.

21 *Elisabeth Lukas*, Sehnsucht nach Sinn (s. Anm. 10), 11.

22 *Viktor E. Frankl*, Logotherapie und Existenzanalyse (s. Anm. 15), 58.

23 *Viktor E. Frankl*, Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, München 1990, 271.

lerdings liegt „der wirkliche Sinn einer Krankheit […] nicht im Dass des Krankseins, vielmehr im Wie des Leidens“[24]. Mit dieser Aussage will Frankl in seiner Anthropologie unbedingt im Blick behalten, dass wir „auch an einem Leidenszustand, dessen Ursache sich nicht beheben und beseitigen lässt, reifen, wachsen, über uns selbst hinauswachsen können“[25].

2 Im Fokus: Das Wie des Leidens

Oft geht es also um das Wie des Leidens, sowohl in der Existenzanalyse als der „Analyse auf Existenz hin“[26] als auch im gelebten christlichen Glauben. Menschlichem Dasein, verstanden als Verantwortlichsein, bleibt nämlich auch im Kontext des christlichen Glaubens das „Leiden an der Uneindeutigkeit, ja der Abscheulichkeit der Welt“[27] nicht erspart. Ob trotz oder gerade wegen des einschlägig jüdisch-biblischen Elements im Lebenswerk Frankls[28] gibt es zahlreiche „psychologisch interessierte Theologen wie theologisch interessierte Psychologen (verschiedener Konfessionen und Religionen)“, die „die Logotherapie […] als ein ordentliches psychotherapeutisches System“ betrachten, „das im Sinne einer wohl definierten Ganzheitlichkeit einen vertretbaren Ort für das Religiöse, d. h. für die tiefsten und letzten Fragen der menschlichen Existenz hat. […] Die so ausgerichteten Psychologen und Theologen engagieren sich im psychotherapeutischen System der Logotherapie, weil es ihnen den Rahmen für ein zutiefst menschliches Engagement bietet.“[29]

Denn der leidende Mensch braucht im heutigen komplexen gesamtgesellschaftlichen Kontext – die Präsenz der Kirchen mit inbegriffen – in der Tat „keine Lippenbekenntnisse zu christlichen Werten, sondern differenzierte und gut begründete Antworten, die nicht nur innerkirchlich plausibel erscheinen“. Demgegenüber begegnet einem in der Corona-Krise – obzwar gut gemeint – oft etwas Anderes: „In Predigten und christlichen Medien überwiegen […] erwartbare Befindlichkeitslyrik, das Sinnieren über den Wert der Entschleunigung und die naheliegende Frage der Theodizee: Wie kann Gott das zulassen?“ Und die Antworten? Ja, die Antworten – folgt man der kritischen Anmerkung – „unterscheiden sich angesichts der Pandemie kaum von denen, die auf Beerdigungen von Krebs- und Unfallopfern zu hören sind. Gesamtgesellschaftlich stößt das kaum auf Interesse“[30].

Deshalb ist es in Bezug auf die Seelsorge – gleich ob ärztlicher[31] oder kirchlicher Couleur – anzunehmen, dass der leidende Mensch heute hier – unter anderem – dem eigenen Aussprachebedürfnis Gehör verschaffen will. Damit die konfessionell geprägte Seelsorge als „unbedingte Sinn-Sor-

24 *Viktor E. Frankl*, Logotherapie und Existenzanalyse (s. Anm. 15), 82.
25 Ebd., 251.
26 Ebd., 45.
27 *Petra Bahr*, Woran glauben wir jetzt? (s. Anm. 2).
28 Vgl. dazu *Risto Nurmela*, Die innere Freiheit: das jüdische Element bei Viktor E. Frankl, Frankfurt am Main 2001, hier: 11.
29 *Hedwig Raskob*, Die Logotherapie und Existenzanalyse Viktor Frankls. Systematisch und kritisch, Wien 2005, 355–356.
30 *Holger Arning*, Lob der Sklavenmoral (s. Anm. 6), 48.
31 Zum Begriff „Ärztliche Seelsorge“ vgl. *Viktor E. Frankl*, Ärztliche Seelsorge (s. Anm. 18), 525–542.

ge“[32] zu einem Raum des Vertrauens für Aussprache werden kann, dürfte sie allerdings zuallererst anerkennen und sogar fördern müssen, dass der Zweifel zum lebendigen Glauben wesentlich dazugehört. Es kann nämlich „nur unter diesen Bedingungen das reifen, was man den Mut, die Treue oder ganz einfach die ausgehaltene Tapferkeit des Glaubens nennt“[33]. Den Zweifel kann man hinsichtlich der Glaubensinhalte gleichwohl nur dann zulassen, wenn man den Mut aufbringt, den epistemologischen Status von Glaubensaussagen aufgrund von aktuellen wissenschaftstheoretischen Standards zuallererst zu prüfen.[34]

3 Die Sinn-Sorge als bleibende Herausforderung

Wenn man indessen vor Augen führt, dass „bislang durch keine empirische Überprüfung ein Streit zwischen konkurrierenden metaphysischen oder religiösen Systemen entschieden werden“ konnte,[35] lässt sich vielleicht leichter annehmen, dass „der Gottesgedanke auch in der Theologie hypothetisch bleibt und vor der Welterfahrung und Selbsterfahrung des Menschen zurücktritt, an der er seine Bewährung zu finden hat“[36]. Deshalb dürfte die folgende Überlegung auch im Kontext der christlichen Seelsorge nicht ohne Belang sein: „[…] die theologische Überprüfung und Neuformulierung überkommener religiöser Aussagen [kann] nicht zu theoretischer Gewissheit gelangen, sondern höchstens zur Urteilsbildung über die Bewährung oder Nichtbewährung und zur Angabe der Gründe dafür, inwiefern eine gegebene religiöse Behauptung als bewährt oder nichtbewährt zu beurteilen ist.“[37]

So wie der Glaube an einen letzten Sinn, d. h. den Übersinn[38], bei Frankl Entscheidungscharakter aufweist, beinhaltet die Glaubensgewissheit – im Kontext der heutigen Theologie – „keine objektive Sicherheit, sondern die subjektiv-persönliche Entscheidung für Gott. Glaubensgewissheit in diesem Sinn besagt, dass, wer glaubt, sich mit seinem Leben, Denken und Tun Gott ganz, d. h. bedingungs- und vorbehaltlos anvertraut […]. Aus dieser subjektiven (Glaubens-) Gewissheit heraus lebt und handelt er, wohl wissend, dass damit keinerlei objektive Garantien verbunden sind“[39]. Man begegnet also heute – nicht nur in der Logotherapie Frankls, sondern auch in der Theologie – dem Versuch, die Glaubensgewissheit „nicht so sehr auf die Glaubenswahrheiten selbst zu beziehen, sondern eher auf existentielle Grundeinstellungen, die zwar einen Bezug zu den sprachlich artikulierten Glaubenswahr-

32 Vgl. dazu *Wolfram Kurz*, Seel-Sorge als Sinn-Sorge: Zur Analogie von kirchlicher Seelsorge und Logotherapie, in: *Klaus Dörner* (Hg.), Wege zum Menschen 37 (1985), 225–237.
33 *Alexander Loichinger*, Frage nach Gott, Paderborn 2003, 23.
34 *Armin Kreiner*, Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1991, 507–516.
35 Ebd., 516.
36 *Wolfhart Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt am Main 1987, 302.
37 Ebd., 347.
38 Zum Begriff des Übersinns vgl. *Viktor E. Frankl*, Die Sinnfrage in der Psychotherapie, München [7]1997, 124.
39 *Alexander Loichinger*, Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie, Neuried 1999, 442.

heiten aufweisen, aber mit diesem Bezug nicht identisch sind“[40].

Es ist wahrlich eine bleibende große Herausforderung für die religiösen Konfessionen, die Attraktivität der Seelsorge als „unbedingter Sinn-Sorge“ dadurch steigern zu wagen, dass man das Terrain vermeinter objektiven Sicherheiten verlässt, und die vorhin skizzierte theologische Neuorientierung auch in der konfessionellen Sprache bzw. in der religiösen Praxis relevant werden lässt. Für die praktische Theologie bzw. die geistliche Seelsorge stellt das allerdings ein relevantes Problem dar. Und wenn man mit Papst Franziskus bedenkt, dass die „gewöhnliche Seelsorge“ auf „das Wachstum der Gläubigen ausgerichtet“ ist, „damit sie immer besser und mit ihrem ganzen Leben auf die Liebe Gottes antworten“[41], wird einem plötzlich klar, dass das Seelenheil eines jeden Menschen als Ziel der Seelsorge nur durch das alltägliche Leben hindurch erlangt werden kann.

John Hick (1922–2012), der britische Religionsphilosoph, weist darauf hin, dass alle großen Religionen letztlich darauf abzielen, die Möglichkeit einer spirituellen Reifung im Alltag zu vermitteln. Dieser Reifungsprozess wird von ihm als eine Transformation des Menschen umschrieben, die von der Selbstzentriertheit zur Gottzentriertheit führt.[42] Ähnlich zieht der ungarische Jesuit Franz Jalics (1927–2021) im Kontext der kontemplativen Exerzitien in Betracht, dass auch der spirituelle Ertrag der christlichen Erlösungslehre sich gerade hier herauskristallisieren lässt: „Die Erlösung besteht darin, dass Jesus Christus uns von der Ichbezogenheit wieder zur Gottbezogenheit zurückführt.“[43]

Die geistliche Seelsorge steht also heute vor der Herausforderung, immanentes Glück und transzendentes Heil einander neu zuzuordnen. In diesem Zusam-

Weiterführende Literatur:
Zu Texten von Viktor E. Frankl, die das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und religiösem Glauben in den Blick nehmen: *Alexander Batthyany / János Vik / Karlheinz Biller / Eugenio Fizzotti* (Hg.), Viktor E. Frankl. Gesammelte Werke. Band 5. Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben, Wien–Köln–Weimar 2018.
Zu den philosophischen Implikationen des Gedankenguts von Frankl: *Dominik Batthyány / Otto Zsok* (Hg.), Viktor Frankl und die Philosophie, Wien–New York 2005.
Das dreiteilige Wörterbuch bietet eine fundierte Einführung sowohl in die Schriften Viktor E. Frankls als auch in die Grundprinzipien der Existenzanalyse und Logotherapie: *Karlheinz Biller / Maria de Lourdes Stiegeler*, Wörterbuch der Logotherapie und Existenzanalyse von Viktor Emil Frankl, Wien–Köln–Weimar 2008.

[40] *Armin Kreiner*, Glaubensgewissheit, in: *Walter Kasper* u. a. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2009, 715.
[41] *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben „Evangelii Gaudium“, 14, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html [Abruf: 08.12.2020].
[42] *John Hick*, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. Übersetzt von Clemens Wilhelm. Bearbeitet und mit einem Vorwort versehen von Armin Kreiner, München 1996, 149–169.
[43] *Franz Jalics*, Kontemplative Exerzitien. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet, Würzburg [4]1996, 98.

menhang formulierte das Konzilsdokument „Gaudium et spes“ schon vor über fünfzig Jahren die unumgängliche, aber vielleicht bis heute nicht genügend geachtete Aufforderung: „In der Seelsorge sollen nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie, wirklich beachtet und angewendet werden, so dass auch die Laien zu einem reineren und reiferen Glaubensleben kommen.“[44] Es ist also überaus sinnvoll und begründet, den Dialog mit der sinnzentrierten Denkrichtung der Logotherapie und Existenzanalyse sowohl im Bereich der praktischen[45] als auch der systematischen[46] Theologie zu suchen. Sie kann nämlich als „eine ‚spirituell offene‘ Humanwissenschaft“[47] eine Brückenrolle in dem vorhin skizzierten theologisch-seelsorglichen Prozess erfüllen.

Denn ohne Zweifel hält es „[d]er Arztphilosoph Viktor E. Frankl“[48] als gläubiger Jude mit denen, die sich im Sinne einer „berechtigten Hoffnung“[49] für den weltanschaulichen Theismus entschieden haben und redlich bemüht sind – wie Armin Kreiner (*1954) –, dem auch Ausdruck zu verleihen: „*Ich will, dass der Theismus wahr ist, und es bereitet mir Unbehagen, dass einige der intelligentesten und am besten unterrichteten Menschen Atheisten sind. Es ist nicht nur so, dass ich an Gott glaube und natürlich hoffe, mit meiner Ansicht recht zu behalten, sondern eigentlich geht es um meine Hoffnung, es möge einen Gott geben. Ich will, dass es einen Gott gibt; ich will, dass das Universum so beschaffen ist* – um meinetwegen und meiner Mitmenschen wegen.“[50]

Es gilt schließlich zu bedenken, dass gerade jetzt, während der Corona-Krise, wo die Kirchen notgedrungen auf Knall und Fall in ihrem Regelbetrieb unterbrochen worden sind, der folgende Satz aus der Bergpredigt zur wachsenden Freiheit[51], zur größeren Systemrelevanz und letztlich zu „mehr Existenz“ geleiten kann: „Euch aber muss es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen; dann wird Euch alles andere dazugegeben.“[52] Denn im jüdischen Kontext der Bergpredigt ist das ganze Spektrum der ethischen Grund-

44 GS 62.

45 Vgl. dazu den Beitrag von *Klara A. Csiszar*, Kirche in Liebesdynamik – integrales Missionsverständnis mit praktischen Konsequenzen. Skizze einer existenzanalytischen Pastoraltheologie, in: Studia UBB Theologia Catholica Latina LXIII (2018/1), 52–67; Doi: 10.24193/theol.cath.latina.2018.LXIII.1.04.

46 Vgl. dazu *János Vik*, Gottes Heil im Glück des Menschen. Die Vermittelbarkeit immanenter und transzendenter Vollendungsvorstellungen unter Berücksichtigung der menschlichen Sinnorientierung in der Logotherapie Viktor E. Frankls, Neuried 2008.

47 *Elisabeth Lukas*, Spannendes Lebens. Ein Logotherapiebuch, München ^{3}2003, 188.

48 Vgl. dazu *Otto Zsok*, Der Arztphilosoph Viktor E. Frankl (1905–1997). Ein geistiges Profil, St. Ottilien 2005.

49 Zur theoretischen und praktischen Vernunft des theistischen Glaubens vgl. *Perry Schmidt-Leukel* (Hg.), Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein. Antwort auf: Edgar Dahl (Hg.): Die Lehre des Unheils, Paderborn 1995.

50 *Armin Kreiner*, Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2006, 508.

51 Vgl. dazu *Manfred Kollig* SSCC, Gott und die Krise. Freiheit als Paradigma geistlicher Begleitung, in: Herder Thema: Gefährliche Seelenführer? Geistiger und geistlicher Missbrauch, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020, 59–61.

52 Mt 6,33.

werte in der Gerechtigkeit, und d. h. im Rechtsein, mit inbegriffen. Rechtschaffenheit heißt auf den Menschen bezogen immer, dass mein Recht auch das Recht des Nächsten miteinschließt. Das hierzu relevante hebräische Wort *zedaka* umfasst jedoch auch die Güte Gottes in seiner Hinwendung zum Menschen. Dementsprechend sei mit dem jüdischen Religionswissenschaftler Pinchas Lapide (1922–1997) Folgendes hervorgehoben: Das Suchen der Gerechtigkeit des Reiches Gottes bezeichnet „all unser Wohltun, vom Almosengeben über den Krankenbesuch bis hin zur aufopfernden Selbsthingabe, dem Nächsten zuliebe, der unter Gott unser Bruder ist". Die Pflicht der Rechtschaffenheit muss also getan werden, „tagtäglich, stets von neuem und mit einer unermüdlichen Entdeckerfreude, die keinen Status quo gutzuheißen bereit ist". Im jüdischen Umfeld, das für Viktor E. Frankls Leben prägend gewesen ist, kann kein Mensch „als einzelner gerecht sein oder werden. Es bedarf dazu sowohl der vertikalen Komponente in Gott, dem Allgerechten, als auch der horizontalen in der Mitmenschlichkeit, wobei die beiden einander ergänzen und vervollkommnen".[53] Obzwar es von uns als Menschen existenziellen Ernst und gewiss auch „heilsrelevante" Bescheidenheit abverlangt, ist im Kontext der immer noch allgegenwärtigen Corona-Krise Petra Bahr mutig und hoffnungsvoll beizupflichten: „Glaube ist keine Magie, die Kirche keine Resilienzagentur. Nicht mal den ganz Frommen ist die Erfahrung des abwesenden Gottes erspart geblieben. Gott zeigt und verbirgt sich anders, als Menschen sich wünschen. Die christliche Existenz, das Gefühl des Gehaltenseins, ist kein heiteres Jenseits der Unsicherheit. Sie spielt sich mittendrin ab. Wir leben in religiösen Zeiten."[54]

Der Autor: *Assoz. Univ.-Prof. Dr. theol. János Vik, geb. 1971, ist katholischer Theologe und Logotherapeut. Er lehrt und forscht an der Römisch-Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Babeș-Bolyai in Cluj (Rumänien). Seit April 2016 ist er gleichzeitig auch Dekan derselben Fakultät. Er hat Theologie an der LMU München studiert. 1997 wurde er für die Diözese Satu Mare (Rumänien) zum Priester geweiht. Ebenfalls an der LMU München hat er 2006 seine Promotion abgeschlossen. 2008 wurde seine Promotionsarbeit mit dem Johann Michael Sailer-Preis ausgezeichnet. Anschließend ist er mehrere Jahre als Kaplan und als Pfarrer in der Seelsorge tätig gewesen. Zwischen 2001–2005 hat er die berufsbegleitende Vollausbildung in Logotherapie und Existenzanalyse am Süddeutschen Institut für Logotherapie und Existenzanalyse in Fürstenfeldbruck (Deutschland) absolviert. Publikationen zum Thema: Viktor E. Frankl und die menschenwürdige Anthropologie seiner Existenzanalyse und Logotherapie, Studia UBB Theologia Catholica Latina, 2006/1, 63–81; Eher spirituell als religiös? Die Logotherapie und Existenzanalyse Viktor E. Frankls als mögliche Grundlage einer „weltlichen Spiritualität", in: Existenz und Logos. Zeitschrift für sinnzentrierte Therapie, Beratung, Bildung, 25/2017, 62–70; Vorbemerkungen, in: Alexander Batthyány / János Vik / Karlheinz Biller / Eugenio Fizzotti (Hg.), Viktor E. Frankl. Gesammelte Werke. Band 5. Psychotherapie, Psychiatrie und Religion. Über das Grenzgebiet zwischen Seelenheilkunde und Glauben, Wien–Köln–Weimar 2018, 7–45; GND 1162144661.*

[53] *Pinchas Lapide*, Die Bergpredigt. Utopie oder Programm?, Berlin 2010, 28–29.
[54] *Petra Bahr*, Woran glauben wir jetzt? (s. Anm. 2).

Franz Gruber

Ist die Sars-Covid-19-Pandemie eine religionsrelevante Krise?

Eine Analyse aus systematisch-theologischer Perspektive

◆ **Welche Folgen hat Corona für Religion und Kirche? Mit dieser Frage werden soziologische und theologische Aspekte gleichermaßen aufgerufen: die Frage nach der gesellschaftlichen Funktion von Religion einerseits, die Frage nach der existenziellen Bedeutung des Leides im Licht des Glaubens andererseits. Der Autor, Professor für Dogmatik an der Kath. Privat-Universität Linz, versucht deshalb aus dem zweifachen Blickwinkel – der beobachtenden Perspektive der Religionssoziologie und der teilnehmenden Perspektive der Theologie – Bewertungskritierien für die Gesundheitskrise freizulegen. Aus diesem Befund zieht der Autor den Schluss, eine neue Funktionsbestimmung von Religion durch Kirche und Gesellschaft in einer postsäkularen Epoche noch konsequenter als bisher vorzunehmen. (Redaktion)**

1 Die Corona-Krise und ihr transformatives Potenzial

Welche Auswirkungen auf unsere Gesellschaft die Covid-19-Pandemie nach sich ziehen wird, ist zum jetzigen Zeitpunkt nicht vorhersagbar. Nach einem Jahr Corona-Krise herrscht vielmehr die Stimmung: *„Wir möchten unser normales Leben, so wie es vor Corona war, wieder zurück!"* Dass diese Krise tatsächlich das Potenzial besitzt, eine transformative Krise zu werden, ist sehr wahrscheinlich. Allein schon die weltweite Verbreitung dieser Pandemie, vor allem aber die erstmals in globaler Gleichzeitigkeit erfahrenen und erlittenen Auswirkungen unterscheiden sie von allen vergangenen Seuchen. Ein potenziell grenzenloses Virus trifft erstmals auf eine global komplex vernetzte Menschheit, sodass es binnen weniger Wochen alle Erdenwinkel erobern konnte. Unsere weltweit vernetzte Welt wurde zum Brandbeschleuniger des Virus. Dieses Phänomen bestätigt eindrucksvoll die These des Soziologen Hartmut Rosa, dass der Antriebsmotor der Moderne die Beschleunigung ist.[1] Der Erfolg des Virus, ja selbst sein Entstehen beruht großteils auf den Mechanismen jener Dynamik der Verkehrs- und Kommunikationsströme, die wir selbst geschaffen haben.

Eine weitere Besonderheit an Covid-19 ist der Umstand, dass es den Menschen in einem Bereich verletzbar macht, in dem er seit Jahrhunderten hartnäckig bemüht ist,

[1] *Hartmut Rosa*, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt am Main 2005.

unverwundbar(er) zu werden: in seiner ureigensten biologischen Natur. Es waren die Naturwissenschaften und im Besonderen die Medizin, die in den vergangenen Jahrhunderten die Lebensbedingungen sehr tiefgreifend veränderten. Auch wenn seit jeher der Mensch in die Natur eingegriffen hat, erst die naturwissenschaftlich und ökonomisch verfügbar gemachte Natur hat jene Rahmenbedingungen geschaffen, die unser modernes Welt- und Selbstverständnis prägen: die Natur so weit als möglich in den Griff zu bekommen, um sie eigenen Zwecken dienstbar zu machen. Und dieser zivilisatorische Impuls ist noch lange nicht erschöpft. Vielleicht ist diese Pandemie eine Vorbotin neuer Krisen, die noch viel umfassender und langwieriger sein werden.

Eine dritte Auffälligkeit ist die soziale und hygienische Reaktion auf die Pandemie: Von wenigen Ausnahmen wie Inselstaaten bzw. Inselkontinenten abgesehen, zwingt die Seuche zu Maßnahmen, die historische Ausmaße angenommen haben: Die Lockdowns haben den Tourismus und Reiseverkehr weltweit zum Erliegen gebracht oder extrem eingeschränkt; der globalisierte Handel hat einen noch nie da gewesenen Einbruch zu verkraften; Lieferketten brachen zusammen oder wurden fragil; Unterricht und Bildung finden seit Monaten in den eigenen vier Wänden statt; Homeoffice ist das neue Schlagwort einer Arbeitssituation für Millionen von Menschen; Abstand halten, das Tragen von Masken, regelmäßige Desinfektion, PCR-Tests, Quarantäne-Verordnungen und harte Abriegelungen, wo das Virus exponentiell sich verbreitete … – all diese Verhaltensweisen und gesellschaftlichen Reaktionen sind in der jüngeren Geschichte einzigartig. Erstmals in der Geschichte hat der Schutz der vulnerablen Bevölkerungsgruppen und die Verhinderung des Zusammenbruchs intensivmedizinischer Einrichtungen einen derart hohen Stellenwert eingenommen, dass offenbar kein Preis dafür zu hoch erscheint. Auch Michel Foucaults These, dass der Kategorische Imperativ moderner Politik die „Biopolitik“[2] sei, wurde bestätigt. Die Gesundheit hat die oberste Priorität aller Werte eingenommen.

Und nicht zuletzt: Auch der öffentliche Kultur- und Religionsbetrieb wurde eingestellt bzw. extrem beschränkt oder ins Internet verlegt. Dass einmal das Christentum sein liturgisches Hauptfest Ostern – und das weltweit – nicht werde feiern können, war bis vor kurzem undenkbar. Über ein Jahr lang sind nun Gottesdienste, Versammlungen, Besprechungen, diakonische und soziale Tätigkeiten unter den Rahmenbedingungen staatlicher Schutz-Verordnungen abgehalten und durchgeführt worden. Die Religionsgemeinschaften haben diese Maßnahmen weitgehend befolgt und sogar unterstützt. Das zeigt ein weiteres Mal, wie anders die Welt im 21. Jahrhundert auch religionspolitisch aussieht: Covid-19 ist ein Gegner, der die Welt bei aller Kritik an Fehlern im Krisenmanagement, an der ungleichen Impfmittelverteilung oder den extremen Unterschieden des Umgangs mit der Krankheit (noch) zusammenschweißt.

Die mir gestellte Aufgabe, vor dem Hintergrund dieser Rahmenbedingungen der Covid-19-Krise eine religionssoziologische und theologisch-systematische Einordnung vorzunehmen, ist allerdings schwierig. Zwar drängen sich naheliegende Fragen auf: Welche Auswirkungen hat

[2] *Michel Foucault*, Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II, Frankfurt am Main 2006.

die Krise auf die Religionen und Glaubensgemeinschaften? Wird durch die eingeschränkten Möglichkeiten der Religionsausübung die Dominanz säkularer Lebensformen noch umfassender? Übt das Fernbleiben vom Gottesdienst, von religiösen und pfarrlichen Aktivitäten einen nachhaltigen Einfluss auf das Gemeinde- und Kirchenleben aus? Et cetera. Diese Fragen werden in nächster Zukunft das pastorale Geschehen dominieren.

Andererseits stellen sich Fragen, die anthropologisch tiefer gehen: Welche Auswirkungen hat der Rückzug aus dem gewohnten sozialen Leben für die Individuen? Haben die Lockdowns unser Verhältnis zu den Mitmenschen, zur Natur, zu Grunderfahrungen des Menschseins verändert? Wurden in der Krise die religiösen Tiefenschichten des Menschseins berührt? Löst die Krise ein Umdenken im Umgang mit Natur oder im Verständnis unserer Geschöpflichkeit aus? Hat sie die Einstellung zum Tod und einem Leben danach verändert? Haben wir aus dieser Krise etwas gelernt, und wenn ja, was? Wenn aber nicht, was bedeutet das für die nächsten Krisen und Herausforderungen?

Auf alle diese Fragen kann dieser Beitrag keine Antwort, jedenfalls keine direkte Antwort geben. Ich versuche deshalb eine Analyse, die eine Art Weitwinkelperspektive einnimmt. Die theologische Perspektive beruht ja per se auf einem Erfahrungs- und Wissenshorizont, der einen Zeitraum von drei Jahrtausenden (und religionsgeschichtlich noch länger) umgreift und voraussetzt, ist doch der religiöse Glaube selbst eine menschliche Ausdrucks- und Lebensform, die zutiefst durch Krisenerfahrungen geformt wurde. In einem ersten Schritt wird gefragt, wie bisher Krisenerfahrungen *theologisch* gedeutet und verarbeitet wurden (2). Sodann versuche ich, die aktuelle Krise mit den Deutungsmodellen in Beziehung zu setzen (3). Schließlich ist zu klären, welche systematisch-theologischen Folgerungen die Corona-Krise für die Theologie und für das Verhältnis von Religion und Glaube in unseren postsäkularen Gesellschaften bedeutet (4).

2 Krisen als Motor theologischer Reflexion

Der Zusammenhang von Religion und fundamentalen Krisenerfahrungen ist in der religionssoziologischen Forschung eine weithin bestätigte These.[3] Die ältesten Zeugnisse der Menschheit sind neben den Werkzeugfunden die Grabbeigaben und die rituelle Zurichtung des Leichnams durch Bemalung und Positionierung. Der Ritus ist eine tief verankerte Form kommunikativen Handelns, der im Unterschied zum Mythos noch keine komplexe grammatische Sprache voraussetzt. Der Soziologe Émile Durkheim hat die weithin rezipierte These entwickelt, dass sich im Ritus die Gesellschaft selbst thematisiere und solidarische Bindung gegen ihre Auflösung erzeuge. Die bannende Macht des Heiligen halte eine Gesellschaft zusammen und stabilisiere sie in Krisenzeiten.[4] Arnold van Gennep[5] hat auf Grundlage seiner Forschungen über

[3] Diese These ist vor allem religionskritisch entwickelt und seither vielfach variiert worden, wie z. B. von David Hume, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Bertrand Russel, Steven Weinberg; religionsaffirmativ dagegen Thomas Luckmann oder Eugen Drewermann.

[4] *Emil Durkheim*, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt am Main 1981.

[5] *Arnold van Gennep*, Übergangsriten, Frankfurt am Main 1986.

Initiationsriten entdeckt, dass diese die primäre Funktion der Inszenierung eines Lebensübergangs wahrnehmen, der den Vorgang von Tod und sozialer Wiedergeburt spiegelt. Die Absonderung der Individuen aus der Gemeinschaft wird von den Initianten als Durchleben einer lebensbedrohenden Krise und als verwandelter Wiedereingliederung in die Gemeinschaft erfahren. Der Ritus enthält somit eine „regenerative Kraft“[6], der auf wiederkehrende kollektive und individuelle Störungen reagiert. René Girard hat in seinen Studien auf die besondere Gefahr der innergesellschaftlichen Aggressivität als Keimzelle der Selbstzerstörung hingewiesen und darin den Ursprung des Opferkultes gesehen.[7]

Mit der Ausbildung religiöser Weltbilder übernimmt die (mytho-)theologische Reflexion die Funktion auf Krisen zu reagieren. Es entstehen Narrationen und große Erzählkomplexe, welche die wiederkehrenden Krisen verarbeiten und mit dem Ritus verbinden. Folgen wir dem Pfad der Entwicklung des monotheistischen Glaubens, finden wir in der biblischen Tradition eine bemerkenswerte theologische Krisenverarbeitung. Man könnte die biblische Geschichte als Seismograph für den Umgang mit Krisen bezeichnen. Ihre Modelle der Krisendeutung und -bewältigung haben eine bis heute anhaltende Wirkungsgeschichte.

Ich möchte vier markante Modelle der biblischen Krisendeutung beschreiben. Das alltäglicher Erfahrung am nächsten stehende Modell ist der „*Tun-Ergehen-Zusammenhang*“[8]. Solange Israel über keine ausgefaltete Eschatologie verfügte, mussten Krisenerfahrungen auf alltagstaugliche Weise kognitiv verarbeitet werden. Das „Tun-Ergehen-Modell“ bot einen Rahmen, Krisen als Reaktionen eines impliziten (siehe z. B. Pss 1; 90 u.v.a.) bzw. expliziten Strafhandelns Gottes (Strafprophetie) zu deuten. Dieses Modell setzt nicht die Krise selbst als Sinnproblem voraus, sondern den Glauben an den Bund, den Gott mit seinem Volk geschlossen hat. Es ist Gott selbst, der seinem Volk Bestand und Frieden sichert, was umgekehrt aber vom Volk die Einhaltung der Weisungen Gottes erfordert. Individuelle und kollektive Krisen wurden interpretierbar als schöpfungsimmanente Reaktionen auf Fehlverhalten. Mehr noch: Das erfahrungsnahe Paradigma der selbstverschuldeten Krise konnte auf diese Weise theologisiert werden und an die Dramatik lebensentscheidender Situationen, die das Wohl und Wehe der Gesellschaft bestimmten, angeknüpft werden. Die deuteronomistische Literatur ist die geschichtstheologisch ausgefaltetste Form dieses Deutungsmodells.[9]

Wenn jedoch Krisen epidemische und umfassend destruktive Ausmaße annehmen und ein schuldhaftes Handeln eines einzelnen oder eines jeden nicht mehr greifbar ist oder wenn Leiderfahrungen Unschuldiger zum Himmel schreien, ist das Modell des Tun-Ergehens nicht mehr geeignet, um Krisen zu verstehen. Das *Buch Ijob* ist das eindrucksvollste literarische Zeugnis einer „Krise des Tun-Ergehen-Zusammenhang-Modells“ und entwickelt ein Alternativ-Modell. Ijob verweigert die von seiner Umwelt erwartete Selbst-Einsicht, dass er sich etwas zuschulden kommen hat lassen und deshalb zurecht eine ihn strafende Kri-

6 *Jürgen Habermas*, Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1, Berlin 2019, 249.
7 *René Girard*, Das Heilige und die Gewalt, Frankfurt am Main 1994.
8 Vgl. erstmals zu diesem Begriff: *Klaus Koch*, Gesammelte Aufsätze. Bd. 1, hrsg. von *Bernd Janowski / Martin Krause*, Neukirchen-Vluyn 1991, 65–103 (Erstveröffentlichung 1955).
9 Vgl. *Martin Noth*, Überlieferungsgeschichtliche Studien, Halle 1943.

se erleide. Er kämpft um seine Rechtschaffenheit und verlangt von Gott Antwort, warum er leide. Die Lösung des Ijob-Buches bleibt jedoch ambivalent und konservativ: Der am Ende des Buches aus der Wolke sprechende Gott gibt zwar Ijob Recht, dass nicht sein Fehlverhalten der Grund der Krise war; aber Ijob wird als ein durch das Leiden geläuterter Mann gezeichnet, der demütig anerkennt, dass er die Schöpfungsordnung nicht durchschaut und akzeptiert, auf seine Theodizeefrage keine Antwort zu erhalten.[10]

Gegenüber dieser „weisheitlichen Lösung" setzt das *dritte Modell* auf eine „*eschatologisch-apokalyptische* Lösung": Es verlegt die offen gebliebene Frage nach dem Warum des Leidens in die endzeitliche Hoffnung eines umfassenden Gerichts- und Heilshandelns Gottes. Am Ende siegt das Gute über das Böse. Am Ende wird Gott selbst die „Hülle, die die Völker bedeckt", den Tod, besiegen (Jes 25,7 f.). Am Ende wird Gott „die Tränen von jedem Gesicht abwischen und die Schande seines Volkes entfernt er von der ganzen Erde" (Jes 25,8). Diese Hoffnung verändert das Leid, indem Gott selbst die Initiative ergreift und die sozialen und naturalen Rahmenbedingungen des Leidens aufhebt. Dieses Modell verlegt die Lösung des Leidens in das „Jenseits der Geschichte", es erwartet innergeschichtlich keine Veränderung zum Guten und verharrt in einer geschichtstheologischen Ambivalenz: Einerseits generiert es eine neue Kraftquelle der Hoffnung, die zum Motor des Lebens im Diesseits wird, andererseits betrachtet es Welt und Geschichte als heillos vom Bösen beherrscht. Beide Impulse brechen in der Wirkungsgeschichte immer in wechselndem Maße aus.

Das *vierte Modell*, das ich aus dem biblischen Erzählkomplex extrahieren möchte, liegt zwischen dem ersten und dritten Modell und integriert das zweite Modell auf eine besondere Weise: Ich bezeichne es als das *therapeutisch-proleptische Modell*, das wir in Jesu Handeln finden. Jesus, so scheint es, lässt sich auf Spekulationen über Schuld und Vergeltung nicht ein (vgl. Joh 9,1–41; Lk 13,5), er drängt vielmehr auf ein heilendes Intervenieren gegen den Fortbestand des Leidens als auf Dauer gestellter Krise. Der Blindgeborene, so das Musterbeispiel im Johannes-Evangelium, ist weder ein Fall des Tun-Ergehen-Zusammenhangs noch ein Fall eines eschatologischen Aufschubs, sondern der Appell, Gottes Werke jetzt offenbar werden zu lassen (Joh 9,3 f.). Solidarisches Handeln in der Krise verwehrt sich gegen die naheliegende, aber gefährliche „Rationalisierung" des Leides durch das Aufsuchen von Schuldigen. Vielmehr reagiert Solidarität unmittelbar als Unterbrechung des Leidens und verhindert eine quietistische Vertröstung auf den Jüngsten Tag. Es interagiert im Hier und Jetzt zugunsten der Aufhebung des Leides, selbst wenn dafür heilige Prinzipien übertreten werden müssen (vgl. Lk 13,10–17). Für Jesus von Nazareth ist Gott die Macht, die rettet und heilt, und zwar konkret und direkt. Er aktiviert seine Jünger auch selbst zu heilen und zu trösten.

3 Zur Wirkungsgeschichte dieser vier Modelle

Die Wirkungsgeschichte dieser vier theologischen Deutungsmodelle lässt sich bis

[10] *Joseph Roths* berühmte Relecture der Ijobsgeschichte in seinem Roman „*Hiob*" (Köln 2004) wählt dagegen einen verschwiegeneren Weg und lässt offen, ob die Hauptfigur, Mendel Singer, seinen Glauben an Gott verloren hat.

in die Gegenwart nachverfolgen. Zweifelsohne hat das frühe Christentum das therapeutisch-proleptische Modell übernommen und mit ihm auch die Krise der „Parusie-Verzögerung" bewältigen können. Die diakonischen Impulse des christlichen Handelns haben in allen Jahrhunderten Spuren hinterlassen. Dass dennoch immer wieder eschatologisch-apokalyptische Krisendeutungen das öffentliche Bewusstsein beherrschten, zieht sich wie ein Faden durch unsere Geschichte.[11] Genauso erlagen die Gläubigen der Versuchung, Krisen als explizite Strafhandlungen Gottes zur Züchtigung der Menschen auszudeuten, immer wieder massiv – aus durchaus verständlichen Gründen: Kriege, Hungersnöte, Seuchen, Naturkatastrophen und Schicksalsschläge waren und sind bis heute starke Erschütterungskräfte von persönlichen oder sozialen Lebenssicherheiten. Solange die Kultur unter dem Schirm eines religiösen Weltbildes stand, konnten Krisen weitgehend nur „theologisch" gedeutet werden.

Ein wesentlicher Wandel erfolgte in der Neuzeit und im Besonderen mit dem Vormarsch der naturwissenschaftlichen Welterklärung. Erst jetzt konnten sich Unterscheidungen durchsetzen, die heute (weitgehend) selbstverständlich sind. Der Philosoph Leibniz unterschied in seiner Theodizee ein *malum physicum*, ein *malum metaphysicum* und ein *malum morale*.[12] Physische Übel haben natürliche Ursachen, moralische Übel haben soziale Ursachen und metaphysische Übel sind die ontologische Grundstruktur der Wirklichkeit überhaupt.[13] Aber Leibniz verstieg sich mit der These, dass Gott die beste aller Welten geschaffen hätte: die Rationalität des guten Grundes der Wirklichkeit zerschellt in Wahrheit an der Unfassbarkeit des Leidens, besonders des Leidens Unschuldiger. In der Stimme von Voltaires „Candide" und in Albert Camus' „Die Pest" bricht ein Protest gegen eine theologische Verharmlosung und Rationalisierung des Leidens auf, der seither nicht mehr verstummt ist: „Und ich werde mich bis in den Tod hinein weigern, die Schöpfung zu lieben, in der Kinder gemartert werden."[14]

So ist die Lösung Camus' gleichsam auch der Weg der säkularen Moderne im Umgang mit Krisen: nicht als therapeutisch-*proleptische*, sondern als therapeutisch-*naturale* Krisen-Lösung: „Das Heil der Menschen ist ein zu großes Wort für mich. Ich gehe nicht so weit. Mich geht ihre Gesundheit an, zuallererst ihre Gesundheit."[15] Der Arzt Bernard Rieux und Pater Paneloux bleiben in Camus' Roman die im Leid miteinander verbundenen Antagonisten, die – jeder auf seine Weise – das Übel zu bewältigen versuchen: „Was ich hasse", sagt Rieux zu Paneloux, „sind der Tod und das Böse, das wissen Sie. Und ob Sie es wollen oder nicht, wir stehen zusammen, um beides zu erleiden und zu bekämpfen."[16]

11 Vgl. *Johannes Fried*, Dies irae. Eine Geschichte des Weltuntergangs, München 2016.

12 *Gottfried Wilhelm Leibniz*, Versuche in der Theodicée über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels (Philosophische Werke 4), Hamburg 1996.

13 Nur noch in individuellen Krisen wie lebensbedrohenden Krankheiten scheint das archaische Deutungsmuster, für eine Untat bestraft zu werden, ein Residuum zu haben, etwa wenn Erkrankte sich fragen: „Was habe ich falsch gemacht, dass ich diese Krankheit erleide?" „Warum hat es mich erwischt?"

14 *Albert Camus*, Die Pest, Hamburg 1980, 143.

15 Ebd.

16 Ebd.

Die Corona-Krise ereignet sich in einem kulturellen Umfeld, in dem sich die Trennung von Heilsglauben und Weltwissen in den westlichen Gesellschaften weitgehend durchgesetzt hat. Fielen auch schon in der Vergangenheit die Aufgabe der Krisenbewältigung den öffentlichen Instanzen von Staat und Gesellschaft zu, so blieb es den christlichen Kirchen überlassen, die Krisen zu deuten. Zwar finden sich auch gegenwärtig in den öffentlichen Krisendiskursen viele Stimmen fundamentalistischer und apokalyptischer Interpretamente,[17] sie vermischen sich aber mit den Stimmen jener öffentlichen Reaktionen, die sich in Protesten, „Corona-Spaziergängen" und Verbindungen mit schillernden Gruppierungen am rechten Rand der Gesellschaft gegen die Corona-Maßnahmen zur Wehr setzen. Soweit ich sehe, übernehmen die Kirchen zum größten Teil die wissenschaftliche Erklärung und enthalten sich einer explizit theologischen Deutung der Gesundheitskrise. Sie anerkennen die Kompetenz für das Krisenmanagement durch die politischen und medizinischen Autoritäten, auch wenn sie dafür von den Kritikern der Corona-Maßnahmen gescholten werden.

Doch mancherorts ortet man durchaus eine Betroffenheit über den Umstand, dass in dieser Gesundheitskrise die Kirchen scheinbar nicht mehr systemrelevant sind. Was früher die Kirche in Zeiten der Seuchen leistete, das übernehmen heute die zivilen Hilfsorganisationen, so eine durchaus zutreffende Feststellung. Ich erachte aber diesen Befund nicht als eine bedauerliche Folge der Säkularisierung, sondern als einen großen Schritt in der Humanisierung der Gesellschaft: Die Sorge um den Nächsten und um das Wohl der Gesellschaft ist nicht (mehr) nur aus religiösen Gründen geboten, sondern aus humanen. Und gerade deshalb hat eine diakonisch ausgerichtete Seelsorge in Corona-Zeiten alle Hände voll zu tun.[18] Damit können der religiöse Glaube und Religion als soziales System eine neue Rolle übernehmen, die nicht weniger „systemrelevant" ist, wenn auch ganz anders.

4 Funktion und Entfunktionalisierung von Religion in Zeiten von Corona

Unsere Gesellschaft ist aus einer systemtheoretischen Perspektive eine funktional ausdifferenzierte Gesellschaft. D. h., dass in diesem Gesellschaftstypus nicht mehr feudale Größen wie die politische und kirchliche Herrschaft eine in Stände gegliederte Gesellschaftspyramide lenken und zusammenhalten und die von König oder Kaiser und Papst als Ganze repräsentiert wird. Sie ist vielmehr ein Netzwerk von diversen sozialen Funktionssystemen, in der kein Teilsystem eine repräsentative oder regelsetzende Funktion für andere Teilsysteme hat. Jedes soziale Teilsystem wie Politik, Wirtschaft, Recht, Bildung, Kunst, Wissenschaft usw. muss nach seiner eigenen Maßgabe für den Erhalt und den Betrieb des Teil-Systems Sorge tragen.[19] In der Tat ist die aktuelle Gesundheitskrise ein vorran-

[17] Vgl. den aufschlussreichen Artikel von *Ruth Graham*, „Prophets Are Rising. What If They Err?", in: The New York Times. International Weekly, vom 22.2.2021, 1 u. 3.

[18] Vgl. dazu den instruktiven Bericht von *Albert Biesinger / Matthäus Karrer*, Werdet endlich erwachsen. Der Shutdown ist nicht das Aus für die Kirche, in: HK 74 (2020), Heft 9, 29–32.

[19] Vgl. *Niklas Luhmann*, Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bände, Frankfurt am Main 1997; *ders.*, Einführung in die Systemtheorie, hg. v. *Dirk Baecker*, Heidelberg 2002.

giges Thema von Gesundheitssystemen, Wissenschaft, Politik. Insofern die Krise aber die gesamte Gesellschaft betrifft, sind alle Teilsysteme betroffen – hinsichtlich der Umsetzung von Schutz- und Vorsorgemaßnahmen und in der Bewältigung der Nebenfolgen der Virus-Bekämpfung. Auf diese Weise sind alle gesellschaftlichen Teilsysteme in die Problem-Lösung eingebunden, jede auf unterschiedliche Weise. Welche Aufgabe kommt den Religionen und Kirchen in dieser Krise nun zu – und wie wirkt die Krise auf die religiösen Teilsysteme zurück?

Die Systemtheorie Niklas Luhmanns weist dem Sozialsystem Religion die dreifache Funktion der Seelsorge, der Diakonie und der Theologie zu.[20] Die Corona-Krise fordert nun genau diese „Leistungen" auf entscheidende Weise heraus: Welchen Stellenwert nimmt die *Seelsorge* – verstanden in einem umfassenden Sinn – ein? Wie ist es um die *Diakonie* bestellt? Worin besteht die Aufgabe der theologischen Reflexion in Zeiten der Krise? Was Seelsorge und Diakonie anlangt, bestätigen die Beobachtungen von Albert Biesinger und Matthäus Karrer, dass diese Vollzüge derzeit mehr denn je gefragt sind: „Auffallend ist, dass Kirchengemeinden und Seelsorgeeinheiten, die in den letzten Jahren einen pastoralen Perspektivenwechsel hin zu einer stärkeren Vernetzung in den Sozialraum und zu einer deutlichen diakonischen Pastoral vollzogen haben, nichts von einem ‚Shutdown' gespürt haben. […] Viele haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter melden zurück, dass sie in den letzten Monaten wie selten zuvor als Seelsorgerinnen und Seelsorger gefragt sind."[21]

Die Aufgabe der theologischen Reflexion soll etwas tiefer ausgelotet werden. Sie umfasst freilich alle Bereiche der theologischen Disziplinen. Wenn ich mich hier auf die systematische Theologie beschränke, dann sei eine Beobachtung an den Beginn gestellt: Die Diskurse von Strafe, Vergeltung oder apokalyptischen Vorzeichen eines bevorstehenden Weltuntergangs blieben aus. Die Theologisierung der Krise wurde vermieden und das ist ein Fortschritt in der christlichen Verkündigung. Denn unser Wissen über die natürlichen Ursachen der Pandemie verbietet eine Instrumentalisierung der Gottesrede für abstruse geschichtstheologische Deutungen. Nicht theologische Ursachenspekulation, sondern Existenzdeutung im Licht des Schöpfungs- und Erlösungsglaubens ist gefragt. Krisen naturalen Ursprungs fordern heraus, die Frage unserer Endlichkeit und Geschöpflichkeit ernst zu nehmen. Corona zeigt in aller Schärfe auf, dass unsere Kultur, auf technologischen Fortschritt sowie auf lineares und unbegrenztes Wachstum ausgerichtet, von einem mikroskopisch kleinen Teil des Ökosystems gebremst und unterbrochen werden kann. Diese Unterbrechung ist sowohl leidvoll als auch heilsam. In diesen beiden Auswirkungen hat auch die Theologie ihren Reflexionsort. Das Virus hebt das natürliche und soziale Leid der Geschöpflichkeit mit einem Mal an die Oberfläche. Menschen erkranken, erleiden dramatische Krankheitsverläufe, sie sterben und hinterlassen bei ihren Angehörigen seelische Wunden des Verlusts, die aufgrund der Pandemiebeschränkungen weithin nur noch still und im kleinsten familiären Rahmen aufgefangen werden können. Menschen verlieren den Ar-

[20] Vgl. *ders.*, Funktion der Religion, Frankfurt am Main ³1992; *ders.*, Die Religion der Gesellschaft, hg. von *André Kieserling*, Frankfurt am Main 2000.

[21] *Albert Biesinger / Matthäus Karrer*, Werdet endlich erwachsen (s. Anm. 18), 29 f.

beitsplatz, ihre Lebensgrundlage, ihre Zukunftspläne, sie durchgehen harte Zeiten der Unsicherheit und Bedrohung.

Seit jeher kommt der Religion die Aufgabe zu, in Krisenzeiten Trost und Hoffnung zu geben. Diese Funktion ist auch noch in säkularen Gesellschaften anerkannt.[22] Auch wenn Religion darauf nicht reduziert werden darf, ist die Frage von Trost und Hoffnung essenziell für die Rolle des religiösen Glaubens in unseren Zeiten. Denn Trost und Hoffnung können in einer säkularen Kultur nur dann noch gegeben werden, wenn Christinnen und Christen über diese personalen Ressourcen glaubwürdig verfügen und sie ausstrahlen. Das setzt voraus, dass sie keine Berührungsängste haben mit den leidvollen Erfahrungen von Krankheit, Tod und Trauer. Franz-Xaver Kaufmann sieht darin gerade ihre zukunftsfähige Stärke in unserer Gesellschaft: „Bei Christen ist eine gesteigerte Sensibilität genau für diese Probleme der Moderne zu vermuten, und damit verbunden *eine Leidensfähigkeit, die durch andere Sinnsysteme der Gegenwart nicht legitimiert werden kann*. Das Christentum bewahrt die Hoffnung auf einen Zustand des Heils und ermöglicht von daher das Aushalten postmoderner Unübersichtlichkeit ohne Fundamentalismus, ohne Verzweiflung und ohne Suche nach ‚totalen Alternativen'. Insoweit als das Christentum die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz aufrecht erhält, weist es über die Möglichkeiten der Gesellschaft hinaus."[23]

Diese persönlichen Potenziale des Glaubens zeigen aber auch, dass die Berührung mit Leid und Tod der Menschen die Frage nach Gott im Leid aufwirft. Bekanntlich hat Johann Baptist Metz der christlichen Theologie eine Leid-Apathie vorgehalten, die sie sich auf dem Weg einer abstrakten Rechtfertigung Gottes gegenüber dem Leid in der Schöpfung angeeignet hatte.[24] Metz warnt vor dem raschen Sprung in die Glaubenshoffnung und in den Osterjubel, weil er nicht zu Unrecht einer weithin gängigen Haltung misstraut, die sich der Antwortlosigkeit und der Not des Leidens gar nicht wirklich aussetzt. Demgegenüber klagt er eine Fähigkeit der *memoria passionis* ein, die unbedingt solidarisch und empathisch mit den Leidenden ist. Metz nennt diese Haltung „Compassion". In der Compassion wird Gott selbst zur Frage, das erlittene Leid kann zur Anklage Gottes werden.

Die Zeit von Corona macht deshalb nur sichtbar, was immer der Fall ist: dass wir vor das Leid gestellt sind und es bleiben. Eine säkulare Kultur hat darauf im Grunde nur zwei Lösungen anzubieten: Die bestmögliche Hilfe und bestenfalls ein stoisches Anerkennen der Gesetze des evolutiven Lebens: Der Tod ist der Preis für unser Leben. Auch das menschliche Leben erschöpft sich in der Endgültigkeit der Natur. Diese Lösungen haben keine Kraft der Transzendierung dieser Welt, sie ergeben sich der Natur, im schlimmsten Fall zynisch und gedankenlos, im besten Fall widerständisch und heroisch (wie etwa Albert Camus). Die Theologie nimmt diese humane Ergebung – bei allem Respekt der Gründe – nicht hin. Ihr Einspruch erscheint im Lichte eines sä-

22 Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 84 ff.; 170; 248; 267.

23 Ebd., 269.

24 Siehe *Johann Baptist Metz*, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft (Gesammelte Schriften 4), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017; *ders.* u. a. (Hg.), Compassion. Weltprogramm des Christentums, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2000.

kularen Weltverständnisses deshalb verwegen, wenn nicht irrational, denn sie widerspricht einem Naturalismus, der den Tod als letztes Wort über das Individuum setzen muss. Sie widerspricht mit einem einzigen Wort: und dieses Wort heißt „Gott".

Die Frage um die Deutung unseres Welt- und Selbstverständnisses ist seit langen Zeiten ein mühsamer, aber unverzichtbarer Dialog von Philosophie, Wissenschaft und Religion. Jürgen Habermas hat in seinem jüngsten Werk diese Geschichte der Verbindung und Trennung von Wissen und Glauben bis in die Gegenwart rekonstruiert. Aus philosophischer Sicht ist er davon überzeugt, dass sich „die säkulare Moderne aus guten Gründen vom Transzendenten abgewendet"[25] hat. Im nachmetaphysischen Denken können wir uns rational einer Existenz Gottes nicht mehr vergewissern, wie es in der langen Phase des religiös-metaphysischen Weltbildes noch möglich war. Dieses Weltbild ist als allgemein anerkanntes und begründbares nach Habermas verloren. Aber er ist sich auch bewusst, dass dieser Verlust eine bedrohliche Gefahr bedeutet: das Verkümmern der Vernunft durch das Verschwinden des Gottesbewusstseins. Deshalb verweist er in gewisser Hinsicht paradoxal im Sinne eines „Bewusstseins von dem, was fehlt"[26] auf die bleibende Funktion der Glaubensgemeinde und ihrer liturgischen Praxis: „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 Vergegenwärtigung einer starken Transzendenz stützen kann, bleibt sie ein Pfahl im Fleisch einer Moderne, die dem Sog zu einem transzendenzlosen Sein nachgibt"[27].

Mit diesem bedenkenswerten Argument wird den religiösen Glaubensgemeinschaften eine Funktion zugeschrieben, die den Kern von Religion betrifft: die der Vergegenwärtigung von Transzendenz in der Feier des Glaubens – und man wird ergänzen müssen: in den Prozessen der Seelsorge und Diakonie, und nicht weniger in den semantisch-diskursiven Prozessen der theologischen Reflexion. Alle diese „Leistungen" des Religionssystems kreisen im Letzten um die Achse, die wir mit „Gott" bezeichnen. In einer säkularen Welt öffnet dieses Wort einen Horizont, der al-

Weiterführende Literatur:

Albert Camus, Die Pest, Reinbeck b. Hamburg 1998 (Paris 1947); ein noch immer lesenswerter Klassiker, dessen Relecture im Licht der Covid-Erfahrungen lohnt, weil Camus unglaublich präsize die sozialen und psychologischen Krisenfolgen paradigmatisch erfasst hat.

Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt am Main 1982; auch dieser Klassiker der Religionssoziologie ist unbeschadet seines systemtheoretischen Zuschnitts nicht überholt.

Norbert Mette, Covid-19, Kirche und Gott – theologische Voten zur Corona-Pandemie, in: Münsteraner Forum für Theologie und Kirche (http://www.theologie-und-kirche.de/ [Abruf:21.05.2021]; ein aufschlussreicher Literaturbericht von über 100 Titeln, der nach der Abfassung des Beitrags online erschienen ist.

25 *Jürgen Habermas*, Auch eine Geschichte der Philosophie. 2 Bände, Berlin 2019, Bd. 2, 807.

26 So der Titel seines Aufsatzes in: *Michael Reder / Josef Schmidt* (Hg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2008, 26–36.

27 Ebd.

lerdings „nur“ noch den schwachen Status einer „Option“ besitzt: Es ist in einer nachmetaphysischen Epoche möglich zu glauben, aber nicht (mehr) notwendig.[28]

Diese Freiheit zu glauben ist die größte Chance, die den Religionen, im Besonderen aber dem Christentum hinkünftig eröffnet ist. Der Glaube wird auch soziologisch das, was unsere Existenz immer schon ist: kontingent, nicht notwendig. Eine Welt, in der religiöser Glaube möglich, aber nicht notwendig ist, entfunktionalisiert Religion. Die Corona-Krise zeigt diese Entfunktionalisierung mehr als deutlich auf. Doch gerade deshalb eröffnen sich nun für den Glauben Räume, die der Zumutung menschlicher Existenz ganz und gar entsprechen: dass wir existieren, letztendlich grund-los, anders gesprochen: zweck-frei. Die Zweckfreiheit der Existenz, letztlich der Schöpfung selbst, bedeutet Existieren um seiner selbst willen.[29]

Wenn die Corona-Krise das Bewusstsein unseres kontingenten Daseins schärft, dann geschieht dies in einer kulturellen Situation, in der einerseits die klassischen Funktionen der Religion weithin von nichtreligiösen Systemen übernommen werden, andererseits die Fragen des Sinns des je eigenen Lebens den Individuen selbst überlassen sind. Es ist unwahrscheinlich, dass die Krise den Bedeutungsverlust der Religionen und Kirchengemeinschaften bremst oder gar stoppt. Zahlenmäßig gesehen könnte sogar ein traditionelles und milieugebundenes Christ- und Christin-Sein einen weiteren Schwund erleben, weil die derzeitigen ekklesialen Karenzzeiten ihren Einfluss auf das Verhalten nachhaltig prägen könnten. Aber es ist auch möglich und erwartbar, dass die individuelle Religiosität nicht abgenommen, sondern einen Anstoß erhalten hat. Die Krise zeigt eine neue Offenheit für Fragen, die im Lärm einer Erlebnis- und Freizeitgesellschaft bisher untergegangen sind. In der Stille der Monate zuhause kann auch ein Impuls geboren worden sein, sich Bereichen des Lebens zuzuwenden, die letzte Fragen berühren. Dann hätte Corona einen wichtigen Beitrag geleistet, dass Glaube eine Lebensoption ist, die Hoffnung weckt.

Der Autor: *Franz Gruber, geb. 1960, ist seit 2001 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Katholischen Privat-Unversität Linz. 2002–2012 Chefredakteur der ThPQ, von 2014–2020 Rektor der KU Linz. Seine Publikationen verbinden die klassischen Inhalte der Systematischen Theologie mit neuen Perspektiven der Sozial- und Naturwissenschaften sowie der Philosophie: Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung, Regensburg 2001; Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes, Kevelaer 2003; zus. mit A. Kreutzer (Hg.), Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie (QD 258), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013; zus. mit K. Viertbauer (Hg.), Habermas und die Religion, Darmstadt 2017 (2. korr. u. erw. Aufl.); zus. mit M. Knapp (Hg.), Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021; GND 124632432.*

[28] Vgl. dazu *Charles Taylor*, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt am Main 2009; *Hans Joas*, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012.

[29] Eine wertvolle Ausdeutung dieses Gedankens leistet *Hans-Joachim Höhn*, Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn u. a. 2010.

Benedikt Kranemann

Die „neue Normalität" der Liturgie nach der Corona-Pandemie

Versuch einer liturgiewissenschaftlichen Einordnung

◆ **Die Pandemie hat die Kirche in einem ihrer Grundvollzüge, der Liturgie, massiv eingeschränkt. Sie ist jedoch nicht in eine Schockstarre verfallen, vielmehr hat sie vielfältige neue Feierformen hervorgebracht oder Bisheriges abgeändert. Dabei sind auf der einen Seite Vorzüge von Riten, die weniger im Blick waren, ins Bewusstsein geraten, auf der anderen Seite traten Probleme, die schon länger bekannt waren, noch deutlicher zu Tage, etwa dass Liturgie nicht gleichzusetzen ist mit Eucharistie und Kirche nicht mit geweihten Amtsträgern. Unser Autor bekundet berechtigte Hoffnungen, dass der äußere Anlass der Pandemie Reformen nach innen nach sich ziehen wird, dass in der Pandemie Bewährtes behalten oder weiterentwickelt wird. Er fürchtet jedoch nicht zu Unrecht auch ein großes Beharrungsvermögen und Resistenz gegen Veränderung sowie die Verstärkung von schon vorhandenen Polarisierungen.(Redaktion)**

Die Corona-Pandemie hat die Liturgie der Kirche mit ganzer Wucht getroffen. Weitreichende Fragen für Theologie und Praxis stellen sich. Die liturgiewissenschaftliche Diskussion läuft im deutschen Sprachraum an.[1] Sie hat bisher neben der Liturgie im digitalen Raum[2] und der Leiblichkeit der Liturgie[3] vor allem die Eucharistie

[1] Erste Einblicke aufgrund umfangreicher empirischer Daten gibt *Paul. M. Zulehner*, Bange Zuversicht. Was Menschen in der Corona-Krise bewegt, Ostfildern 2021, 171–214; die verwendeten Daten sind einsehbar unter: https://www.zulehner.org/dl/pnKuJmoJNkJqx4KJKJmMJKLL/CORONA-.UMFRAGE-2020_TABELLENBAND_N_12.000_3.1.2021_.pdf [Abruf: 13.02.2021]. Vgl. auch *Stephan Winter*, Gottesdienst im Pandemie-Modus. Zu aktuell drängenden Anstößen für eine Liturgiewissenschaft, die ‚an der Zeit ist', in: ThQ 200 (2020), 388–405, der auf empirische Daten zurückgreift.

[2] Ein umfangreicher und anregender Sammelband erschien zwar in der Pandemie, steht damit aber nicht unmittelbar im Zusammenhang: *Stefan Kopp* / *Benjamin Krysmann* (Hg.), Online zu Gott?! Liturgische Ausdrucksformen und Erfahrungen im Medienzeitalter (Kirche in Zeiten der Veränderung 5), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. Besonders diskutiert wurden die Beiträge zum Thema von *Teresa Berger*, vgl. z. B. *dies.*, Sakramentale Vollzüge online? Auf der Suche nach Fragen, in: ebd., 84–104. Vgl. zu diesem und anderen Themen auch *Predrag Bukovec*, Das Coronavirus als liturgischer V-Effekt, in: HlD 74 (2020), 218–228. Wichtige weiterführende Fragen bei *Stephan Winter*, Gottesdienst und rituelles Handeln in der Pandemie-Krise. Erste Sichtungen aus einer liturgiewissenschaftlichen Perspektive, in: *Wolfgang Kröll* u. a. (Hg.), Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise, Baden-Baden 2020, 369–378. Der gesamte Band verdient Aufmerksamkeit!

[3] Vgl. *Stephan Winter*, Gottesdienst im Pandemie-Modus. Zu Ergebnissen einer Umfrage in der Diözese Rottenburg-Stuttgart – Teil 2, in: Gottesdienst 55 (2021), 46 f.

unter Pandemiebedingungen zum Thema gehabt.[4] Theologisch wurde gefragt, wie die Beteiligten in der Liturgie interagieren. Über das sinnvolle Verständnis von „tätiger Teilnahme“ wurde ebenso diskutiert[5] wie über die Zeichendimension der Liturgie.[6] Gleiches galt für das Verhältnis von Liturgie und Diakonie.[7] Bei den theologischen Fragen stand u. a. das Gottesbild der Liturgie im Vordergrund.[8] Erörtert wurde, ob neben dem Trauern der Einzelnen eine Trauerfeier für die Gesellschaft insgesamt sinnvoll sein könnte.[9] Was bislang weitgehend fehlt, sind liturgiegeschichtliche Untersuchungen.[10]

Die folgenden Überlegungen sprechen die Veränderungen von Liturgie, Handlungsvollmacht und Sensibilität für zentrale liturgische Riten an, bevor Hypothesen für die weitere Entwicklung der Gottesdienste formuliert werden.

1 Dynamik in der liturgischen Praxis als Reaktion auf die Pandemie

Mit unterschiedlicher Intensität sind die Einschränkungen durch COVID-19 im Gottesdienst erlebt worden. 2020 waren an Ostern öffentliche Liturgien kaum möglich, Weihnachten nur sehr eingeschränkt. Zeitweise fanden keine Eucharistiefeiern am Sonntag in Präsenz statt, dann waren sie für lange Zeit unter strengen Hygieneauflagen wieder möglich. Viele Experimen-

4 Vgl. insbesondere den voluminösen Band *Hans-Jürgen Feulner / Elias Haslwanter* (Hg.), Gottesdienst auf eigene Gefahr? Die Feier der Liturgie in der Zeit von Covid-19, Münster 2020, der international und ökumenisch angelegt ist und einen umfangreichen, auch online zugänglichen Dokumententeil enthält: https://lit-ktf.univie.ac.at/forschung/gottesdienst-auf-eigene-gefahr-dokumentationsteil/ [Abruf: 04.02.2021]. Die Beiträge im Band lassen kirchenspezifische Probleme und Ideologien sichtbar werden, wenn beispielsweise verlautbart wird, bei der Feier der hl. Mysterien könne man sich nicht infizieren.

5 Vgl. in alphabetischer Reihenfolge *Winfried Haunerland*, Wenn volle Teilnahme nicht möglich ist. Zur participatio actuosa in Zeiten von Covid-19, in: *Hans-Jürgen Feulner / Elias Haslwanter* (Hg.), Gottesdienst auf eigene Gefahr? (s. Anm. 4), 103–113; *ders*., Liturgie in Zeiten von COVID-19. Ansätze, Ambivalenzen und Aporien, in: MThZ 71 (2020), 367–379, hier: 369–372; *Benedikt Kranemann*, Liturgie in der Pandemie – alte Fragen in neuen Kontexten, in: *Joachim Wenz* (Hg.), Gottesrede in Epidemien [im Druck]; *Clemens Leonhard*, „… im Geist dich zu empfangen“, in: Die Furche. 26. November 2020, Nr. 48, 9; *Stephan Winter*, Gottesdienst im Pandemiemodus – Teil 1, in: Gottesdienst 55 (2021), 25–27.

6 Vgl. *Winfried Haunerland*, Liturgie in Zeiten von COVID-19 (s. Anm. 5), 373–375.

7 Vgl. *Peter Ebenbauer*, Zehn Thesen zur katholischen Liturgie in Zeiten von Corona, in: feinschwarz. Theologisches Feuilleton. 14. Dezember 2020 (https://www.feinschwarz.net/liturgie-in-zeiten-von-corona/ [Abruf: 17.12.2020]); *Stephan Winter*, Gottesdienst im Pandemie-Modus – Teil 2 (s. Anm. 3); *ders*., Gottesdienst im Pandemie-Modus (s. Anm. 1), 399–402.

8 Vgl. *Benedikt Kranemann*, Liturgie in der Pandemie (s. Anm. 5).

9 Vgl. *Benedikt Kranemann*, Die Sprachlosigkeit durchbrechen – Trauern um die Toten der Corona-Pandemie (https://www.uni-erfurt.de/forschung/aktuelles/forschungsblog-wortmelder/die-sprachlosigkeit-durchbrechen-trauern-um-die-toten-der-corona-pandemie#jump) [Abruf: 13.02.2021].

10 Bemerkenswert ist, dass auch ein Historiker wie *Christopher Clark*, Gefangene der Zeit. Geschichte und Zeitlichkeit von Nebukadnezar bis Donald Trump. Aus dem Englischen von Norbert Juraschitz, München 2020, 13, feststellt: „Es war jedoch verblüffend, wie wenig Spuren selbst die furchtbarsten Begegnungen mit tödlichen Krankheitserregern in den großen historischen Darstellungen und im öffentlichen Gedächtnis hinterlassen hatten.“

te mit gestreamten Gottesdiensten wurden im Laufe des Jahres wieder eingestellt. Andere theologisch und ästhetisch, zum Teil auch technisch sehr qualifizierte Angebote unterschiedlicher Liturgien wurden fortgesetzt. Während der gesamten Zeit der Pandemie konnte man Liturgie feiern – in der Familie, in den vielen Online-Angeboten aus Pfarreien, Orden, einzelnen Initiativen, mittels Fernsehgottesdiensten. Die immer wieder laut werdende und zum Teil mit kirchenpolitischem Interesse vorgetragene Behauptung, *die* Kirche – wer ist das überhaupt? – habe die Türen für die Gläubigen verschlossen, trifft nicht zu.[11] Viele Christinnen und Christen haben die Möglichkeiten der modernen Medien genutzt, um unter der Pandemie Liturgie zu feiern.

Auch von „der“ Liturgie kann nicht gesprochen werden, zumal wenn damit ausschließlich Eucharistiefeiern gemeint sind. Bereits mit „digitaler Liturgie“ ist sehr Heterogenes angesprochen. Gottesdienste wurden gestreamt; es wurden digitale Gottesdienstgruppen via Facebook, Webex, Zoom, Whatsapp gebildet, in denen eine Liturgie in digitaler Präsenz möglich ist; Videos mit Gottesdienstaufzeichnungen wurden bereitgestellt, die keine unmittelbare Partizipation erlauben, dennoch aber eine spirituelle Wirkung entfalten können. Neben der Messfeier, die zweifellos am häufigsten zu „sehen“ war, aber zugleich nur schwer eine *participatio plena* im Digitalen zulässt, begegneten unterschiedliche Wortgottesdienste, darunter auch ökumenische, mit Beteiligung aus verschiedenen Kirchen und sogar interreligiöse Gottesdienste.

Die langfristigen Folgen der intensiven, rasch in ganzer Breite erfolgten Digitalisierung der Liturgie müssen untersucht werden. Kontext- und Medienwechsel, die letztlich bedeuten, dass der Gottesdienst (in) einem neuen kulturellen Umfeld begegnet, gehen an einer Liturgie nicht folgenlos vorbei. Riten und rituelles Handeln (gemeinschaftliches Beten, Singen, Sprechen, nichtsprachliche Ausdruckshandlungen, insbesondere im Umgang mit Materien wie Brot, Wein, Wasser, Öl usw.), die theologische Bedeutung haben, durchlaufen Prozesse der Modifikation. Es geht um sehr komplexe Ritualtransfers,[12] die erhebliche Reichweite und Wirkung besitzen können. Allein die Chance der letztlich weltweiten Auswahl zwischen verschiedenen Angeboten, die Möglichkeit, wahlweise nur bestimmte Abschnitte der Liturgie mitzuvollziehen,[13] die größere Rolle der Kirchenmusik, die stärkere Betonung des Wortes usw. verändern Litur-

[11] Allerdings waren aus den Kirchenleitungen kaum Stimmen zu hören, die in der Pandemie als seelsorglich hilfreich bezeichnet werden könnten. Vgl. dazu *Stefan Gärtner*, #Requiem: Die Kirche versagt in der Pandemie. Ein Abgesang: y-nachten.de 23. Februar 2021 (https://y-nachten.de/2021/02/requiem-die-kirche-versagt-in-der-pandemie-ein-abgesang/ [Abruf: 25.02.2021]). Der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) hat angeregt, an jedem Tag der vorösterlichen Bußzeit in einem anderen europäischen Land in der Liturgie an die Opfer der Pandemie zu erinnern (The Church in Prayer for the Victims of the Pandemic: https://www.ccee.eu/?lang=en [Abruf: 25.02.2021]).

[12] Einschlägig dazu: *Robert Langer* / *Jan A. M. Snoek*, Ritualtransfer, in: *Christiane Brosius* u. a. (Hg.), Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen (UTB 3854), Göttingen 2013, 188–196, hier: 190 f. Die folgenden Ausführungen greifen auf diese Überlegungen zurück.

[13] Dem Verfasser sind verschiedene Äußerungen bekannt, dass allein der Wortgottesdienst der online gefeierten Messe mitgefeiert wurde, man dann aber den Stream verließ, weil man an der Eucharistie nicht voll teilnehmen konnte.

gie oder setzen zumindest Akzente. Performance, Kommunikation und Symbolik sind betroffen und beeinflussen die Wirkungsästhetik der Liturgie.[14] Die Gruppe der Beteiligten ändert sich, wenn eine gemeindlich verortete Liturgie überregional und sogar weltweit gefeiert wird und per Mail oder Chat Rückmeldungen gegeben werden können. Nimmt man insgesamt in den Blick, wie Liturgie unter dem Einfluss der Pandemie in Bewegung gekommen ist, muss man von Ritualdynamik sprechen.[15] Sie kann weitreichende Konsequenzen haben.

2 Diskussionen um die Partizipation im Gottesdienst

„Tätige Teilnahme“ wird vor dem Hintergrund der Digitalisierung der Liturgie mit ihren liturgietheologischen und ekklesiologischen Implikationen neu diskutiert. Das belegt schon die Debatte um die *Missa cum populo* bzw. *sine populo*. In der Pandemie haben sich wie in einer Laborsituation sehr unterschiedliche Sichtweisen auf die Messfeier gezeigt, die zuvor so nicht bewusst waren.[16]

Liturgie ist Feier der versammelten Gemeinde. Das Messbuch ermöglicht demgegenüber die Einzelzelebration als Ausnahme (AEM 209–231; vgl. auch SC 27). Ob diese Regelung in der Pandemie in Anspruch genommen werden musste, ob es zudem sinnvoll war, Einzelzelebrationen mit ihrer ganz eigenen ästhetischen Aussage zu streamen, ist umstritten. Kritiker verweisen u. a. darauf, dass ein problematisches Bild von Kirche zu einem Moment erzeugt wurde, in dem die katholische Kirche in Deutschland um ein neues Selbstbild rang und weiterhin ringt. Befürworter verweisen auf den Auftrag Jesu zu einer Gedächtnishandlung, übersehen dabei aber, dass dieser Auftrag sich ja gerade an eine Gemeinschaft richtete.[17] Wenn eine gemeinschaftliche Feier nicht möglich sei, so ein Alternativvorschlag, könne, ja müsse wie am Karsamstag auf die Eucharistie verzichtet werden.[18] Das verlangt jedoch nach einem Verständnis von Liturgie, das mit der Vorstellung der Eucharistie als einziger und damit dominierender Weise der Liturgie bricht.

[14] Vgl. dazu *Melanie Wald-Fuhrmann* u. a. (Hg.), Wirkungsästhetik der Liturgie. Transdisziplinäre Perspektiven (StPaLi 44), Regensburg 2019, wo auf die vielfältigen Faktoren hingewiesen wird, die den liturgischen Stimulus beeinflussen; vgl. dazu das entsprechende Modell in *Melanie Wald-Fuhrmann* / *Klaus Peter Dannecker* / *Sven Boenneke*, Einleitung, in: ebd., 7–22, hier: 11. Ebd. wird auch darauf hingewiesen, dass „ein individuelles ästhetisches Geschmacksurteil“ über den Gottesdienst gefällt wird. Das bestätigt sich offensichtlich unter den Bedingungen der Pandemie.

[15] Vgl. *Dietrich Harth* / *Axel Michaels*, Ritualdynamik, in: *Christiane Brosius* u. a. (Hg.), Ritual und Ritualdynamik (s. Anm. 12), 123–128; *Dietrich Harth* / *Gerrit J. Schenk* (Hg.), Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns, Heidelberg 2004.

[16] *Stephan Winter*, Gottesdienst im Pandemiemodus – Teil 1 (s. Anm. 5), 26; *ders*., Gottesdienst im Pandemie-Modus (s. Anm. 1), 392 f.

[17] Vgl. die unterschiedlichen Positionen bei *Albert Gerhards* / *Benedikt Kranemann* / *Stephan Winter*, Privatmessen passen nicht zum heutigen Verständnis von Eucharistie (https://www.katholisch.de/artikel/24874-privatmessen-passen-nicht-zum-heutigen-verstaendnis-von-eucharistie) [Abruf: 13.02.2021] sowie bei *Winfried Hauerland*, Wenn volle Teilnahme nicht möglich ist (s. Anm. 5), 104 f.

[18] Vgl. *Thomas Schärtl*, Ein langer Karsamstag. Die Kirche und die Corona-Krise, in: IKaZ 49 (2020), 327–341, hier: 332 f.

Eine weitere Debatte, die ebenfalls weitreichende Konsequenzen haben könnte: Was versteht man heute unter tätiger Teilnahme? Es handelt sich um einen zentralen Begriff in Kirche und Theologie der vergangenen Jahrzehnte. Wie kann man unter den Einschränkungen durch eine Pandemie Teilnahme der Getauften stärken und nicht zuletzt den Begriff breiter im Sinne von Verantwortung für die Liturgie interpretieren?

Eine neue Interpretation versteht *participatio actuosa* als Möglichkeit innerhalb „einer Gemeinde- oder Entscheidungskirche“[19], zu der jene zu rechnen seien, die sich persönlich für ein Leben in der Kirche mit ihren Glaubensvollzügen entschieden haben. Andere beteiligten sich nur partiell, obwohl sie getauft seien. Die Frage wird aufgeworfen, ob „viele Formen digitaler Religiosität“[20] nicht gerade dem kirchlichen Selbstverständnis letzterer und ihren Teilnahmemöglichkeiten besonders angemessen seien.

Digitale Liturgien werden damit unterhalb der Hochformen von Liturgie eingeordnet. Sie entsprechen den Möglichkeiten von Menschen, die, so die Einschätzung, aus welchen Gründen auch immer ihr Christsein nur partiell realisieren. Wer beurteilt letzteres eigentlich? Ein weiteres Problem: In der Kirche der Getauften gibt es eine Gruppe, für die die volle Teilnahme in Betracht kommt, für die anderen nicht. Ist das eine theologisch akzeptable Aussage, wenn es hier wie dort um Getaufte geht? Und wieder muss gefragt werden, ob Liturgie hier nicht zu sehr von der Eucharistie her gedacht wird.

Die Pandemie hat neu die Sensibilität für Teilhabe, aber auch für Aufgabenverteilungen und Zuständigkeiten in und für die Liturgie geweckt. Souverän engagieren sich nicht nur viele unterstützend für den Gottesdienst, sondern betrachten die Vorbereitung wie Durchführung von Liturgie als ihre genuine Aufgabe. Viele bringen Kompetenzen ein, fordern Rechte (theologisch gesagt: Rechte als Getaufte) und agieren mit einer (neuen) Selbstverständlichkeit. Der in mancher Hinsicht überstrapazierte, in anderer Sicht unterkomplex und gezielt entschärft verwendete Begriff der *participatio* muss neu diskutiert werden. Es wäre nicht zuletzt theologisch anregend, ihn vom ritualtheoretischen Begriff der *agency* und Handlungsvollmacht aus neu anzugehen.[21]

3 Neue Sensibilität für zentrale Vollzüge in der Liturgie

Die Pandemie mit ihren vielfältigen Einschränkungen für die Liturgie hat neu die Sensibilität für das gefördert, was in der Liturgie heute für Menschen bedeutsam ist. Wer eine Eucharistiefeier in Präsenz im Lockdown mitgefeiert hat, erlebte schon beim Eintritt in die Kirche die Separierung. Es musste Abstand gehalten werden, die Schutzmaske machte den Nachbarn und die Nachbarin ein gutes Stück weit unkenntlich, der Kontakt zum Nächsten, für viele in der Liturgie selbstverständlich, fiel weg oder war reduziert. Katholische Liturgie lebt offensichtlich sehr aus der Erfahrung von Gemeinschaft und Versamm-

19 *Winfried Haunerland*, Wenn volle Teilnahme nicht möglich ist (s. Anm. 5), 113.
20 Ebd.
21 Vgl. dazu *William S. Sax*, Agency, in: *Christiane Brosius* u. a. (Hg.), Ritual und Ritualdynamik (s. Anm. 12), 25–31; *Albert Gerhards / Benedikt Kranemann*, Grundlagen und Perspektiven der Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2019, 24.

lung, was manche Parteiung in der Kirche gerne bestreitet.

Gemeinsames Singen war lange Zeit nicht möglich. Manche Gemeinde hat geschickt nach Alternativen gesucht. Kleine Scholae sangen, Kantor und Kantorin rezitierten Psalmen und Lieder, Instrumentalmusik erklang. Es ist erstaunlich, welche Qualität Kirchenmusik mancherorts erreichte. Kirchenmusik trägt wesentlich Liturgie. Das ist liturgiewissenschaftlich immer wieder herausgearbeitet worden,[22] doch blieb in der Praxis zu häufig der Eindruck, sie sei mehr Schmuck als eigentlich liturgischer Vollzug. Die Pandemie hat gezeigt, dass für Liturgie als religiöses Ritual Musik wie Gesang unverzichtbar sind.[23] Zugleich haben viele beklagt, nicht gemeinsam singen zu dürfen. Für das gemeinsame Feiern und für Liturgie als Dialog ist das Miteinandersingen als Möglichkeit der Beteiligung unverzichtbar.

Durch die Restriktionen für eine Liturgie in Präsenz und das Zurückgeworfensein auf basale Formen wurde die vielfältige Bedeutung des Wortes offenkundig: Schriftlesung, Predigt, Gebet. Das Hören auf die Texte aus dem Alten und Neuen Testament gewann eine neue Relevanz.[24] Freigelegt von manch anderem, das möglicherweise vom Zuhören ablenkt oder die Schriftverkündigung verdeckt, wurde erfahrbar, welche Kraft in den biblischen Texten steckt. Zugleich wurde bewusst, wie wichtig ein guter Vortrag der biblischen Texte und Stille sind, die benötigt werden, um sich auf Altes und Neues Testament einlassen zu können.

Neu in den Blick trat die Predigt. Gerade in der Pandemie waren die ohnehin großen Erwartungen an Predigten sehr hoch. Man erwartete sich geistliche Unterstützung und seelsorgliche Hilfe. Kompetenzen zur Schriftauslegung und Verkündigung sind in der Kirche breit gestreut, unterschiedliche Formate begegnen. Die Pandemie wurde zum Lackmus-Test, ob Verkündigung sich als floskelhaft und oberflächlich oder in der Situation der Bedrohung als hilfreich und lebensdienlich erwies. Die Pandemie konfrontierte erneut und mit aller Schärfe mit der Frage, wie Verkündigung inhaltlich, formal und hinsichtlich ihrer kirchenrechtlichen Voraussetzungen – Stichwort „‚Laienpredigt“[25] – so gestaltet werden kann, dass sie heute spricht.

Sensibel wurden die Zeichenhandlungen der Liturgie wahrgenommen, insbesondere der Eucharistiefeier. Als problematisch wurde die Kommunionausteilung erlebt. Das Austeilen der Hostien hinter einer Plexiglasscheibe oder mit einer Zange oder jedenfalls sichtlich auf Distanz wurde als kurios und als Manko erlebt. Auch dort, wo über die Kommunionausteilung vorher selten diskutiert wurde, erschien diese plötzlich als Problem. Jetzt erlebte man, wie die Form der Kommunionausteilung das inhaltliche Geschehen beeinflusst. Das gilt übrigens auch für die Kelchkommunion, die selten praktiziert wird, aber nun thematisiert wurde. Wer genau hin-

22 Vgl. dazu jetzt *Stefan Kopp / Marius Schwemmer / Joachim Werz* (Hg.), Mehr als nur eine Dienerin der Liturgie. Zur Aufgabe der Kirchenmusik heute (Kirche in Zeiten der Veränderung 4), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020.

23 Es fällt übrigens auf, dass im wichtigen Sammelband *Christiane Brosius* u. a. (Hg.), Ritual und Ritualdynamik (s. Anm. 12), Klang und Musik nach Ausweis des Registers keine Rolle spielen.

24 *Peter Ebenbauer*, Zehn Thesen zur katholischen Liturgie in Zeiten von Corona (s. Anm. 7), These 6, verweist auf die Kraft der Erzählung von Not und Hoffnung.

25 Vgl. *Christian Bauer / Wilhelm Rees* (Hg.), Laienpredigt – Neue pastorale Chancen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021.

sah, vermisste die Gabenprozession und -bereitung wie auch die Brotbrechung. Der Wegfall des Friedensgrußes durch Handreichung wurde ebenfalls als Verlust empfunden. Abstrakter gefasst erwies sich der Wegfall der Leiblichkeit in der Liturgie als echtes Defizit. Liturgie als religiöses Ritual mit raumzeitlicher Dimension bleibt ohne sie unvollständig und ist wesentlich auf sie angewiesen.

Mit Singen, Hören, Teilnahme an Zeichenhandlungen ist die Dimension von Verkörperung und Körper/Leib in der Liturgie angesprochen. Die Performance der Liturgie tritt in den Mittelpunkt, mit ihr die Materialität des Gottesdienstes.[26]

4 Liturgie nach Corona – Hypothesen

Wie sich das liturgische Leben der katholischen Kirche längerfristig entwickeln wird, bleibt abzuwarten. Zumal ja nicht nur die Pandemie die Diskussion um die Liturgie beeinflusst, sondern auch die allgemeine Kirchenkrise, die Debatten des Synodalen Wegs, die vielfältigen Diskussionen um neue Segnungsfeiern[27] usw. Es lassen sich derzeit allein einige Hypothesen formulieren.

1) Die Diskussion um Liturgie und Frömmigkeit hat nicht nur an Dynamik gewonnen, sondern ist deutlich konfrontativer geworden. Nur einige Beispiele: Wer in der Kirche Eucharistie wie versteht und welche Praxis wie Deutung theologisch und/oder pastoral vertretbar ist, wurde kontrovers bis polemisch diskutiert. An der Frage, ob ein Bischof heute ein Bistum Maria oder dem Herzen Jesu weihen könne und solle und wie die kirchliche Öffentlichkeit zuvor in den Entscheidungsprozess einzubeziehen sei, entwickelte sich eine engagierte und kritische Diskussion.[28] Die (Selbst-)Darstellung des kirchlichen Amtes wurde Gegenstand vielfältiger Kontroversen. Die einen erlebten die *missa sine populo* für sich intensiver,[29] andere hätten es bevorzugt, wenn genau darauf im Sinne gemeindlicher Liturgie und zugunsten eines vorübergehenden

Weiterführende Literatur:
Hans-Jürgen Feulner / Elias Haslwanter (Hg.), Gottesdienst auf eigene Gefahr? Die Feier der Liturgie in der Zeit von Covid-19, Münster 2020.
Wolfgang Kröll u. a. (Hg.), Die Corona-Pandemie. Ethische, gesellschaftliche und theologische Reflexionen einer Krise, Baden-Baden 2020.
Joachim Werz (Hg.), Gottesrede in Epidemien. Theologie und Kirche in der Krise, Münster 2021 [im Druck].

[26] Vgl. dazu *Karin Polit*, Verkörperung, in: *Christiane Brosius* u. a. (Hg.), Ritual und Ritualdynamik (s. Anm. 12), 215–221. Aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive: *Klaus Raschzok*, Gottesdienst und Performativität. Performanz als Akt der Verkörperung, in: *Hanns Kerner / Konrad Müller* (Hg.), Traditionskontinuität und Erneuerung. Praktisch-theologische Einsichten zu Kirchenraum und Gottesdienst, Leipzig 2014, 109–136 (zuerst 2010 erschienen).

[27] Vgl. *Julia Knop / Benedikt Kranemann* (Hg.), Segensfeiern in der offenen Kirche. Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion (QD 305), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020.

[28] Vgl. dazu die unterschiedlichen Standpunkte von *Birgit Aschmann*, Revival des 19. Jahrhunderts. Debatte über die Herz-Jesu-Verehrung in Berlin, in: Herder Korrespondenz 74 (2020), Heft 10, 21–24; *Klaus Mertes*, Herzliche Spiritualität: Herz-Jesu-Frömmigkeit, in: ebd., 25–27; *Józef Niewiadomski*, Dieses Herz ist anders: den Blick auf die Wunde wagen, in: ebd., 27–29.

[29] Vgl. *Stephan Winter*, Gottesdienst im Pandemiemodus – Teil 1 (s. Anm. 5), 26.

eucharistischen Fastens verzichtet worden wäre. Manche entdeckten die Bedeutung eigener, zum Teil digitaler Gottesdienstkreise neben oder anstelle traditioneller gemeindlicher Liturgie. Insgesamt begegnete Liturgie in größerer Vielfalt. Man könnte diese Auflistung lange fortsetzen. In der Gesellschaft wird über eine „neue Normalität“ nach der Pandemie gesprochen, man kann diesen Begriff auch auf den Gottesdienst der Kirche anwenden[30] – hier wie dort ohne ganz genaue Vorstellung, was das bedeuten wird. Aber es wäre sehr ungewöhnlich, wenn das, was an Freiheit und Kreativität über ein Jahr praktiziert worden ist, plötzlich verschwinden sollte. Leider muss damit gerechnet werden, dass die Polarisierungen rund um den Gottesdienst nicht weniger werden.

2) Es zeichnet sich ab, dass die Zahl der Feiernden in der Sonntagseucharistie deutlich rückläufig ausfallen wird.[31] Viele werden seltener kommen und stärker nach eigenen Bedürfnissen auswählen als bisher, wann und wo sie Gottesdienst feiern. Viele werden vermutlich nicht mehr kommen, ihre Mitgliedschaft in der Kirche – wie viele bislang schon – anders definieren oder ganz gehen. Wieder andere werden Liturgie umso intensiver als Feier des Glaubens verstehen, aber vermutlich auf Qualität und Beteiligung pochen. Es ist eher unwahrscheinlich, dass man einfach so weitermachen kann, wie man es vor der Pandemie gehalten hat. Dass viele nach dem ersten Lockdown weggeblieben sind, muss als massive Kritik an der Qualität der Liturgie verstanden werden: an der inhaltlichen Akzentsetzung, der Sprache, den Riten, dem Gebaren der Verantwortlichen, der Rollenaufteilung – auch der Theologie der Liturgie.[32] Die Bedeutung der Liturgie muss in einer heutigen Weise verdeutlicht werden, die Liturgie selbst muss Menschen ansprechen.

3) Ob die Kirche mit ihren Strukturen und ihren Organisationsformen reformierbar ist, bleibt abzuwarten, Zweifel sind angebracht. Für die Liturgie stellt sich die Frage der Veränderbarkeit möglicherweise anders, denn hier wird sich vieles vor Ort, wenn auch vermutlich auf kleinerem Zahlenniveau, entscheiden und entwickeln: in Gemeinden, Gruppen, im Persönlichen. Es wird Veränderungen in der Liturgie geben. Das kann die Verantwortung bzw. die Mitwirkungsmöglichkeiten betreffen, eine sensiblere Ästhetik der Liturgie meinen oder auch ein breiteres Repertoire, insbesondere an Wortgottesdiensten. Schwer einzuschätzen ist die Relevanz von sog. „Hausliturgien“.[33] Denkbar ist, dass insbesondere dort, wo immer größere Seelsorgeeinheiten entstehen, bei Engagierten

30 *Volker Reinhardt*, Die Macht der Seuche. Wie die Große Pest die Welt veränderte. 1347–1353, München 2021, 236, schreibt mit Blick auf die Pest, „dass die Erfahrung der Pandemie keine völlig neuen Ideen oder Verhaltensweisen hervorgebracht, sondern mit ihren Erschütterungen lange vorher angelegte Überzeugungen, Grundhaltungen und Entwicklungstendenzen gefestigt und verstärkt hat“. Das gelte vermutlich auch für das Coronajahr 2020. Es lässt sich wohl auch auf die Liturgie anwenden, sodass die „neue“ Normalität sich längst abgezeichnet hat.

31 Das legen auch die Zahlen nahe, die *Paul. M. Zulehner*, Bange Zuversicht (s. Anm. 1), vorgelegt hat.

32 *Paul M. Zulehner*, Bange Zuversicht (s. Anm. 1), 185, schlussfolgert aus den bisherigen Beobachtungen, „dass die Vision des Konzils von einer von allen gemeinsam gefeierten Liturgie mit breiter Beteiligung und unterschiedlichen Diensten in seiner Realisierung noch ein Stück Weg vor sich hat.“ Vgl. auch ebd., 207–214: „Gottesfrage rückt in die Mitte“.

33 Dazu ebd., 189–193.

solche Formen des Gottesdienstes Bedeutung behalten werden. Schließlich ist kaum mehr vorstellbar, dass das Digitale aus der Liturgie ganz verschwinden wird. Gemeinden mit ihren Streaming-Angeboten werden fallweise darauf wieder zurückkommen. Manche Facebook- oder Whatsapp-Gottesdienstgruppen werden bleiben. Es wird Experimente mit Liturgien oder anderen Formen der Seelsorge, aber auch mit neuen Zuständigkeiten und Verantwortungen geben, denn der Digitalisierungsschub hat nicht nur die Gesellschaft, sondern in ganzer Breite auch die Kirchen erreicht. Und eine Diskussion über „Liturgie im Netz“ gibt es schon länger.

Auf eines muss gerade die Liturgiewissenschaft hinweisen: Beim Gottesdienst geht es um „Überlebensfragen der Kirchen“.[34] Wenn jetzt nicht Formate des Gottesdienstes gefördert und Räume der Verantwortung für die Gläubigen geöffnet werden, wenn die Kleruszentrierung nicht eindeutig überwunden wird,[35] steht die Gefahr im Raum, Zukunft der Kirche zu verspielen. Insofern markiert die Pandemie eine Weggabelung.

Der Autor: *Benedikt Kranemann, geb. 1959, Professor für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt; Sprecher des Theologischen Forschungskollegs an der Universität Erfurt; Forschungsschwerpunkte: Liturgiegeschichte seit der Frühen Neuzeit; Entwicklung und Theorien der Liturgiewissenschaft in Geschichte und Gegenwart; Liturgie und religiöser Pluralismus in der Postmoderne. Neuere Buchpublikationen: zus. mit Albert Gerhards, Grundlagen und Perspektiven der Liturgiewissenschaft, Darmstadt 2019; zus. mit Julia Knop / Gregor Maria Hoff (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg (QD 308), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020; zus. mit Stefan Kopp (Hg.), Gottesdienst und Kirchenbilder. Theologische Neuakzentuierungen (QD 313), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021; GND 13047195X.*

[34] *Peter Ebenbauer*, Zehn Thesen zur katholischen Liturgie in Zeiten von Corona (s. Anm. 7), These 4.

[35] In Anlehnung an ebd., These 4.

Uta Schmidt

Jesaja 24 und das Ende aller Freude

Ein Beispiel für Krisenerfahrung und -bewältigung im Alten Testament

◆ **Das Alte Testament mit seinem Reichtum an Texten, entstanden aus vielfältigen Krisen in langen Zeiträumen und in unverwechselbarer Weise untereinander verbunden, kann zweifellos als eine unerschöpfliche Quelle für Reflexionen heutiger Ereignisse gelten. Ein Beispiel dafür bietet die Verfasserin, Dozentin an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg, mit ihrer Analyse von Jesaja 24, indem sie nicht nur den Gedankengang des alten Textes nachzeichnet, sondern zugleich aufzeigt, in welcher Weise sich darin Elemente spiegeln, die trotz des zeitlichen Abstands und der räumlich begrenzten Erfahrung durchaus als eine gültige Auseinandersetzung mit einer heutigen Krisensituation gelten können. Nachdenklich macht freilich der Unterschied, welche Rolle Gott, damals wie heute, in einer solchen Situation spielt bzw. nicht spielt. (Redaktion)**

Vor gut einem Jahr kam die Coronapandemie in Deutschland im Bewusstsein aller an, seitdem beherrscht sie für sehr viele Menschen den Alltag – die „Coronakrise". Im 24. Kapitel des Jesajabuches beklagt der Prophet das Ende aller Freude, was mich im ersten Lockdown spontan angesprochen hat. Aus dieser Assoziation ist der vorliegende Beitrag entstanden, in dem ich nach Krisenerfahrung und -bewältigung in Jes 24 frage, um daraus Impulse für die Gegenwart zu entwickeln.

1 Was ist eine Krise?

Der Begriff der „Krise" ist im öffentlichen Diskurs inzwischen selbstverständlich mit der Coronapandemie verknüpft, auch ich verwende ihn. Das Problem dabei ist, dass er, weil er häufig und für sehr unterschiedliche Zustände verwendet wird, letztlich vage bleibt.[1] Aus dem Griechischen hergeleitet ist die „Krisis" oder „Krise" ein Handlung der Scheidung oder Entscheidung, bezogen auf Streit, Gericht, Krieg oder Krankheit, theologisch wird dies dann auch auf das Gericht Gottes bezogen.[2] Aus dieser Bezeichnung für eine Entscheidungssituation wurde allgemeiner die Bezeichnung für „einen gefahrvollen Prozessabschnitt in einem Ereignis- bzw. Handlungsverlauf, der über dessen weitere Richtung bzw. Ausgang (mit-)entscheidet"[3]. Das impliziert ein „Moment der Wende mit dem Risiko des Scheiterns"[4].

1 Das zeigt die Bandbreite der Verwendung des Begriffs von der Bezeichnung des weltweit bedrohlichen Klimawandels als Krise bis hin zum genervten Ausruf: „Ich glaub', ich krieg' die Krise!"

2 Vgl. *Kirsten Huxel*, Art. Krise I., in: RGG[4] IV (2001), 1777.

3 Ebd.

4 *Günther Schnurr*, Art. Krise, in: TRE 20 (1990), 61–65, hier: 62.

Der Begriff der Krise ist insofern geeignet, die aktuelle Situation in der Coronapandemie zu beschreiben, als der Eindruck, dass wir uns in einer gefährlichen Lage befinden, die noch weit schlimmer werden und schließlich außer Kontrolle geraten könnte, begründet ist. Im Hinblick auf die Krise als entscheidende Phase der Wende ist der Begriff weniger passend, denn diesen Punkt kann man meist erst im Rückblick erkennen. Wer sich, wie wir aktuell, *in* einer Situation befindet, kann oft nicht gut beurteilen, ob die aktuelle Phase gerade *die* kritische Phase ist. In der Coronapandemie haben wir aber bisher keinen Überblick, wir stecken mittendrin, und an welchem Punkt wir uns befinden, ist deshalb schwer zu sagen.

Weiterführend ist die kulturwissenschaftliche Definition des Krisenbegriffs von Ansgar Nünning, der meint, dass die Krise in der öffentlichen Kommunikation ein diskursives Konstrukt sei, zu dem ein bestimmter Plot, Handlungsrollen und Verlaufsmuster gehören.[5] Mit diesem Vokabular knüpft Nünning an die Kategorien der Erzähltheorie an und macht deutlich, dass der Krisenbegriff ein beschreibender und zugleich formender Begriff ist, ein „Strukturbegriff“[6], der Erfahrungen und Ereignissen Sinn und Form gibt, sie in ein Muster ordnet, wie dies in jeder Erzählung geschieht. Die jeweilige Einschätzung, wo im Verlauf der Krise wir uns befinden, was die entscheidende Phase bisher gewesen sei, und was jetzt Not tut, sind Mittel zur Konstruktion eines sinnvollen Zusammenhangs. Handlungsrollen innerhalb der Krise werden vergeben, ausgehandelt und diskutiert (vgl. „Risikogruppen“ und „Infektionstreiber“, „systemrelevante Berufe“ und „Experten“).

In der aktuellen Situation der Coronapandemie ist es dabei jedoch wichtig, den Unterschied zwischen Konstruktion und Erfindung zu betonen: Die Coronapandemie als Krise wahrzunehmen und zu beschreiben ist ein Weg, dem Erlebten Sinn zu verleihen, es sinnvoll zu strukturieren, somit einen Zusammenhang zu *konstruieren*. Das ist etwas grundsätzlich anderes, als nach Belieben Fakten zu *erfinden* (oder auszublenden, z. B. „Corona gibt es nicht!“).

2 „Krise“ im Alten Testament

Schon für die Gegenwart wird damit deutlich, dass der Krisenbegriff eher beschreibend und strukturierend ist, als dass damit ein klar umgrenzter Sachverhalt bezeichnet würde. Das Thema „Krise“ für das AT zu bestimmen ist noch deutlich schwieriger. Denn im AT finden sich zwar viele Texte, in denen es um Ereignisse und Situationen geht, die sich als Krise beschreiben lassen, doch gibt es im biblischen Hebräisch keinen entsprechenden Begriff. Stattdessen werden Dinge erzählt, beschrieben oder besprochen. Am nächsten kommen die Vokabeln für Not und Bedrängnis *zarah* / *zar* (צָרָה / צַר), in mancher Hinsicht ist auch der Begriff *raʿah*/*raʿ* (רָעָה/ רַע), übersetzt mit „Unheil, Unglück“ geeignet, Krisen zu beschreiben.[7]

5 *Ansgar Nünning*, Art. Krise, in: *ders.* (Hg.), Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe, Stuttgart [3]2013, 406–407, hier: 407.

6 *Kirsten Huxel*, Art. Krise I. (s. Anm. 2), 1777.

7 Häufig bezeichnet der Begriff aber Böses und Übel im intentionalen oder ethisch-moralischen Sinn, was den gegenwärtigen Krisenbegriff nicht trifft, vgl. *Hans Joachim Stoebe*, Art. רעע r“ schlecht sein, in: THAT II ([6]2004), 794–803, bes. 796.

Krisen sind im AT außerdem nur in mittelbarer Form zugänglich, nämlich als Reaktionen auf und Verarbeitung von menschlichen Erfahrungen mit Gott in Textform. Folgt man der Definition von Nünning, ist jeder Text über Krisenerfahrung und -bewältigung im AT bereits ein Produkt des Diskurses, der die Krise als Krise formt (s. o.). Überdies liegt im AT Traditionsliteratur vor und somit gewachsene Texte, die im Lauf der Textentstehung in Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Situationen und Ereignissen weiterentwickelt wurden. Ich gehe deshalb davon aus, dass Texte des AT, die von Krisen handeln, schon allein dadurch, dass sie aufgeschrieben, tradiert und schließlich kanonisiert wurden, immer auch Teil der Krisenbewältigung waren. Gerade weil der Begriff der Krise nicht eng gefasst werden kann, ist die These plausibel, dass weite Teile des AT auf Krisenerfahrungen und Krisenbewältigung beruhen.[8]

3 Krisenerfahrung und -bewältigung in Jesaja 24

3.1 Zum Text

Jes 24 vermittelt die Erfahrung eines völligen Zusammenbruchs der Welt und des bisherigen Lebens ihrer Bewohner*innen. „Siehe, JHWH entleert die Erde und verheert sie und kehrt ihre Oberfläche um und zerstreut ihre Bewohner.“[9] (V. 1) Gleichsam als Überschrift wird im ersten Satz verkündet, dass JHWH dies veranlasst hat. Skizzenartig wird ausgemalt, dass das Unglück alle, verschiedene Gesellschaftsschichten und das Geschäftsleben, gleichermaßen trifft (V. 2): „Und wie dem Volk, so ergeht es dem Priester, wie dem Knecht, so seinem Herrn, wie der Magd, so ihrer Gebieterin, wie dem Käufer, so dem Verkäufer, wie dem Verleiher, so dem Borger, wie dem Schuldner, so seinem Gläubiger.“ V. 3 betont noch einmal JHWHs Macht in diesem Geschehen: „Völlig ausgeleert wird die Erde und geplündert, denn JHWH hat dieses Wort geredet.“

Nach dieser prophetischen Ankündigung handelt der folgende Hauptteil des Kapitels V. 4–20 von der Erfahrung des Einbruchs, des Zusammenbruchs der Welt, und zwar in Form einer Klage. In V. 4–13 wird dies als Vertrocknen, Verwelken und Zerfallen beklagt (V. 4.7; Klagegeschrei V. 11 f.). Aufgezählt wird all das, was aufgehört hat, was es nicht mehr gibt: Freude und Musik, Wein, Gesang und Feste. Die Dörfer sind zertrümmert, Häuser verschlossen, Stadt und Tor verwüstet. (V. 7–12). Abschließend bekräftigt V. 13: „Ja, so wird es geschehen!“ und vergleicht die Lage mit dem Ende der Ernte, mit leeren Bäumen, abgeernteten Feldern und Weinbergen.

Nach einem kurzen Abschnitt des Lobes V. 14–16a, der hier relativ unvermittelt kommt,[10] folgt die erneute Klage der prophetischen Stimme (V. 16b) „Elend mir, Elend mir, weh’ mir!“, die dann den end-

[8] *David Carr* hat in seinem Buch: Holy Resilience. The Bible’s Traumatic Origins, New Haven–London 2014, die Entstehung der Bibel als eine aus traumatischen Erfahrungen entstandene Entwicklung nachgezeichnet. Darin macht er deutlich, dass nicht alles, was schwierig ist, ein Trauma hinterlässt, dass aber dennoch zahlreiche traumatische Erfahrungen die Bibel zu dem gemacht haben, was sie heute ist. Auch für die wesentlich unschärfere Frage nach Krisen im AT ist dies unbedingt weiterführend.

[9] Übersetzung der Verfasserin.

[10] Mehr dazu s. u. 3.4.

gültigen Zusammenbruch der Erde und ihrer Bewohner*innen ankündigt (V. 16b–20). Das Kapitel endet mit der Ankündigung des Gerichts JHWHs über die Mächtigen im Himmel und auf Erden und der Verkündigung, dass JHWH König in Zion und Jerusalem ist. (V. 21–23).

Jes 24 ist Teil des größeren Zusammenhangs von Jes 24–27, nimmt in vielfältiger Weise Bezug auf die Kapitel vorher und greift auch auf große Teile des ganzen Jesajabuches insgesamt zurück.[11] Der Text erzielt seine Wirkung durch das Zusammenspiel mit und den Aufbau auf größere Zusammenhänge im Jesajabuch und im Weiteren den Schriften des AT.[12] Deshalb ist anzunehmen, dass er in der langen Wachstumsgeschichte des Buches spät entstanden ist, wahrscheinlich Mitte des 5. Jh. v. Chr.[13] Ein Bezug auf eine konkrete historische Krisensituation ist im Text nicht erkennbar,[14] doch kann der Text gerade wegen seiner Machart als eine konzentrierte Form der Darstellung von Krisenerfahrung und entsprechender Strategien zur Bewältigung gelesen werden.[15]

3.2 Die Klage: Krisenerfahrung

Mein erster Zugang zum Text waren die Verse 1–4.7–13, die mich im ersten Lockdown im März 2020 an die damals gegenwärtige Lage erinnert haben.[16] Diese Verbindungen sind assoziativ – Freude und Musik, Gesang und Feste ‚*abgesagt*', Häuser verschlossen, ‚*im Lockdown*' und immer wieder Angst, dass es kein Entkommen gibt, weil wir ‚vom Regen in die Traufe kommen' (vgl. V. 17).

Dies sind Assoziationen aus der Gegenwart, doch die Pragmatik des Texts unterstützt ein solches Verständnis. Die Verse vermitteln Stimmungen: Bestürzung, Erschrecken, Trauer über den Zusammenbruch des bisherigen Lebens, sogar der ganzen Welt: Das Verb *'bl* אבל (V. 4.7) bedeutet sowohl „vertrocknen" als auch „trauern" und verbindet dadurch die wahrgenommene Situation mit der Reaktion darauf.[17] In bildhafter Sprache wird Krisenerfahrung eingefangen und vermittelt, die Szenerie wie in knappen Skizzen gezeichnet, so die sozialen Zusammenhänge

[11] Traditionell wurde Jes 24–27 als apokalyptisch oder proto-apokalyptisch bezeichnet, doch reichen die wenigen Motive, die auch in apokalyptischen Texten vorkommen, dafür nicht aus. Der Text ist in Inhalt, Form und Funktion vor allem prophetisch; vgl. auch *Willem A. M. Beuken*, Jesaja 13–27 (HThKAT), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2007, 310.

[12] Vgl. *James Todd Hibbard*, Intertextuality in Isaiah 24–27. The Reuse and Evocation of Earlier Texts and Traditions (FAT 2/16), Tübingen 2006; *ders.* / *Hyun Chul Paul Kim* (Hg.), Formation and Intertextuality in Isaiah 24–27 (Ancient Israel and Its Literature 17), Atlanta 2013; *Donald C. Polaski*, Authorizing an End. The Isaiah Apocalypse and Intertextuality (BibInt 50), Leiden 2000.

[13] Vgl. *Willem A. M. Beuken*, Jesaja 13–27 (s. Anm. 11), 313; *Ulrich Berges*, Das Buch Jesaja. Komposition und Endgestalt (HBS 16), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1998, 548.

[14] Vgl. *Hyun Chul Paul Kim*, City, Earth, and Empire in Isaiah 24–27, in: *James Todd Hibbard* / *ders.* (Hg.), Formation and Intertextuality in Isaiah 24–27 (s. Anm. 12), 25–48, hier: 45: „[…] Isaiah 24–27 in the present form unmistakably betrays the postexilic ‚anonymizing' redaction, or ‚universalization,' which comprises double/multiple meanings and open-endend designees."

[15] Die Datierung weist in die Zeit, in der auch Nehemias Wirken angesetzt wird, welche von der Frage nach dem Verhältnis zu den Völkern und von großer sozialer Ungleichheit geprägt war; vgl. *Ulrich Berges*, Jesaja. Der Prophet und das Buch (Biblische Gestalten 22), Leipzig ^{3}2018, 46–49, bes. 49.

[16] Aktuell ein Jahr später im zweiten Lockdown ist das nicht wesentlich anders.

[17] Vgl. *Fritz Stolz*, Art. אבל *'bl* trauern, in: THAT I (^{6}2004), 27–31, hier: 2).

V. 2, die Erinnerung an die Feste V. 8f.11, die verödete Stadt V. 10.12 und die Leere, die übrig bleibt V. 13. Angst und Ausweglosigkeit finden im Bild von „Grauen, Grube und Garn" ihren Ausdruck (V. 17f.), die einbrechenden Fluten erinnern an die erste, vernichtende Flut in Gen 7, bis schließlich die Erde selbst zusammenbricht und endgültig fällt (V. 19f.).

Die Perspektive ist die der Innensicht, *in* der Krise, ohne Überblick. Das Muster, das die Krise beschreibt, ist der Einbruch, der das Ende des bisherigen Lebens bewirkt und das endgültige Scheitern vor Augen führt, bis hin zum Zusammenbruch der ganzen Erde. Die prophetische Stimme verortet sich hier unter den Betroffenen, die betrauern, was verloren ist, die über das, was geschieht, erschrecken und voll Angst auf das blicken, was kommt. Insofern kann Jes 24 als Ausdruck von Krisenerfahrung gelesen werden, die in der Klage zu Gott ins Verhältnis gesetzt wird. Bereits darin liegt ein Element der Krisenbewältigung.[18]

3.3 Der Tun-Ergehen-Zusammenhang: Krisenerklärung

Zur Klage kommt als weitere Form des Umgangs mit der Krise eine Erklärung. In V. 1 und 3 wird betont, dass JHWH all dies bewirkt, doch in V. 5f. werden die Menschen, die Bewohner*innen der Erde nicht nur als Leidtragende, sondern auch als Schuldige genannt: „Und die Erde ist entweiht worden unter ihren Bewohnern. Denn sie haben die Weisungen übertreten, die Ordnung überschritten, den ewigen Bund ungültig gemacht! Darum hat der Fluch die Erde verzehrt, und es büßen, die auf ihr wohnen. Darum sind die Bewohner der Erde dahingeschwunden, und wenige Menschen bleiben übrig." (V. 5f.) Die ganze Erde ist betroffen von Gottes Eingreifen, aber die Menschen sind schuldig geworden *und* müssen dafür büßen – das Verb *ʾšm* אשם bedeutet beides.[19] Der sogenannte Tun-Ergehen-Zusammenhang, die Beobachtung und Hoffnung, dass das Ergehen der Menschen im Einklang mit ihrem Handeln stehen möge, ist hier erkennbar. JHWH als die Macht, welche die Krise verursacht, trägt demnach nicht die Schuld daran, sondern garantiert vielmehr, dass der Zusammenhang von Tun und Ergehen für die Menschen Bestand hat, mit all dem Schrecken, den das mit sich bringt.[20]

Doch prophetische Texte zielen nicht darauf ab, dass die Adressat*innen schicksalsergeben auf ihr Ende warten. Sie sind nicht nur Zukunftsansage, sondern haben mindestens ebenso sehr die Adressat*innen und deren Gegenwart im Fokus. Auch darin liegt in Jes 24 als Krisentext ein Moment der Krisenbewältigung. Indem die Schuldigen benannt werden, hat die Krise eine Ursache und damit einen Anfang. Dies ist auch ein Element der Strukturierung, welches zur Sinngebung beiträgt. Doch Schuld und Umkehr sind hier verbunden, schon allein durch die Doppelbedeutung des Verbs *ʾšm* אשם, was einen Weg über die Krise hinaus impliziert. Die Richtung für die Umkehr ist in V. 5 klar vorgegeben: Die Weisungen (תּוֹרֹת *torot*, *tora* im Pl.), die Ordnung und den ewigen Bund mit JHWH gilt es zu halten. Hier liegt die

[18] Zur Klage im AT und in der Gegenwart vgl. *Bernd Janowski*, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, Neukrichen-Vluyn [4]2013, 36–39.

[19] *Rolf Knierim*, Art. אָשָׁם *ʾāšām* Schuldverpflichtung, in: THAT I ([6]2004), 251–257, hier: 254.

[20] Vgl. *Georg Freuling*, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang, in: Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de) 2008 [Abruf: 10.03.2021].

Orientierung, die nötig ist, um das Verhalten der Erdenbewohner*innen zu wenden. Da Jes 24 durch Bezüge auf vielfältige Traditionen und Texte im Jesajabuch und darüber hinaus gestaltet ist, ist auch hier eine eindeutige Bestimmung der Weisungen, der Ordnung und des ewigen Bundes nicht möglich. Vielmehr bündeln die Begriffe vielfältige Vorstellungen von heilen Beziehungen zu Gott und unter Menschen.[21] In Jes 24 schließt dies auch ein ausgeglichenes Verhältnis zur Erde mit ein, welches die Menschen bisher nachhaltig gestört haben (vgl. V. 5 f.: die Erde ist entweiht, der Fluch hat die Erde verzehrt).

Kritik am Muster des Tun-Ergehen-Zusammenhangs macht sich heute oft daran fest, dass es der Realität nicht standhält, dass Menschen oft unter den Folgen des Handelns anderer leiden müssen. Doch auch im AT wurde der Tun-Ergehen-Zusammenhang nicht als Automatismus begriffen und blieb nicht unhinterfragt.[22] Die Erfahrung, dass einzelne, häufig einzelne Mächtige, mit ihrem Handeln Konsequenzen auslösen, die dann das ganze Volk tragen muss, klingt ebenso in Jes 24 an: Die „Hohen des Volkes" in V. 4 werden hervorgehoben, was darauf hinweist, dass sie mehr Handlungs- und Entscheidungsmöglichkeiten haben und damit mehr Verantwortung für das Geschehen tragen. Das Sprachspiel in V. 16 „Räuber rauben, und räuberisch raubend rauben sie." klagt verbrecherisches Verhalten an, das schließlich „Grauen und Grube und Garn" über alle Bewohner*innen der Erde bringt, und in V. 21 f. werden die Könige eingesperrt. Durch solche Hinweise werden Akteure in der Krise benannt, wodurch die Sicht auf den Zusammenhang von Tun und Ergehen differenzierter wird, während der Text zugleich die Erfahrung widerspiegelt, dass die Krise alle trifft, die Erde und ihre Bewohner*innen.

3.4 „JHWH ist König": Krisenbewältigung

Die Argumentation des Texts zeigt vom ersten Vers an, dass JHWH die Macht hat über alles, was geschieht. Die Schreckenserfahrungen der Erdenbewohner*innen und der Zustand der Erde werden in den großen Rahmen der Macht JHWHs gestellt. Was als Krise erfahren wird, ist Ausdruck des Wirkens JHWHs, und nicht Anzeichen dafür, dass das Chaos die Welt regiert und Gott die Kontrolle verloren hätte; vielmehr hat Gott alles, was geschieht, in der Hand. Damit liegt in der Darstellung der Krise die entscheidende Handlungsrolle bei Gott. Auch darin liegt eine im AT häufige Form der Krisenbewältigung: Der Erfahrung von Unsicherheit und Bedrohung wird die Sicherheit entgegengestellt, dass Gottes Ordnung weiterhin gilt.[23] Vor dem Hintergrund altorientalischer Vorstellungen des Chaoskampfes, die auch im AT JHWH die Macht zur Begren-

[21] Vgl. *Willem A. M. Beuken*, Jesaja 13–27 (s. Anm. 11), 323, der aufzeigt, dass die Begriffe der Weisungen, der Ordnung und des „ewigen Bundes" in verschiedenen Kontexten vorkommen, sodass eine „intertextuelle […] Sichtweise" naheliegt. „Vor dem Hintergrund dieses breit gestreuten Vorkommens, sowie den literarischen und theologischen Zusammenhang (‚das textliche Universum') der Schrift und die späte Entstehungszeit von Jes 24–27 voraussetzend, kann man lediglich schlussfolgern, dass der Begriff ‚der ewige Bund' in Jes 24,5 alle vorangehenden Bedeutungszusammenhänge bündelt." (ebd.).

[22] Dies äußert sich vor allem in der sog. Krise der Weisheit, vgl. *Georg Freuling*, Art. Tun-Ergehen-Zusammenhang (s. Anm. 20), 3.

[23] Auch die Gottesreden im Ijobbuch können in diesem Muster gedeutet werden.

zung chaotischer Kräfte zuschreibt, ist dieses Denkmuster überzeugend.[24] Die Kehrseite dessen ist, dass Gott den Leidtragenden hier kein Mitleid oder Erbarmen und keine Zuflucht bietet. Die Anklage in V. 5 begründet, warum sie dies nicht erwarten können, doch kommen dadurch im Gottesbild dieses Kapitels die im AT häufig betonten Züge Gottes als barmherzig und gnädig, geduldig und liebevoll nicht vor.

Der Lobpreis in V. 14–16a hebt JHWHs Macht bereits positiv hervor, als das im Textverlauf noch unerwartet kommt, eingebunden in die Klage von V. 4–20. Die Sprechenden bleiben unbenannt („Jene" V. 14) und preisen JHWHs Hoheit und seinen Namen, loben ihn als Gerechten. Die Verse bilden einen Dialog mit der prophetischen Stimme („Und ich sagte", V. 16), welche die Klage weiterführt. Beuken deutet den Lobpreis als „die Stimme derjenigen, die den Untergang der sündigen Weltordnung nicht für das absolute Ende halten, sondern in ihm den Beweis erbracht sehen, dass ‚JHWHs Hoheit' über alles triumphiert." Somit sähen „jene" bereits über die gegenwärtige Lage hinaus und nähmen damit die gleiche Perspektive ein wie das Ende des Kapitels.[25] Da die Verse aber mitten in der Klage stehen, kommen hier wahrscheinlich vielmehr die zu Wort, die den Ernst der Lage nicht wahrnehmen.

Erst als Abschluss bietet der Text eine Hoffnungsperspektive, die über die aktuelle Krise hinausweist; „Ja, JHWH der Heerscharen herrscht als König auf dem Berg Zion und in Jerusalem […]!"[26] Hier wird nun die positive Seite der Macht JHWHs, welche die Krise veranlasst und die Bewohner*innen der Erde damit heimsucht, sichtbar. Mit Gottes Herrschaft in Zion-Jerusalem wird ein Gegenort zur verwüsteten Erde präsentiert, an dem gutes Leben möglich ist. Die Ankündigung vom Festmahl JHWHs auf dem Zion für alle Völker im darauf folgenden Kapitel 25 knüpft daran an und malt die Zuflucht, die in Jes 24 noch nicht zu sehen ist, aus.[27]

4 Krise heute

In Jes 24 wird die Krisenerfahrung in der Klage vermittelt, die Krise wird im Muster des Tun-Ergehen-Zusammenhangs erklärt und an die Macht Gottes in positiver und negativer Weise rückgebunden. Der Text bietet damit auch Strategien zur Krisenbewältigung, wie sie in Texten des AT erprobt waren. Carol J. Dempseys Abschluss ihrer hermeneutischen Überlegungen zu Jesaja 24–27 bietet sich an als Auftakt zur Frage nach der Bedeutung in der Krise heute: „The text of Isa 24–27 now has a life of its own and beckons to readers and listeners of the text everywhere to understand the text first in its ancient context and then to hear it anew in new contexts as it continues

24 Vgl. in Jes 24,18 die Anspielung auf den Beginn der Flut in Gen 7,11.

25 *Willem A. M. Beuken*, Jesaja 13–27 (s. Anm. 11), 339.

26 Der letzte Halbvers „und vor seinen Ältesten ist Herrlichkeit" ist inhaltlich und sprachlich ungewöhnlich und kann als Verweis auf Ex 24 gedeutet werden, wo Mose mit den Ältesten den Sinai besteigt. So könnte darüber der Zion hier mit dem Sinai dort verbunden sein; vgl. *Willem A. M. Beuken*, Jesaja 13–27 (s. Anm. 11), 338.

27 Zion ist im ganzen Jesajabuch Bezugspunkt, Sehnsuchtsort und Symbol für die Beziehung zu JHWH. Verschiedene Ausprägungen der Zionstradition sind in der Gesamtkomposition des Buches verankert, vgl. z. B. *Christl M. Maier*, Daughter Zion, Mother Zion. Gender, Space, and the Sacred in Ancient Israel, Minneapolis MN 2008.

to disturb us while inspiring us with hope."[28] Heute sehen wir die Texte und ihre Strategien in anderem Kontext, sodass sie neu bewertet werden müssen.

Die Klage als eine Ausdrucksform in der Krise ist nötig und hilfreich, denn sie ermöglicht – vor allen Erklärungen, Strategien und Anklagen – zu sehen und zu benennen, was in der Krise geschieht, was verloren geht und was zerbricht. Sie gibt Betroffenen eine Stimme und eine Rolle in der Krise. Klage nach biblischem Vorbild stellt außerdem das Beklagte immer in eine Verbindung zu Gott und verändert damit den Deutungsrahmen.

Die Krise wird in Jes 24 erklärt, und zwar durch die Schuld der Menschen. Diese Erklärung steht neben der Klage, neben der Trauer, aber sie bestimmt die Deutung des Geschehens. Als Muster zur Krisenbewältigung wird das heute zwiespältig gesehen. Denn die vielfältige Schuld von Menschen an der aktuellen Situation hat zu dem Ausmaß der Pandemie und ihrer Folgen geführt. Der Tun-Ergehen-Zusammenhang bietet dafür ein Deutungsmuster, das die Menschen in die Verantwortung nimmt, trotzdem unbedingt mit Gottes Macht in dem Geschehen rechnet und eine Veränderung erreichen will. Die Menschen sollen ihre Schuld im Geschehen einsehen und umkehren, so die theologische Sicht der Lage. Die Krise lässt sich in diesem Muster ziemlich gut deuten – bis zu einem gewissen Punkt, nämlich dem, an dem Einzelne leiden und nicht in der Lage sind, die Situation zu verändern, selbst wenn sie, wenn wir alle in die Schuld, die zur Krise geführt hat, verstrickt sind. Doch diese Spannung ist schon in den Texten des AT zu sehen.

Die Anklage im Text, die Erdenbewohner*innen hätten den Bund gebrochen und Weisungen und Ordnung übertreten, verweist auf die Beziehung zu Gott und unter Menschen, die mit Gottes Gerechtigkeit untrennbar verbunden ist. In der Co-

Weiterführende Literatur:

Ulrich Berges, Jesaja. Der Prophet und das Buch (Biblische Gestalten 22), Leipzig [3]2018. In übersichtlicher Form werden Inhalte und Themen im Jesajabuch verständlich gezeigt. Die vielfältigen Bezüge, die in Jesaja 24 erkennbar sind und die zur Vermittlung und Bewältigung von Krisenerfahrung herangezogen werden, werden hier im Zusammenhang nachvollziehbar.

David Carr, Holy Resilience. The Bible's Traumatic Origins, New Haven–London 2014. Ausgehend von der These, dass traumatische Erfahrungen die Bibel zu dem gemacht haben, was sie heute ist, wird die literargeschichtliche Entwicklung unter dieser Perspektive nachgezeichnet. Für die Frage nach dem Thema „Krise" im AT ist der Zusammenhang von Erfahrung und literarischer und theologischer Verarbeitung interessant.

Hilary Marlow, Justice for Whom? Social and Environmental Ethics and the Hebrew Prophets, in: *Katherine J. Dell* (Hg.), Ethical and Unethical in the Old Testament. God and Humans in Dialogue, New York–London 2010, 103–121. Der Aufsatz deckt den Zusammenhang von sozialer und Umwelt(un)gerechtigkeit in prophetischen Texten auf, der auch in Jes 24 anklingt. Marlow bringt damit prophetische Texte in die Debatte um die ökologische Krise ein.

[28] *Carol J. Dempsey*, Words of Woe, Visions of Grandeur. A Literary and Hemeneutical Study of Isaiah 24–27, in: *James Todd Hibbard / Hyun Chul Paul Kim* (Hg.), Formation and Intertextuality in Isaiah 24–27 (s. Anm. 12), 209–225, hier: 225.

rona-Pandemie sind, anders als in Jes 24,2 skizziert, nicht alle gleichermaßen betroffen, vielmehr sind durch die Krise Ungerechtigkeiten hier und weltweit deutlicher sichtbar geworden. Der Aufruf zur Umkehr, der in prophetischer Rede vom Tun-Ergehen-Zusammenhang impliziert ist, wird in der aktuellen Situation an Gerechtigkeitsfragen konkret.

Im Blick auf unsere Gegenwart wird außerdem ein weiterer Aspekt des Texts wichtig, denn in Jes 24 sind das Schicksal der Menschen und der Erde untrennbar verbunden. Die Erde trägt vor allem die Folgen des Handelns ihrer Bewohner*innen (s. besonders V. 5, aber auch weitere V. 1.3.4.7), bei ihnen liegt die Schuld für den Zusammenbruch der Erde. Im Hinblick auf die Klimakrise, die neben Corona weder verschwunden noch kleiner geworden ist, ist diese Perspektive wichtig und drängend. Die Umkehr der Bewohner*innen der Erde muss auch die Erde selbst im Blick behalten.

In Jes 24 wird die Krise auf JHWH zurückgeführt, was impliziert, dass auch das damit verbundene Leid in Gottes Macht steht. Viele Menschen heute finden ein solches Gottesbild problematisch oder lehnen es ab. Doch wenn Gott nicht belanglos werden soll, bleibt die Frage, wie sich Gottes Macht äußert, bestehen. Wenn Menschen davon ausgehen, dass Gott mit dem Geschehen in der Welt etwas zu tun hat, ist die nächste Frage: Was? Greift Gott ein, straft, hilft und tröstet Gott? Ist Gott Garant und Mahnung für Gerechtigkeit und den Schutz der Schwachen? Für die prophetische Stimme in Jesaja 24 steht außer Frage, dass JHWH all dies tut und deshalb auch das Unheil veranlasst hat, was in Jes 24 die bessere Alternative zu einer Welt ist, in der das Chaos regiert. Viele Menschen, auch gläubige, stimmen dem heute nicht mehr zu, doch in prophetischen Texten wie Jes 24 ist dies untrennbar mit der Hoffnung auf Gottes Herrschaft verbunden, in der letztlich alle Krisen überwunden werden. Diese abschließenden Überlegungen und die darin angesprochenen Positionen und Gegenpositionen sollen Anstoß dafür geben, die Bedeutung von Texten wie Jes 24 für die Gegenwart immer neu und kritisch zu verhandeln.

Die Autorin: *Uta Schmidt, geb. 1968, Privatdozentin im Fach Altes Testament und Dozentin für Evangelische Theologie an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg; Publikationen: Zukunftsvorstellungen in Jesaja 49–55. Eine textpragmatische Studie von Kommunikation und Bildwelt (WMANT 138), Neukirchen-Vluyn 2013; „Nicht mehr …!“ Vergangenheitsbezug und Zukunftserwartung in Jes 40–66, in: Maria Häusl (Hg.), „Denkt nicht mehr an das Frühere!“ Begründungsressourcen in Esra/Nehemia und Jes 40–66 im Vergleich“ (BBB 184), Göttingen 2018, 137–156; Menschen, Engel und Gott. Implikationen der Rolle der Engelwesen in Dan 7–12 für das Menschen- und Gottesbild, in: Jürgen van Oorschot/Andreas Wagner (Hg.), „Gott und Mensch im Alten Testament. Zum Verhältnis von Gottesbild und Menschenbild“ (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 52), Leipzig 2018, 179–192; GND 1035488817.*

Isabella Guanzini

Das Künstlerische im Geist[1]

Über ein mögliches Verhältnis von Theologie und Ästhetik

Die Anspielung auf das Werk von Wassily Kandinsky *Über das Geistige in der Kunst. Insbesondere in der Malerei* von 1911 hat in diesem Beitrag zwei Absichten. Einerseits zielt sie darauf ab, den *ästhetischen Bruch* der Avantgarden Anfang des 20. Jahrhunderts als einen möglichen Bezugspunkt für die heutige post-metaphysische Fundamentaltheologie und ihre Aufgabe im heutigen (post-)säkularen Kontext auszulegen. Anderseits wird hier ein mögliches Verhältnis von Theologie bzw. Fundamentaltheologie und Kunst untersucht, in dem nicht zuletzt die Frage nach der Frage überhaupt, nämlich die Gottesfrage, im Zentrum steht.

Es handelt sich hier nicht um ein inhaltliches, sondern um ein operationales Problem und um die Entscheidung für eine fundamentale theoretische Haltung: Wie kann sich in einer Epoche, die *sich nicht mehr unmittelbar als christlich versteht* und nicht nur von einer breiten Pluralisierung von Denkformen und religiösen sowie psychosozialen Lebensformen geprägt ist, sondern auch von Szientismus, Skeptizismus und Fundamentalismen herausgefordert wird, noch ein sinnvoller Glaubensakt konstituieren? Durch Annäherungen an diese Frage soll das Problem der Plausibilität (Glaubwürdigkeit und Denkbarkeit) des Christentums neu betrachtet und zu beantworten versucht werden.

In diesem Zusammenhang möchte ich zunächst mit einer Konfrontation der antiken Tradition der Ikonen mit der Ästhetik der russischen Avantgarde beginnen. Dann werde ich zeigen, dass besonders die Kunstwerke von Kasimir Malewitsch interessante Motive für ein fundamentaltheologisches Denken anbieten können. Schließlich werde ich Überlegungen bezüglich neuer Aufgaben des Fachs illustrieren, die meines Erachtens wichtig und für die heutige soziokulturelle und symbolische Ordnung Europas überaus dringlich sind.

1 Ikonen und Avantgarde

Es gibt eine interessante Konstellation von gemeinsamen Elementen zwischen antiken Ikonen und neuen Wegen der zeitgenössischen Kunst, die uns zu denken geben kann. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts, als die kreativsten Avantgardisten ihre ersten experimentellen Werke schufen, ereignete sich in Russland eine wahre Wiederentdeckung und Wiederbelebung der traditionellen Ikonographie. Die zwei Bewegungen überschnitten sich und beeinflussten einander. Kandinsky, Malewitsch und Chagall übernahmen Motive und Reflexionen von Florenskij, Bulgakov und Trubeckoj, um eine *neue avantgardistische Übersetzung* der russischen Ikonographie anzubieten. Die Ikonen hatten – nicht nur in Russland, sondern auch im Westen – bis zum Ende des 19. Jahrhunderts ausschließlich

[1] Hierbei handelt es sich um das verschriftlichte Referat, das aus Anlass des 75. Geburtstages von Hanjo Sauer im Rahmen der Tagung „Theologie und Kultur“ am 2. Dezember 2019 in Linz vorgetragen wurde.

Die Muttergottes vom Zeichen (1218)

Marc Chagall, Mutterschaft, 1913, Amsterdam

liturgische Bedeutung, etwa für Andachtszwecke. Eine erste Wahrnehmung und Aufdeckung der künstlerischen Bedeutung der Ikonen ereignete sich mit der Wiederentdeckung der Trinität von Andrej Rublev, die 1904 restauriert wurde. Seitdem haben die größten russischen Galerien und Museen beeindruckende Sammlungen ausgestellt, die diese besondere Aufmerksamkeit für die Ikonen widerspiegeln. Der antike Stil der Ikonen, der mehr als vier Jahrhunderte lang in den orthodoxen Kirchen bewahrt worden war, stand auf überraschende Weise im Einklang mit der ästhetischen und inhaltlichen Forschung der Avantgarde, welche die Schönheit und die außerordentliche Helligkeit der Farben bewunderte.

Schon Kandinsky behauptete: „Die Quelle meiner abstrakten Malerei findet sich tatsächlich bei den russischen Ikonenmalern des 10. bis 14. Jahrhunderts und in der russischen Volkskunst, der ich zum ersten Mal während meiner Reise in den Norden Russlands ansichtig wurde.“[2] Wenn man die am meisten verehrten Ikonen der russisch-orthodoxen Tradition bzw. *Die Muttergottes vom Zeichen* in den Blick nimmt, ist ihre avantgardistische Verortung und Übersetzung wunderbar am Gemälde *Mutterschaft* zu beobachten, das Marc Chagall 1913 geschaffen hat.

[2] Brief von Vassily Kandinsky an André Dézarrois (31.07.1937), in: *Christian Derouet / Jessica Boissel* (Hg.), Kandinsky: Œuvres de Vassili Kandinsky (1866–1944), Paris 1984, 13.

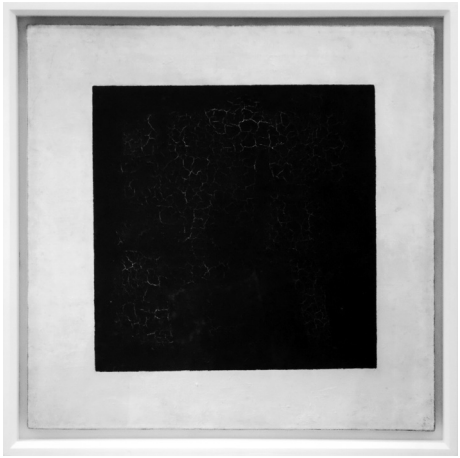
Es zeigt sich eine überraschende Ähnlichkeit zwischen der Organisation des Raumes in der byzantinischen und dann russischen Ikone, wo das Kind in seinem eigenen Raum, in seiner besonderen Existenz eingeschlossen und aufgehoben ist, und dem visionären Bild von Chagall, das unterschiedliche und unmögliche Elemente – wie eine Kuh, die fliegt oder ein sichtbares Kind im Mutterleib oder eine Bäuerin, die alles überragt – zusammenstellt, um seine Sehnsucht nach seiner Heimat Russland zum Ausdruck zu bringen. Hier ist der Verweis auf die Ikonenkunst deutlich. Verschiedene Konzeptionen des Raumes koexistieren, welche die irdische Ordnung der Welt und der Vorstellungen – man könnte sagen: die Welt der bloßen Objekte – transformiert. Die Welt der Gegenstände wird für und durch eine Alterität, eine andere Dimension, eine Transzendenz geöffnet, welche die scheinbar abbildbare Ordnung der Dinge und die Logik der Identität erschüttert.

Das Studium der Ikonen vermittelte Chagall nicht nur technische Erkenntnisse, sondern vor allem eine Ästhetik für Gestalten, die einer anderen Welt zugewandt scheinen, durch die das Ewige im Zeitlichen aufleuchtet. Er erkannte und erlebte an den Ikonen, dass das sinnenhaft wahrnehmbare Bild eine geistig-seelische Wirklichkeit zum Ausdruck bringen will. Um es mit Michail Bachtin auszudrücken, zielte diese avantgardistische Übersetzung der antiken Ikonenmalerei auf eine Logik der Ambivalenz, der Alterität, der Spannung zwischen Sagbarem und Unsagbarem, die den monologischen Raum der Immanenz auf die Dialogizität der Transzendenz zu öffnen vermochte.[3]

2 Malewitsch und das Schwarze Quadrat: jenseits einer Welt der Objekte

Genau in diesen Jahren, während die Wiederentdeckung der Ikone neue künstlerische Strömungen entfesselte, entwickelte Kasimir Malewitsch zeitgleich seine Stilrichtung des Suprematismus. Die Kunstwerke von Kasimir Malewitsch scheinen einem ganz anderen ästhetischen Universum zu entsprechen. Als er zu Beginn des vorigen Jahrhunderts mit der radikalsten Manifestation des Avantgardismus die Bühne betrat, rückte er eine neue *negative* Ästhetik in den Blick, im Sinne einer Negation der Tradition in allen Formen, die zugleich einen ‚anderen Anfang' der Kunst zu setzen versuchte.

Sein berühmtes Werk *Schwarzes Quadrat auf weißem Grund* wurde zum ersten Mal in der „Letzten Futuristischen Ausstellung: 0,10" (1915) ausgestellt und brach-



Kasimir Malewitsch, Schwarzes Quadrat auf weißem Grund, 1915 erstmals ausgestellt, Tretjakow-Galerie, Moskau

[3] Vgl. *Michail Bachtin*, Die Ästhetik des Wortes (Edition Suhrkmap 967), Frankfurt am Main 1979.

te ein wahres Durchbrechen der Formen, der Regeln und der Räume der klassischen Kunst mit sich.

Diese nihilistische Ikone hat tatsächlich zwei Seiten: die eine ist der Vergangenheit, die sie zerstört, zugewandt, und die andere der Zukunft, die sie eröffnet. Dieses Bild ist als einer der Gründungsmythen oder -riten der Moderne zu verstehen. Gleichzeitig bezeichnete Malewitsch es selbst als „die Ikone seiner Zeit". Bei der Ausstellung platzierte er das Bild hoch oben in der Ecke des Raumes, d. h. an jenem Ort, wo in den russischen Häusern für gewöhnlich die Ikone Christi oder die der Mutter Gottes hingen.

Einerseits wandern die Ikonen aus dem kirchlichen Raum hinaus und es entwickelt sich eine außerordentliche ikonographische Reflexion, wie sie exemplarisch im Buch *Ikonostas* von Pavel Florenskij zu finden ist. Andererseits setzt sich das Schwarze Quadrat als neuer Weg der zeitgenössischen Kunstgeschichte durch.

Hier hat man das Gefühl, dass die Geschichte der Kunst an ihrem Endpunkt, oder, wie Malewitsch selbst behauptete, an ihrem höchsten Ziel angekommen sei. Die Rigorosität der Verwerfung aller klassischen Darstellungen und aller mimetischen Anpassungen mündet in eine völlig nackte Ikone ohne Rahmen, in einen Nullpunkt der Malerei im Sinne ihrer absoluten Verweigerung und in eine totale Opposition zur klassischen Bildphilosophie.

Kandinsky war zwar der Erste, der die Kunst als „Welt ohne Objekte" und als Emanzipation von der Realität verstanden und bestimmt hat, der „Wille zum Ausdruck" der Realität blieb aber die Grundintention seiner Kunst. Das Ziel der Ästhetik Malewitschs war dahingegen eine fortschreitende Zerlegung und Abstraktion der Bildtradition, d. h. eine „Pulverisierung" der Gegenstände. Das Quadrat distanzierte sich von jeder Gestalt oder Darstellung der sinnlichen Welt, von Repräsentation oder Figuralität, und eröffnete eine neue Ära der Kunst.

Beide, sowohl die klassischen Ikonen wie auch das Quadrat, verzichten auf eine Bestimmung der Essenz (Gottes) und möchten zugleich den Raum für das Erscheinen des Unaussprechlichen gerade als Unaussprechliches schaffen. Dem Idol (von *eidolon*, *eido*, *video*, ich sehe) setzt sich die Ikone entgegen. Wie Jean-Luc Marion in seinem Buch *L'idole et la distance* erklärt, lässt sich das Idol vom Blick beobachten und gänzlich fassen, es lässt sich innerhalb des Ich-Horizontes einschließen. Das Idol füllt und sättigt den Blick, ohne eine weitere Vision zu eröffnen, ohne auf eine Transzendenz zu verweisen, da das Idol sich als letztes Wort durchsetzt. Das Idol ist wie ein Spiegel, der dem Blick entspricht, der nichts Anderes als das Selbe widerspiegelt und den Blick in einem selbstreferenziellen Kreis ohne Alterität gefangen sein lässt.

Die Ikone manifestiert etwas Anderes: Sie weist die Betrachtenden darauf hin, dass das Göttliche nicht ein Objekt ist, welches es direkt in den Blick nehmen könnte. Die Ikone lässt den Blick des Subjekts nicht auf ein Objekt als einen harten Gegenstand treffen, sondern macht die Realität durchlässig für eine transzendente Tiefe, die den Betrachtenden vor allem eines vermittelt: Du kannst das Göttliche nicht im Bild finden, du kannst es nicht endgültig darstellen. Insofern weist die Ikone dem Subjekt einen Weg, auf dem es immer wieder zu hören bekommt: „Das ist es nicht, und dieses auch nicht. Was du suchst, kann man nicht abbilden." In diesem Sinne ist die Ikone – auch die Ikone unserer Zeit – nicht das Resultat oder die Sättigung unse-

res Blickes, sondern der Ort seines unerfüllten Begehrens und eines ständigen Verweisens. Ein möglicher Weg, den Spuren des Göttlichen zu folgen, zeigt sich nur in der Unmöglichkeit, dieses zu fixieren.

Das Quadrat evoziert die Leere und macht sie sichtbar durch einen damit korrelativen unmöglichen Gestus an der Grenze von Sagbarkeit und Unsagbarkeit.

Hier stellt sich die Frage, wie das Unsichtbare figuriert wird, wie die Stille zu Wort kommen kann. Da die Stille nicht als solche ausgesprochen werden kann und sich das Ineffabile als Ineffabiles nicht zeigen kann, in welchen anderen Dimensionen kann das Nicht-Darstellbare vernehmbar werden? Ich möchte diesbezüglich das Gedicht *Die drei seltsamsten Worte* von der polnischen Dichterin Wisława Szymborska zitieren:

Sag ich das Wort Zukunft,
vergeht seine erste Silbe bereits im Zuvor.
Sag ich das Wort Stille,
vernichte ich sie.
Sag ich das Wort Nichts,
schaffe ich etwas, das in keinem Nichtsein Raum hat[4].

Hier kommt die Spannung, die unauflösbare Antinomie zwischen Sagbarem und Unsagbarem, zwischen Schweigen und Sprechen, zwischen Präsenz und Absenz zu Wort. Es gibt kein diskursives Äquivalent, welches diesen Worten entsprechen könnte.

Hier entzieht sich das Nicht-Darstellbare jeder Wesensbestimmung, es verweigert jede „Was-ist?-Frage“[5]. „Die messianische Welt werde eine Welt ohne Gleichnisse sein“ – steht im *Zohar*, dem mystischen Buch des Judentums geschrieben – „in der das Gleichnis und das Verglichene nicht mehr aufeinander bezogen werden können“: Scholem erklärt, „dass hier ein Sein auftauchen werde, das nicht mehr abbildfähig ist“[6].

3 Eine königliche Pforte zum Absoluten

Es handelt sich hierbei um das letzte Bild vor dem Erblinden bzw. um das letzte Wort vor dem Verstummen, wie Karl Rahner sagen würde: Hier haben „wir es durch das Verschwinden alles benennbaren einzelnen mit dem gründenden Ganzen als solchem zu tun“[7]. Es gibt noch dieses Wort, das Wort ‚Gott‘.

„Das allein ist schon bemerkenswert. […] jedenfalls spiegelt die jetzige Gestalt des Wortes das wider, was mit dem Wort gemeint ist: der ‚Unsagbare‘, der ‚Namenlose‘, der nicht in die benannte Welt als ein Moment an ihr einrückt; das ‚Schweigende‘, das immer da ist und doch immer übersehen, überhört und – weil es alles im Einen und Ganzen sagt – als Sinnloses übergangen werden kann, das, was eigentlich kein Wort mehr hat, weil jedes Wort nur innerhalb eines Feldes von Wörtern Grenze, Eigenklang und so verständlichen Sinn bekommt.“[8]

Es sehe zunächst so aus, sagt Rahner, „als ob das Wort uns anblicke wie ein er-

4 *Wisława Szymborska*, „Die drei seltsamsten Worte“, in: *dies*., Die Gedichte, hg. v. *Karl Dedecius*, Frankfurt am Main 1997, 307.
5 *Massimo Cacciari*, Ikonen des Gesetzes, Paderborn 2018, 141.
6 *Gershom Scholem*, Judaica. I, Frankfurt am Main 1963, 73.
7 *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008, 56.
8 Ebd., 50.

blindetes Antlitz: Es sagt nichts *über* das Gemeinte, und es kann auch nicht einfach wie ein Zeigefinger fungieren, der auf ein unmittelbar außerhalb des Wortes Begegnendes hinweist und selber darüber nichts sagen muss, wie wenn wir ‚Baum' oder ‚Tisch' oder ‚Sonne' sagen"[9]. Rahner spricht von einer „schrecklichen Konturlosigkeit" des Wortes: Gott gehört nicht in den Bereich der Gegenstände, und so weist das Wort „Gott" auf etwas grundsätzlich Fremdes hin. Gegen den Gott des fixen Begriffs, der ein Götzenbild ist, denkt Rahner Gott als die Erfahrung einer lebendigen, unendlichen, unbegreiflichen und unsagbaren Person und Wirklichkeit. Gott ist das Meer des Geheimnisses.

Aus einer ähnlichen Perspektive können wir auch das Schwarze Quadrat anschauen, das eine „Verdichtung", eine absolute Opazität darstellt, die den Blick abgleiten lässt. Das Bild wird so zu einem ‚Nichtbild', einer reinen Anziehung der Aufmerksamkeit, worin sich das Auge verliert. Im selben Maße erfahren sich die Betrachtenden selbst von der Ikone angeblickt, was ihren eigenen Blick magnetisiert. Es sind nicht mehr wir, die einfach etwas beobachten: Vielmehr kann man sagen, dass dieses Geheimnis uns beobachtet, es blickt uns an.

Der letzte Paragraph von Rahners „Meditation über das Wort Gott" trägt den Titel „Das uns aufgegebene ursprüngliche Wort". Das Wort kommt auf uns zu; es ist wie ein Zeichen, das uns zwingt zu denken, uns selbst als Ganze vor uns selbst zu stellen. „*Wir hören erleidend das Wort ‚Gott'*". Das Wort wird uns zugeschickt und kommt aus dem wortlosen Gefüge aller Wörter, es ist das Wort aller Wörter. Dieses Wort lässt sich nicht in die Sprache einer rationalen Diskursivität übersetzen, sondern es offenbart sich als reiner Signifikant – im Wort bzw. im Quadrat, das eine weitere Dimension eröffnet.

Dieses Quadrat ist eine außergewöhnliche Implosion, welche die Ganzheit des Sinnlichen verdichtet und als *eine Schwelle, ein Übergang oder eine Pforte* zu verstehen ist, die in das Geheimnis des Seins führt. Malewitsch zielt darauf ab, in das, was der Theologe Hans Urs von Balthasar als das „unausdrückbare ursprüngliche Mysterium"[10] bezeichnet, einzuführen und so aus angemessener Distanz das Mysterium als solches auszustellen.

Bereits der byzantinische Theologe und Mystiker Nicolaos Kabasilas hatte die heiligen Mysterien als „Fenster", als „Tore des Lebens" bezeichnet; Pavel Florenskij hat dieses Bild des Weges, des Tors oder des Fensters übernommen, um das liturgische Wesen der Ikone zu bestimmen: Für die Christinnen und Christen der Ostkirchen sind die Ikonen „Fenster zum Absoluten", die einen Einblick in das religiöse Geheimnis ermöglichen und das Unsichtbare durch das auf der Ikone Sichtbare hindurchscheinen lassen. Die ikonoklastische Häresie setzt dahingegen einfach das Drama oder die Antinomie der Ikone, die zwischen Schweigen und Apokalypse oszilliert, außer Kraft: Beim Ikonoklasmus gibt es keine Alternative zwischen absolutem Realismus oder absoluter Stille: Das, was bleibt, ist eine bloße Zerstörung der Bilder. Und „Ikonen vernichten heißt, die Fenster zuzumauern", sagt Florenskij in seinem Werk *Die Ikonostase*; es heißt, den Durchgang zu versperren, durch welchen man mit dem Mysterium in Berührung kommt.

[9] Ebd.

[10] *Hans Urs von Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 3 Bände, Einsiedeln 1975.

Hier begegnen wir der liturgischen und sakramentalen Essenz der Ikone: Sie wird zur „königlichen Pforte“[11], wie Pavel Florenskij behauptet, die den Übergang vom Unsichtbaren in das Sichtbare öffnet – nicht schafft, nicht nachahmt, nicht verbindet – und das Licht hervorbringt. Malewitsch transformiert die sakrale liturgische Bedeutung der antiken Ikonen und schafft eine *künstlerische und philosophische Schwelle*, die man überqueren kann, um zur Unendlichkeit zu gelangen.

Die Perspektive Malewitschs ermöglicht eine erste Annäherung zum theologischen Thema der Gegenwart. Seine nichtgegenständliche Kunst bzw. sein Schwarzes Quadrat zeigt zunächst einmal auf radikale Weise, dass es im Zeitalter des Todes der Kunst, wie es schon bei Hegel angekündigt wurde, *noch einen Platz für die Kunst* geben soll. Das Problem der Kunst ist nun nicht mehr der Versuch Schönheit abzubilden. Das Hauptproblem liegt vielmehr darin, immer wieder einen Platz für die Kunst zu schaffen und ihn für immer neue Kreationen *offen zu halten*.

4 Das letzte Wort vor dem Verstummen

Es besteht sicher die Gefahr, das Schwarze Quadrat rein als Diskurs der Negativen Theologie zu interpretieren, in welcher der Abgrund von Gottes Mysterium bis zum Nichts führt. Über Gott kann man nur mit negativen Aussagen sprechen: Das ist nicht Gott, das ist es auch nicht usw. Die Negativität, die diesen Zugang zu Gott prägt, hebt vor allem das Element der Differenz und der Negation hervor. Über Gott und das Geheimnis des Seins kann man nichts sagen: Das markiert einen radikalen Endpunkt der Gottesrede, der sich im labilen Gleichgewicht zwischen Zurückhaltung und Nihilismus befindet und die Tiefe des Gottesnamens in den Abgrund eines Schattens, der über der Schöpfung schwebt, führt. Das Schwarze Quadrat reinigt wie ein starker Wind die Luft der theistischen Debatte mit all ihren objektivierenden Driften und verkrusteten Konzeptionen. Es riskiert aber auch, den Weg des theologischen Denkens dramatisch zu verschlingen. Es könnte nämlich möglicherweise gar keinen Übergang, keine Schwelle mehr anzeigen und verkörpern, die in das *Mysterium Salutis einzuführen vermag*, sondern nur mehr ein unheimliches Unbekanntes oder ein abgründiges schwarzes Loch darstellen, das alles nihilistisch verschluckt.

Doch steht man bei Malewitschs Werk nicht vor der reinen Verabsolutierung des Unsichtbaren, die das Unsichtbare negiert: Das Quadrat entspricht keinem ikonoklastischen Gestus, der die Epiphanie des Geheimnisses als Geheimnis verneint. Die Ikone – auch die Ikone unserer Zeit – stellt hingegen eine *positive Beziehung mit dem Unsagbaren* dar, die jedoch von jeglicher assoziativen Bindung ebenso wie von jeglicher psychologischen Resonanz losgelöst ist. In der Ikone wird das Unsagbare nicht das absolute Nichts, sondern eine epiphanische, offenbarende, eröffnende Potenz. Florenskij hat diesbezüglich von der *Kraft des Magnets* gesprochen, die durch das Fenster der Ikone einen Wirbel generiert, der alles in das Unsichtbare hinein anzieht und abstrahiert.

Hier kann man an die Offenbarung des Namens beim Dornbusch (Ex 3,1–15) in der Wüste im Buch Exodus denken. Das

[11] Vgl. *Pavel Florenskij*, Le porte regali, Milano 1977.

Tetragramm – in dem sich Gott als der, der ist, wer er ist oder sein wird, offenbart – bringt das Ereignis des Sich-Zeigens, des Sich-Offenbarens zum Ausdruck, ohne mehr darüber zu sagen. Dieser Name kann auch als die Abweisung der Frage nach der Identität, als die Verweigerung einer Erklärung verstanden werden. Gott ist, wer und was er ist und sein wird: Diese Tautologie bringt zum Ausdruck, dass Gottes Sein analogielos ist und durch kein Äquivalent ausgedrückt werden kann.

„Die Auslegung des Namens Jahwe durch das Wörtchen ‚Sein' dient so einer Art von negativer Theologie. Sie hebt den Namen als Namen auf, sie bewirkt gleichsam die Rückversetzung aus dem allzu Bekannten, das der Name zu sein scheint, ins Unbekannte, ins Verborgene. Sie löst den Namen auf ins Mysterium hinein, so dass in ihm Bekanntsein und Unbekanntsein Gottes, Verborgenheit und Offenbarung einander gleichzeitig werden. Der Name, Zeichen der Bekanntschaft, wird zur Chiffre für das bleibende Unbekanntsein und Unbenanntsein Gottes."[12]

Das Schwarze Quadrat, wie der Name in Ex 3,14, weist darauf hin, dass Enthüllung und Verhüllung, Bild und Bildlosigkeit, Präsenz und Absenz in ein und demselben Vorgang verbunden sind. Es ist ein Fenster, das sich restlos dem Geheimnis öffnet, „das sich jedoch eben dem Geheimnis *als Geheimnis* öffnet"[13].

Es geht um die Antinomie des Quadrats, welches das Sich-Zeigen des eigentlich Unsichtbaren darstellt, ohne es zu erklären, zu interpretieren oder aufzuheben. Karl Barth würde sagen, dass hier Gott nur sein Geheimnis offenbart. Karl Rahner zeigt in seinen Vorlesungen mit dem Titel *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, dass dieser Begriff nicht mehr den Grenzbegriff zu einer sich selbst transparenten und alles restlos durchdringenden Erkenntnis bildet, sondern dass das Geheimnis als eigentliches Moment in den Begriff der Erkenntnis selbst hineingehört. Es geht um das Ursprüngliche, das Tragende und Überkategoriale, das „jene kategoriale Helligkeit" in der „abgrenzenden Unterscheidung allererst ermöglicht"[14].

Die Ikone – auch in ihrem letzten Ausdruck vor dem Verstummen, nämlich im Schwarzen Quadrat – verwandelt die Mauer des Tempels in Türen und Fenster, durch welche die Frage nach der Frage überhaupt, oder Gott, noch einmal erschallen kann. Hier könnte man zu den Worten Jesu im Johannesevangelium zurückkehren: „Aber die Stunde kommt und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden" (Joh 4,23).

5 Sakrament als Dekonstruktion der Zeichen

Hier kann die Frage gestellt werden, ob die Fundamentaltheologie heute *in erster Linie* die Aufgabe hat, *in der Öffentlichkeit einen Platz für die Theologie bzw. für die Gottesfrage zu bewahren*. In unserer ambivalenten soziokulturellen Konstellation, die zugleich von religiös-fundamentalistischen

12 *Joseph Ratzinger*, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968, 92–93.

13 *Massimo Cacciari*, Ikonen des Gesetzes (s. Anm. 5), 155.

14 *Karl Rahner*, „Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie", in: *ders.*, Schriften zur Theologie. Band IV. Neuere Schriften, Zürich–Köln 1967, 59.

und positivistisch-szientistischen Tendenzen herausgefordert wird, ist es notwendig, einen Platz für das Symbolische freizuhalten, d. h. für eine Erfahrung, die als Gegenmittel sowohl gegen die bürokratische Rationalität der Apparate als auch gegen die charismatisch-identitäre Irrationalität der Religionen, die das Geheimnis zu durchleuchten oder zu besitzen versuchen, zu verstehen ist. Es handelt sich dabei um die Wirksamkeit einer nicht-positivistischen und nicht-objektivierenden Wahrnehmung der Welt, die nicht zuletzt ein religionskritisches und aufklärendes Potenzial mit sich bringt. Das bedeutet, dass die Fundamentaltheologie zuallererst eine *Schwelle* und ein *Differenzbewusstsein* inkarnieren muss, welche die menschliche Sinnfrage vor das absolute Geheimnis Gottes führt, ohne den Anspruch zu haben, dieses Geheimnis durch fixierte Begriffe zu erschöpfen. Mit Rahner:

„Der Mensch von heute ist wohl ein Rationalist auf dem Felde der Welt, sie empfindet er nicht als numinos, sondern als durchforschbares Material seiner Wissenschaft und Technik. Aber darum ist er noch nicht *einfachhin* ein Rationalist. Er ist es weniger als seine geistigen Ahnen im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert. Er ahnt und verehrt das Unaussprechliche und Namenlose. Aber gerade darum erscheint ihm eine komplizierte Dogmatik viel zuviel wissend, zu gescheit und rationalistisch, viel zu satzungshaft und positivistisch.“[15]

Hinter diesem Horizont eröffnet sich eine Möglichkeit für eine theologische Ästhetik.

Nehmen wir das Ereignis des Sakraments. Hierbei geht es nicht um die Frage nach der wahren und falschen Darstellung des Göttlichen oder seiner Entsprechung mit doktrinären Bedeutungen. Vielmehr handelt es sich um die Frage nach einer performativen und affektiven Dimension – der Dimension der *aisthesis*, welche vom Ereignis des Mysteriums eröffnet wird. Die Kraft solcher Berührung beruht nicht auf einer Überfülle an Zeichen, sondern vielmehr auf einer Erfahrung der Subtraktion, d. h. auf einer Konzentration auf das Wesentliche.

Der ikonische Minimalismus des Sakraments wehrt sowohl die Flut der Bilder in der Konsumgesellschaft ab als auch die Hypertrophie der Namen und Begriffe des theologischen Diskurses. Das Sakrament setzt die Überfülle des Zeichens außer Kraft zugunsten der Konzentration seiner Kraft in einem Anziehungspunkt.[16] Es handelt sich hier um nichts weniger als um die Zeichen des Reiches Gottes – ein Senfkorn, den Sauerteig, einen Schatz, der im Acker verborgen ist, aber auch die zwei kleinen Münzen der armen Witwe. Das Sakrament kontrahiert jeden analogischen Bezug und vollzieht den Weg der symbolischen und anagogischen Abstraktion: „Es abstrahiert aus dem Sinnlichen einen Kontakt- und Inkarnationspunkt, der Irradiation und Transformation zu bewirken vermag.“[17] Es ist wie ein Dornbusch, der brennt, aber nicht verbrennt, der jegliche Konformität und Figurativität aufhebt, aber die Erinnerung und das *Eingedenken* (der Befreiung aus dem Elend und der Sklaverei, die Erlösung von der Sün-

15 Ebd., 52.
16 Vgl. *Pierangelo Sequeri*, Il sensibile e l’inatteso. Lezioni di estetica teologica, Brescia 2016, 242–247.
17 Ebd., 245.

de usw.) bewahrt. Jedes Bild, das irgendeine Konformität mit dem Göttlichen beansprucht, ist ein bloßes Idol: Das Bilderverbot schützt vor den vielen Namen und Bildern, die versuchen, den Namen darzustellen, und ermöglicht zugleich, dass der Name nicht vergessen wird. Die messianischen Zeichen des Übergangs Gottes sind nie positivistisch identifizierbar und verortbar: Sie hinterlassen ihre Spuren, doch ohne dass sie in einer darstellbaren Präsenz in Raum und Zeit fixiert werden oder in eine gegenständliche Erkenntnis übersetzt werden könnten. Sie sind sinnlich-ästhetische Erfahrungen, die sich weder mithilfe der Gegenstandserkenntnis noch der Moralität erklären und ableiten lassen. Jedoch beharren sie auf einer allgemeinen Dimension des Ästhetischen, die sich aber „niemals in einem bestimmten Begriff zusammenfassen läßt“[18].

Die Fundamentaltheologie stützt sich nicht mehr auf die *praeambula* von stabilen und mit dem Göttlichen konformen Darstellungen, die in der Natur zu finden sind. Sie versucht vielmehr, diejenigen Anomalien und Erinnerungsfiguren der Gotteserfahrung zu vernehmen, die nur anhand der Spuren des Vorübergangs (Ex 32–34) entzifferbar sind.

In einer soziokulturellen Konstellation, die mit Ikonen der Präsenz gesättigt ist, welche die *imago Dei* unerkennbar machen, hat die Fundamentaltheologie eine *Art der Dekonstruktion* der sakramentalen Zeichen zu praktizieren, die sie von den Worten und Taten Jesu, in Geist und Wahrheit, erlernt hat. Solch eine Dekonstruktion kann sie heute jedoch nicht alleine vollziehen. Sie bedarf tatsächlich eines systematischen Dialogs mit den Anomalien, mit den Anderen bzw. mit Praktiken, Diskursen und Weltanschauungen (Kunst, Philosophie, Naturwissenschaften usw.), die auf ihre je eigene Art und Weise versuchen, alle Dinge so zu betrachten, als ob in ihnen jede Sekunde die kleine Pforte wäre, „durch die der Messias eintreten könnte“[19].

Die Autorin: *Isabella Guanzini ist seit September 2019 Professorin für Fundamentaltheologie an der KU Linz. Sie studierte Philosophie und Theologie in Mailand und promovierte im Fach Fundamentaltheologie an der Universität Wien (2012) sowie im Fach Philosophie (Humanistische Studien) an der Università Cattolica del Sacro Cuore in Mailand (2013). Von 2013 bis 2016 war sie als wissenschaftliche Managerin der interdisziplinären Forschungsplattform Religion and Transformation in Contemporary Society an der Universität Wien tätig und lehrte dort außerdem als Dozentin für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät sowie als Dozentin für Jüdisch-Christliche Theologien im Masterstudium Islamische Religionspädagogik. Von 2016 bis 2019 war sie Universitätsprofessorin für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz. Ihre Schwerpunkte betreffen den Begriff der „Übersetzung“ des Religiösen in das Säkulare in pluralen Gesellschaften, das Verhältnis von Christentum und Psychoanalyse und von Theologie und Ästhetik; GND 1063723469.*

[18] *Immanuel Kant*, Kritik der Urteilskraft, § 49, 251 (B 195 / A 192).

[19] *Walter Benjamin*, Geschichtsphilosophische Thesen. Anhang B, in: Gesammelte Schriften, Frankfurt am Main 1980, 676.

Thomas Franz

Die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils – oder das unausgeschöpfte Potenzial lehramtlicher Theologie

Die Offenbarungskonstitution „Dei verbum" des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört zu den zentralen dogmatischen Identitätsmarkern der katholischen Kirche und ihrer lehramtlichen wie akademischen Theologie. Ist dieser Text nicht zuletzt ein herausragendes Beispiel für das Zusammenspiel wissenschaftlicher Reflexion und deren lehramtlicher Rezeption. Genese und Geltung dieses Dokuments hat der Linzer Fundamentaltheologe Hanjo Sauer[1] in seiner umfangreichen Habilitationsschrift „Erfahrung und Glaube" 1993 vorgelegt. Einige Jahrzehnte später, angesichts der gravierenden Transformationsprozesse der katholischen Kirche, lohnt ein neuerlicher Blick auf dieses Fundament kirchlicher Lehre.

1 Biografische Ouvertüre

Die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Kirche des 20. Jahrhunderts ist unbestritten; sich mit dessen Texten als Grundlage heutiger theologischer Lehre und gar Forschung systematisch auseinanderzusetzen eher selten. Es ist das Verdienst des Würzburger Fundamentaltheologen Elmar Klinger, das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Gesamtprogrammatik schon seit dem Beginn seiner Lehr- und Forschungstätigkeit in Würzburg 1976 verdeutlicht zu haben. Aus dieser Tradition speist sich ein Teil des Denkens von Hanjo Sauer, denn der Untertitel von dessen Habilitationsschrift „Erfahrung und Glaube" heißt nicht von ungefähr „Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils"[2]. Das pastorale Prinzip als Schlüssel der kirchlichen Dogmatik konzeptionell aufzuzeigen ist ein Grundanliegen der Konzilsinterpretation von Elmar Klinger. Damit ging dieser auch einen programmatischen Schritt über das Denken seines Lehrers Karl Rahner hinaus. Dessen Konzilsunterlagen, die Klinger von Rahner überlassen worden waren, hatte Hanjo Sauer während seiner Habilitationsphase mit großer Akribie archivarisch aufbereitet. Die von Hanjo Sauer und dem Verfasser dieses Beitrags herausgegebene Festschrift zur Emeritierung Klingers trägt daher profiliert den Titel „Glaube in der Welt von heute"[3], denn die Pastoralkonstitution

[1] Der vorliegende Beitrag wurde auf der anlässlich des 75. Geburtstages von Hanjo Sauer veranstalteten Tagung „Theologie und Kultur" am 2. Dezember 2019 in Linz vorgetragen. Für die Publikation wurde dieser überarbeitet und der Duktus des gesprochenen Vortrags zurückgenommen.

[2] Vgl. *Hanjo Sauer*, Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Würzburger Studien zur Fundamentaltheologie 12), Frankfurt am Main 1993.

[3] *Thomas Franz / Hanjo Sauer*, Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 1: Profilierungen; Band 2: Diskursfelder, Würzburg 2006.

„Gaudium et spes" positioniert konzeptionell dieses pastorale Prinzip.[4]

In der juristischen Auseinandersetzung um den Konzilsnachlass von Karl Rahner zwischen dem Jesuitenorden und Elmar Klinger hat Hanjo Sauer einen Kompromiss vermittelt. Dies ist nicht verwunderlich. Steht doch der Begriff Vermittlung schon im Titel der Dissertation von Hanjo Sauer bei Franz Schupp in Innsbruck.[5] Dessen frühere und auch nachhaltige Bedeutung für das Denken von Hanjo Sauer bildet die zweite wichtige Tradition von dessen eigener theologischen Reflexion. Die lebenslange Loyalität Hanjo Sauers zu diesem frühen theologischen Lehrer ist beeindruckend. Die Würzburger Fakultät erscheint angesichts der Kontroversen der 1970er-Jahre um den nachmetaphysischen Entwurf Schupps, dessen provokative Singularität in der scholastischen Diskursformation des Jesuitenordens aus heutiger Sicht, der eine theologische Auseinandersetzung mit nachmetaphysischen Provokationen doch weitgehend selbstverständlich geworden ist, in den 1980er-Jahren doch als ein Hort nachkonziliarer Einheitlichkeit. Selbstverständlich wurden jene neueren wissenschafts-, sprach- und handlungstheoretischen Ansätze diskutiert, die zehn Jahre zuvor Franz Schupp den Lehrstuhl gekostet haben. Es gehört sicher zu den Paradoxien der Wissenschaftsgeschichte, dass der intellektuelle Spürsinn Schupps, die Denkmuster der Frankfurter Schule aufzugreifen, sich in umgekehrter Weise heute bestätigt. Der religiös unmusikalische Großmeister der kritischen Theorie hat 2019 ein weiteres opus magnum veröffentlicht, das die Frage des Verhältnisses von Glauben und Wissen philosophiegeschichtlich in den Mittelpunkt rückt. Und dieses Interesse lässt sich sicher nicht nur auf das Alter von Jürgen Habermas zurückführen, ist er doch der Prominenteste, aber sicher nicht der einzige säkulare philosophische Zeitgenosse, den das Thema Glaube derzeit umtreibt.[6]

Warum die transzendentale Theologie Karl Rahners sich durchsetzen konnte, die kritische Theologie Franz Schupps nicht, hat Schupp zum 100. Geburtstag von Rahner bei einem Vortrag hier in Linz so bewertet: „Es ging darum, in neuscholastischem Gewand die Neuscholastik zu überwinden. Dies war eine geistesgeschichtlich ebenso wie kirchlich-strategisch geniale Konzeption."[7] Dass die Jesuiten Karl Rahner und Franz Schupp sich nach dem Konzil um dieselbe theologische Grundsatzproblematik – nämlich das Verhältnis von Theorie und Praxis, von Dogma und Pastoral – bemühten, dokumentiert jene gemeinsame Vorlesung zum Offenbarungs-

4 Der Pastoralkonstitution hat sich Hans-Joachim Sander, ein weiterer Schüler Elmar Klingers, in seiner 1997 abgeschlossenen, bisher unveröffentlichten Habilitationsschrift gewidmet. Vgl. dazu auch *Hans-Joachim Sander*, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes, in: *Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath* (Hg.) Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 581–886.

5 Vgl. *Hanjo Sauer*, Ferment der Vermittlung. Zum Theologiebegriff bei Franz von Baader, Göttingen 1977.

6 Vgl. *Jürgen Habermas*, Auch eine Geschichte der Philosophie. 2 Bände, Berlin 2019; aber auch u. a. *Andreas Kemmerling*, Glauben. Essay über einen Begriff, Frankfurt am Main 2017; *Volker Gerhardt*, Glauben und Wissen: Ein notwendiger Zusammenhang, Stuttgart 2016.

7 *Franz Schupp*, Der geistesgeschichtliche Ort der Theologie von Karl Rahner, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 152 (2004), 61–74; hier: 69.

begriff, welche die beiden Linzer Systematiker Walter Raberger und Hanjo Sauer in „Vermittlung im Fragment" herausgegeben haben.[8]

Die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils begründet das pastorale Prinzip. Dies ist das Thema von „Erfahrung und Glaube", das Hanjo Sauer aufgewiesen hat. In der Offenbarungskonstitution mit ihrer lehramtlichen Theologie liegt ein unausgeschöpftes Potenzial, das es noch zu heben gilt, so die These dieses Beitrags. Dies soll an zwei Beispielen erläutert werden: dem Stellenwert des pastoralen Prinzips selbst und der Frage nach den Trägern und dem modus operandi kirchlicher Lehrentwicklung.

2 Der Stellenwert des pastoralen Prinzips

Aus Sicht des Verfassers gehört es zum Kairos des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass dieses aus dem konkreativen Zusammenspiel von wissenschaftlich-theologischer Reflexion, Einsicht und Entscheidung des kirchlichen Lehramts und nicht zu vergessen der Praxis der kirchlichen Bewegungen des 20. Jahrhunderts hervorgegangen ist. Das Konzil gibt eine mehr als 100 Jahre geltende lehramtliche Tradition – die Neuscholastik – auf. Nach einem statischen Zweistockwerke-Denken von Natur und Übernatur mit einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis wird eine heilsgeschichtliche Diskursformation lehramtlich etabliert, für die das veränderte Verständnis von Offenbarung als kommunikationstheroetisch-partizipatives Geschehen in Wort und Tat grundlegend ist. Es ist bis heute nicht durchgehend gelungen, ein diesem Verständnis gemäßes kirchliches Dispositiv zu etablieren, vielmehr besteht das mit Rainer Bucher gesprochen „Dispositiv der Dauer" strukturell weiter und macht zunehmend Probleme, nicht erst seit dem Missbrauchsskandal. Manche wünschen sich zwar daher nicht nur eine Wiederbelebung der Philosophie und der Theologie der Vorzeit, sondern auch der Liturgie der Vorzeit. Eine lehramtliche Basis hierfür gibt es seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil jedoch nicht mehr. Es gehört zur Aufgabe der Theologie, an die Lehramtlichkeit der Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, mitunter auch das Lehramt selbst an seine eigenen lehramtlichen Vorgaben, zu erinnern.

Unbestritten ist der Beitrag Karl Rahners zum Zweiten Vatikanischen Konzil, insbesondere zur Entstehung der Offenbarungskonstitution. Zur Genese dieses Dokuments gehört jener mit Joseph Ratzinger verfasste berühmte Text über „Die Offenbarung Gottes und des Menschen in Jesus Christus", der erstmals mit einer deutschen Übersetzung in der 1984 von Elmar Klinger und Klaus Wittstadt herausgegebenen Festschrift für Karl Rahner „Glaube im Prozeß" publiziert wurde.[9] Die Forschung von Hanjo Sauer zu „Dei verbum"

[8] Vgl. Zum Begriff „Offenbarung". Gemeinsame Vorlesung von Franz Schupp und Karl Rahner im Wintersemester 1972/73, in: *Walter Raberger / Hanjo Sauer* (Hg.), Vermittlung im Fragment. Franz Schupp als Lehrer der Theologie, Regensburg 2003, 211–270. Eine dem Anliegen Franz Schupps verpflichtete Theologie findet sich auch in: *Walter Raberger*, Eine kritische Dogmatik. Ausgewählte Traktate in Vorlesungsform, Linz 2019.

[9] *Yves Congar*, Erinnerung an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil. Anhang: Zwei Schema-Entwürfe, in: *Elmar Klinger / Klaus Wittstadt* (Hg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1984, 22–64, bes. 33–50.

findet hier ihren ersten literarischen Niederschlag und zeigt den Paradigmenwechsel im Verständnis von Offenbarung auf, den das Zweite Vatikanische Konzil vollzogen hat.[10] Elmar Klingers eigener Beitrag darin macht deutlich, dass der Rahner/Ratzinger-Text nicht nur für die Genese von „Dei verbum", sondern auch für die Entstehung der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" mit dem ersten Kapitel über die göttliche Berufung des Menschen maßgeblich war.[11]

Die systematische Leitlinie der Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils im Gefolge von Elmar Klinger ist daher die Gesamtprogrammatik der Texte und insbesondere der darin bekundete wechselseitige Zusammenhang von Dogmatik und Pastoral. Das Konzil als Gesamtprogramm ist außerhalb der Klingerschule erst in jüngerer Zeit in den Fokus der Arbeiten zum Konzil gerückt. Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, erschienen anlässlich des 50jährigen Abschlusses des Konzils 2005, ist noch ganz an einer Hermeneutik der Einzeltexte orientiert.

Exemplarisch für eine neuere intertextuelle Konzilsinterpretation ist das Denken von Christoph Theobald. 2018 hat der in Paris Dogmatik und Fundamentaltheologie lehrende Jesuit den Band „Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa" veröffentlicht. Damit ist sein Denken, das in umfangreichen französischen Büchern vorliegt, erstmals einer breiteren deutschsprachigen Öffentlichkeit zugänglich geworden. Theobald hat die Konzeption dieses Bandes im Rahmen der Joseph-Ratzinger Gastprofessur 2015 in Regensburg entwickelt. Es entbehrt sicher nicht einer gewissen Ironie der Geschichte, dass dieser Papst Benedikt XVI. gewidmete Band etwa den Begriff der Ekklesiogenese von Leonardo Boff stark macht, der in den 1980er-Jahren zum Konflikt mit der Glaubenskongregation geführt hatte.

Theobald zitiert jenen berühmten Passus aus der italienischen Fassung der Eröffnungsrede von Papst Johannes XXIII. „Gaudet mater ecclesia", der die pastorale Leitidee des Papstes für das Konzil beinhaltet. „Diese sichere und beständige Lehre […] muss so erforscht werden, wie es die Forschungsmethoden und die Darstellungsweisen des modernen Denkens verlangen. Denn etwas Anderes ist die *Substanz* unserer zu verehrenden Lehre, so wie sie im Depositum enthalten ist, und etwas Anderes ist die *Formulierung*, die man ihr gibt; eine Formulierung, die sich *der Form nach und in ihren Proportionen nach den Notwendigkeiten eines pastoralen Lehramtes und eines pastoralen Stiles* richten muss."[12] Theobald sieht im pastoralen Prinzip die „zukunftsweisende Antwort" des Zweiten Vatikanischen Konzils. „Der Knotenpunkt der Pastoralität ist die vom Konzil nicht mehr explizit hergestellte Beziehung zwischen der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* und der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes.*"[13] Theobald macht damit den konstitutiven Zusammenhang der beiden Konstitutionen deutlich, der in neueren Beiträgen zur Of-

10 Vgl. *Hanjo Sauer*, Von den „Quellen der Offenbarung" zur „Offenbarung selbst", in: ebd., 514–545.

11 Vgl. *Elmar Klinger*, Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt, in: ebd., 615–626.

12 Zitiert nach: *Christoph Theobald*, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, 34 (Hervorhebungen von Theobald).

13 Ebd., 35.

fenbarungskonstitution – insbesondere im Kommentar von Helmut Hoping – sonst ausgeblendet bleibt.[14]

Theobald zitiert „Gaudium et spes" 44: „Vom Beginn ihrer Geschichte an (*ab initio suae historiae*) hat sie [die Kirche nämlich] *gelernt*, die Botschaft Christi mit Hilfe der Begriffe und Sprachen der verschiedenen Völker auszudrücken, und hat überdies versucht, ebendiese durch die Weisheit der Philosophen zu erhellen: zu dem Zweck nämlich, um das Evangelium sowohl dem Fassungsvermögen aller als auch den Erfordernissen der Gebildeten, soweit es angemessen war, anzupassen. Diese angepasste Predigt (*accomodata praedicatio*) des geoffenbarten Wortes muss freilich ein Gesetz aller Evangelisation (*lex omnis evangelizationis*) bleiben." Mit diesem Gesetz der Evangelisation sieht Theobald ein hermeneutisches, kontextgebundenes und prozessurales Glaubensverständnis – also die These von der Inkulturation des Glaubens – auf dem Konzil lehramtlich eingeführt. Er kritisiert in der zugeordneten Fußnote 47 verhalten die Kritik von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. an dieser Inkulturationsthese.[15]

Um die Situation des christlichen Glaubens in Europa heute zu bestimmen, wählt Theobald den drastischen Begriff der Exkulturation. Europa steht vor der Situation, dass die kulturelle Tradition des christlichen Glaubens zunehmend verschwindet. Diese provokante These ist sicherlich dem französischen Hintergrund Theobalds geschuldet. Schon in den 1940er-Jahren hat eine Studie über Frankreich als Missionsland die Kirche aufgeschreckt. Entsprechende neuere empirische Studien lassen sich zuhauf finden, die den von Theobald gewählten Begriff der Exkulturation statistisch belegen.

Ohne Karl Rahner und sein Konzept des übernatürlichen Existentials zu nennen, macht Theobald deutlich, dass 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil angesichts der nachmetaphysischen Herausforderungen, Religionspluralismus, Ökologie und Transhumanismus, ein christlicher Humanismus nicht mehr greift und damit auch das pastorale Prinzip hin zu einem phänomenologisch stilistischen Ansatz weiterentwickelt werden muss. Im Zentrum seines Ansatzes steht einerseits die Unterscheidung von Lebensglauben und christlichem Glauben und andererseits das Konzept heiliger Gastfreundschaft als Leitidee einer neuen missionarischen Vision, die das Werden der Kirche vom Missionsdekret „Ad gentes" her entwickelt. Theobald sieht Parallelen zwischen der heutigen Situation der Exkulturation des Glaubens und der Situation am Beginn der Kirche bei Paulus. Der Verzicht auf die Beschneidung als dem jüdischen Identitätsmarker schlechthin ermöglicht die Heidenmission. Überträgt man diesen Gedankengang Theobalds in die Gegenwart, so stellt sich die Frage nach den römisch-katholischen Identitätsmarkern, die gegebenenfalls zur Disposition stehen, um die Inkulturation des Glaubens global, angesichts seiner Exkulturation in Europa besonders unter den Vorzeichen eines „säkularen Zeitalters" (Charles Taylor) zu ermöglichen.

[14] Vgl. *Helmut Hoping*, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, in: *Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath* (Hg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 3, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2005, 695–831.

[15] Zitiert nach: *Christoph Theobald*, Christentum als Stil (s. Anm. 12), 364 (Hervorhebungen von Theobald).

Theobalds äußerst interessanten Ansatz weiter zu entfalten, ist hier nicht möglich. Vor dem Hintergrund der Frage nach den unausgeschöpften Potenzialen von „Dei verbum" ist jedoch die These der historischen Bedingtheit des pastoralen Prinzips zu hinterfragen. Theobald sieht dieses als Leistung der Katholischen Aktion im 20. Jahrhundert an. Dass hierbei aber ein formaler Geltungsanspruch besteht, der grundlegend das Theorie-Praxis-Verhältnis widerspiegelt, wie dies signifikant für den philosophischen Diskurs der Moderne ist, wird nicht gesehen. Die Neujustierung des philosophischen Theorie-Praxis-Verhältnisses wird theologisch aufgegriffen in einer wechselseitigen Zuordnung von Dogmatik und Pastoral, wie sie in der berühmten Fußnote zur Überschrift von „Gaudium et spes" deutlich wird. „Obwohl die Pastoralkonstitution ‚Über die Kirche in der Welt dieser Zeit' aus zwei Teilen besteht, bildet sie dennoch ein Ganzes. ‚Pastoral' aber wird die Konstitution deswegen genannt, weil sie, auf Lehrprinzipien gestützt, die Haltung der Kirche zur Welt und zu den heutigen Menschen auszudrücken beabsichtigt. Deswegen fehlt weder im ersten Teil die pastorale Absicht noch im zweiten Teil die lehrhafte Absicht." Lehrhafter Glaube und pastorale Erfahrung stehen in einem korrelativen Verhältnis zueinander. Es geht eben um mehr als einen pastoralen Stil. Es geht um eine prinzipielle Zuordnung von Dogma und Pastoral.

Daher ist es nicht verwunderlich, dass Hanjo Sauers Habilitationsschrift „Erfahrung und Glaube. Die Begründung des pastoralen Prinzips durch die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzis" in der Literaturliste Theobalds fehlt. Das pastorale Prinzip wird auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eben nicht nur als historische Reminiszenz an die Katholische Aktion eingeführt, sondern prinzipiell theologisch legitimiert. Es ist Ausdruck des dogmatischen Fortschritts des Konzils. Für alle, die sich der Konzilsinterpretation von Elmar Klinger verpflichtet wissen, besteht diese prinzipielle Zuordnung.[16] Hanjo Sauer hat dies ausführlich in der historischen Genese der Offenbarungskonstitution wie in ihrer systematischen Erschließung dargelegt. „Die Kirche hat ein Prinzip, von dem sie ihr Tun und ihre Sendung ableitet. Dieses Prinzip ist die Erfüllung des Heilsplanes Gottes, nämlich der Evangelisierung der Welt. Dieses Prinzip ist ein pastorales, weil es grundsätzlich ‚das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute' betrifft. Wie die Pastoralkonstitution einen pastoralen und einen dogmatischen Pol besitzt, einen pastoralen, weil sie die Kirche auf die Konkretheit der Welt und der Menschen von heute hin auslegt, und einen dogmatischen, weil sie sich in dieser Auslegung nicht nur auf Prinzipien der Lehre stützt, sondern in dieser Beziehung praktisch einlöst, was sie theoretisch von sich behauptet, so kann auch die Kirche selbst von beiden Polen her betrachtet werden."[17]

Die Korrelation von Dogma und Pastoral ist kein pragmatisches Zugeständnis der Kirche an den säkularen „Zeitgeist", sondern Ausdruck des universalen Heilswillens Gottes (vgl. DV 2). Auf diese offenbarungstheologische Legitimation des pastoralen Prinzips hat Hanjo Sauer nachdrücklich verwiesen. „Das Konzil begründet dieses pastorale Prinzip nicht pragma-

16 Vgl. etwa *Elmar Klinger*, Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990.

17 *Hanjo Sauer*, Erfahrung und Glaube (s. Anm. 2), 481.

tisch, sondern theologisch, indem es die Grundbeziehung von Gott und Mensch in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung beschreibt. Das pastorale Prinzip ist keine Erfindung der Kirche, es konstituiert sie, weil Gott selbst so an ihr und am Menschen handelt und in diesem Handeln sich selbst offenbart. Die Entdeckung der Pastoral als Grundkategorie der Kirche entspringt einer vertieften theologischen Besinnung, einer ‚dogmatischen Durchdringung' der Voraussetzungen der Kirche selbst ‚und der Formung des Gewissens in noch größerer Treue zur authentischen Lehre'."[18]

Die lehramtlichen Klärungen auf dem Konzil um das Verhältnis von Dogma und Pastoral haben zu einer polaren wechselseitigen Verhältnisbestimmung von Dogma und Pastoral geführt. In dieser formalen Zuordnung bleibt sie auch unter den heutigen nachmetaphysischen Voraussetzungen gültig und ist in ihrer Tragweite noch längst nicht ausgeschöpft. Der Glaube einer globalisierten Kirche ist im Prozess seiner pastoralen Kontextualisierung. Dass diese Kontextualisierung zur Diskussion von grundsätzlichen Fragestellungen mit lehrhafter Absicht führen kann, hat jüngst die Synode zu Amazonien belegt.

3 Die Bedeutung des Glaubenssinns der Gläubigen

Das erste Kapitel von „Dei verbum" formuliert die in Wort und Tat geschehende Selbstmitteilung Gottes zum Heil der Menschen und liefert damit eine offenbarungstheologische Begründung des pastoralen Prinzips. Das zweite Kapitel behandelt die Weitergabe der Offenbarung in Schrift und Tradition. Der Begriff der Tradition gehört zu den römisch-katholischen Identitätsmarkern. Die Tradition gewinnt in der nachreformatorischen Theologie eine derartige Bedeutung, dass sie als zweite eigenständige Quelle der Offenbarung gesehen, gar im neuscholastischen Kontext die Insuffizienz der Schrift gegenüber der Tradition behauptet wurde. Das zweite Kapitel von „Dei verbum" gibt diese Lehre von den zwei Quellen auf, wie Hanjo Sauer aufgezeigt hat. Schrift und Tradition werden nun eng miteinander verbunden. Beide zusammen bilden das Wort Gottes.

Für das Traditionsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils ist vor allem der Satz markant: „Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt" (DV 8), so die Übersetzung von Rahner / Vorgrimmler im Kleinen Konzilskompendium. In Herders theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil wird diese Stelle folgendermaßen übersetzt: „Diese Überlieferung, die von den Aposteln stammt, entwickelt sich in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes weiter." Damit wird Überlieferung als ein dynamisches prozessuales Geschehen angesehen und letztlich das Traditionsverständnis, das bereits in der Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts entwickelt wurde, lehramtlich aufgenommen. Der Fortschritt bzw. die Weiterentwicklung der Tradition wird pneumatologisch begründet. Die Rede vom Fortschritt geht davon aus, dass es dogmatische Entwicklungen in der Tradition der Kirche gibt. Damit stellt sich die Frage nach den Trägerinnen und Trägern dieser doktrinären Entwicklung. Als erste Träger dieses Fortschritts werden die Gläubigen genannt und an zweiter Stel-

[18] Ebd., 482.

le die Bischöfe in ihrer amtlichen Verkündigung, „es wächst nämlich das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte sowohl aufgrund der Betrachtung und des Studiums der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. *Lk 2,19* und *51*), als auch aufgrund des innersten Verständnisses der geistlichen Dinge, das sie erfahren, als auch aufgrund der Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt die sichere Gnadengabe der Wahrheit empfangen haben." (DV 8). In „Dei verbum" 10 wird das Zusammenspiel als „einzigartiger Einklang zwischen Vorstehern und Gläubigen" beschrieben.

Zieht man in einer intertextuellen Interpretation des Konzils weitere Stellen heran, so ist dieses Zusammenspiel von Gläubigen und Amtsträgern ausgehend von der im zweiten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" bereits entwickelten Volk Gottes-Lehre und der zugeordneten Lehre von den Drei-Ämtern zum ersten in „Lumen gentium" 12 mit der berühmten Stelle zum prophetischen Amt und dem übernatürlichen Glaubenssinn der Gläubigen benannt. „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20 und 27), kann im Glauben nicht irren." Auch hier werden zunächst die Gläubigen und erst in einem weiteren Schritt die Bischöfe genannt.

Zum zweiten findet sich am Ende der Pastoralkonstitution die Nr. 92 mit der Überschrift „Der Dialog unter allen Menschen". Bevor der Dialog nach außen (ökumenisch, interreligiös und säkular) bestimmt wird, wird die Notwendigkeit des Dialogs nach innen unterstrichen; man könnte zugespitzt formulieren, der Dialog nach außen setzt den Dialog nach innen voraus: „Dies erfordert aber, dass wir vor allem in der Kirche selbst gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Einsicht fördern, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, um immer fruchtbarer ein Gespräch unter allen zu beginnen, die das eine Volk Gottes bilden, ob es nun die Hirten oder die übrigen Christgläubigen sind. Stärker nämlich ist das, wodurch die Gläubigen geeint werden, als das, wodurch sie getrennt werden; es sei im Notwendigen Einheit, im Zweifelhaften Freiheit, in allem Liebe."

Die konziliare Wiederentdeckung der Gesamtkirche und damit des Glaubenssinns der Gläubigen geht zurück auf die berühmte Schrift von Melchior Cano „De locis theologicis" aus dem 16. Jahrhundert, die erstmals eine systematische Erkenntnis- und Prinzipienlehre der katholischen Theologie formuliert. Cano nennt nach den theologischen Orten Schrift und Tradition auch drei ekklesiologische Orte: Gesamtkirche, Konzilien als Bischofsversammlungen und Papst.[19] Das Zweite Vatikanische Konzil bringt diese drei Instanzen in ihrer ekklesiologischen Zuordnung wieder zur Geltung, nachdem die neuscholastische Theologie auf das Papstamt fokussiert war und dies sich in den Lehrentscheidungen zur Unfehlbarkeit und zum Jurisdiktionsprimat des Ersten Vatikanischen Konzils niedergeschlagen hat.

Die zur Tradition der katholischen Kirche gehörenden Lehrentscheidungen zum Papstamt werden in den Dokumenten

[19] Vgl. hierzu die Habilitationsschrift von *Elmar Klinger*, Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1976. Klinger arbeitet erstmals die Geschichte als locus theologicus und damit den dogmatischen Status der Pastoral theologiegeschichtlich von Melchior Cano bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil heraus.

des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht zurückgenommen, sondern in Beziehung zu den anderen Instanzen gesetzt. Unfehlbarkeit und Jurisdiktionsprimat werden im Kapitel über die hierarchische Verfassung der Kirche auch dem Bischofskollegium selbst zugeschrieben (vgl. LG 22 und 25). Im Kapitel über die Laien wird erneut unterstrichen, dass das prophetische Amt Christi „nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien, die er daher sowohl als Zeugen einsetzt als auch mit einem Sinn für den Glauben und der Gnade des Wortes ausrüstet" (LG 34) erfüllt wird.

Die Problemlage nach der Zuordnung dieser drei ekklesiologischen Instanzen im Blick auf die angemessene Verkündigung des Evangeliums heute fasst Theobald folgendermaßen zusammen: „Die theologischen Voraussetzungen dieser in unserem postsäkularen und postmetaphysischen Zeitalter notwendig gewordenen Unterscheidung zwischen dem bereits interpretierten Kerygma und seiner kollektiven, nach bestimmten Regeln ablaufenden pastoralen Neu-Interpretation stehen seit dem Ende des Konzils zur Debatte, bleiben aber ungeklärt."[20] Das damit verbundene Thema der Synodalität in der Kirche, so Theobald, hätte bei der Diskussion des Traditionsbegriffs auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil schon selbst zum Thema gemacht werden müssen. Karl Rahner hat diese Frage bereits am Ende des Konzils gestellt und in seinem Buch „Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance" 1974 während der Würzburger Synode erneut aufgegriffen.[21]

Erst unter dem Pontifikat von Papst Franziskus werden sowohl die Bedeutung des Glaubenssinns der Gläubigen[22] als auch die Frage nach dem Zusammenspiel von Gesamtkirche, Bischofskollegium und Papstamt ausführlicher zum Thema. Dabei steht nicht das Papstamt als solches, aber wohl seine exklusive Dominanz (und die der römischen Kurie) als alleiniger römisch-katholischer Identitätsmarker zur Diskussion. Das Dokument zur Synodalität in der Kirche von 2018[23] versucht daher mit dem Begriff der „dynamischen Zirkularität" neuerdings diesen traditionellen Identitätsmarker auf der Grundlage des Konzils zu erweitern „Die Synodalität als konstitutive Dimension der Kirche drückt sich auf der Ebene der Universalkirche in der dynamischen Zirkularität des *consensus fidelium*, der bischöflichen Kollegialität und des Primats des Bischofs von Rom aus." (Nr. 94)

Bisher ist offen, wie denn der consensus fidelium zum Tragen kommen kann. Die Frage der Partizipation der Gläubigen stellt sich zunehmend. In Deutschland hat die Deutsche Bischofskonferenz 2015 in ihrem Wort zur Erneuerung der Pastoral „Gemeinsam Kirche sein" ausgehend von „Lumen gentium" 10 unterstrichen, dass die priesterliche Würde der Getauften durch nichts gesteigert werden kann. Dies lässt sich auch in gleicher Weise von der prophetischen Würde aller Getauften sagen.

20 *Christoph Theobald*, Christentum als Stil (s. Anm. 12), 45.

21 Vgl. *Karl Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance der Kirche (1974). Mit einer Einleitung von Michael Seewald, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019.

22 Vgl. *Internationale Theologische Kommission*, Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 199), Bonn 2015.

23 Vgl. *Internationale Theologische Kommission*, Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 215), Bonn 2018.

Konsens als Prinzip kirchlicher Entscheidungsprozesse hängt eng mit dem Begriff der Tradition zusammen. Tradition ist das, was überall, immer und von allen geglaubt wird, so die berühmte Definition von Vinzenz von Lérins in seinem Commonitorium.[24] Die nach dem Konzil von Ephesus verfasste Schrift, die nach ihrer Edition 1527 breit – so auch von Melchior Cano – rezipiert wurde, will im Blick auf abweichende Meinungen ein Regelwerk zur Wahrheitsfindung darstellen. Universitas, Antiquitas und Konsens sind die Kriterien, die je nach Umfang der Streitigkeit und nacheinander anzuwenden sind. Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil lässt sich Universitas nicht ohne Inkulturation, Antiquitas nicht ohne Aggiornamento, Konsens nicht ohne Partizipation verdeutlichen. Den Konsens als Grundprinzip einer synodalen Verfasstheit der Kirche auszuarbeiten, würde bedeuten, ein altes Prinzip der Konzilientradition ekklesiologisch grundsätzlich fruchtbar zu machen. Dass dabei heutige philosophische Konsenstheorien – etwa die von Jürgen Habermas – zu bedenken wären, darauf hat bereits Papst Johannes XXIII. grundsätzlich in seiner Eröffnungsrede hingewiesen.

Ursula Nothelle-Wildfeuer hat am 19. November 2019 auf feinschwarz.net auf ein weiteres Prinzip kirchlicher Lehre aufmerksam gemacht. In ihrem Beitrag „Glaubwürdig Kirche sein? Das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche“[25] hebt sie hervor, dass dieses Prinzip der christlichen Sozialethik im säkularen Bereich große Bedeutung hat, seine ekklesiologische Relevanz innerhalb der Kirche allerdings nicht zum Tragen kommt. Konsens des Volkes Gottes wie Subsidiarität in lokaler, regionaler und globaler Hinsicht wären wichtige Bausteine zur Klärung des modus operandi einer synodalen Verfasstheit der Kirche.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die theologischen Grundlagen für eine partizipative und synodale Kirche geschaffen. Darin liegt sein unausgeschöpftes Potenzial. Das Dokument „Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche“ hat auf der Linie des Konzils vielfältige Aspekte einer Theologie der Synodalität beschrieben und ist daher sehr zu begrüßen. Es beginnt mit einem programmatischen Zitat von Papst Franziskus: „[Der] Weg der Synodalität ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet.“

Das Papier, das zwar die Begriffe Universitas und Antiquitas ausführt, den Begriff des Konsenses jedoch nur benennt, aber seine Bedeutung etwa für die Ökumenischen Konzilien auslässt, operiert allerdings weiterhin mit der Unterscheidung Beratung und Entscheidung: „Die Erarbeitung ist eine synodale Aufgabe, die Entscheidung ist eine Verantwortung des Amtes.“ (Nr. 69) Inwieweit das Amt in seiner Entscheidung an das gebunden ist, was erarbeitet wurde, wird nicht geklärt. Wie dies zum ebenfalls festgestellten „Prinzip der Gleichwesentlichkeit zwischen den hierarchischen und den charismatischen Gaben in der Kirche“ (Nr. 74) passt, bleibt ebenfalls offen.

Am 21. Mai 2021 wurde ein auf zwei Jahre angelegter synodaler Prozess der Gesamtkirche mit einer von Papst Franziskus gebilligten Note „Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Partizipation und Mission“ eröffnet. Eine Phase dieses Prozesses ist die Befragung des Volkes Gottes in den Ortskirchen. In 5.2 heißt es: „Der Zweck die-

[24] Vgl. *Vinzenz von Lérins*, Commonitorium. Mit einer Studie zu Werk und Rezeption herausgegeben von *Michael Fiedrowicz*, Mülheim/Mosel 2011.

[25] https://www.feinschwarz.net/subsidiaritaetsprinzip-in-der-kirche [Abruf:10.05.2021].

ser Phase ist die Konsultation des Volkes Gottes (vgl. Episcopalis Communio, 5,2), damit bei dem synodalen Prozess alle Getauften gehört werden, die Subjekt des *in credendo* unfehlbaren *sensus fidei* sind."[26] Mit Spannung ist zu erwarten, wie die Unfehlbarkeit des Volkes Gottes zum Tragen kommen wird.

4 Offener Ausklang

Struktur- und Verfahrensfragen sind nicht um ihrer selbst, sondern um einer sachgemäßen Rede von Gott in der Welt von heute willen nötig, die dem Heil jedes Menschen dienen soll. Die Kirche als komplexe Wirklichkeit muss sich die Frage stellen, ob ihre gegenwärtige rechtliche Verfasstheit ihrer eigenen lehramtlichen Tradition und deren Potenzial, das hier nur ansatzweise ausgeführt werden konnte, entspricht. Zumindest im Kontext demokratisch verfasster Gesellschaften beinhaltet Partizipation nicht nur Teilhabe an der Beratung, so sehr der Prozess der Befragung des Gottesvolkes, den Papst Franziskus vor den letzten Bischofssynoden eingeführt hat, zu begrüßen ist, sondern auch Teilhabe an der Entscheidung. Die Pastoralkonstitution bringt dies folgendermaßen auf den Punkt: „Das Volk Gottes bemüht sich, vom Glauben bewegt, in welchem es glaubt, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, an denen es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit Anteil hat, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder des Ratschlusses Gottes sind. Der Glaube erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, macht den göttlichen Ratschluss in Bezug auf die ganzheitliche Berufung des Menschen kund und lenkt daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin." (GS 11)

Weil es letztlich in den Strukturfragen um die Frage einer angemessenen Rede von Gott in nachmetaphysischen Zeiten geht, dazu abschließend nochmals ein Verweis auf Hanjo Sauer. In der Einführung zu „Wie von Gott reden. Ansätze der Theologie im 20. Jahrhundert" wird die von Franz Schupp verwendete sprachanalytische Unterscheidung von Autosemantikon und Synsemantikon aufgenommen. Das Wort Gott ist letzteres – ein Synsemantikon. Sein Sinn kann nur aus seinem Kontext heraus verständlich gemacht werden.[27] Franz Schupp hat dies sehr grundsätzlich pointiert auf den Punkt gebracht: Dogma ist Pragma. Hans-Joachim Sander spricht von Gott als Tätigkeitswort des Glaubens. Vielleicht liegt in dieser pragmatischen Rede von Gott der Anfang eines Anfangs, von dem Karl Rahner wenige Tage nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils gesprochen hat.

Der Autor: *Thomas Franz, geb. 1962, Diplom in Theologie 1987, Promotion in Philosophie 1998, Wissenschaftlicher Assistent im Fach Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft in Würzburg 2002–2006, seit 2006 Studienleiter, seit 2009 Leiter von Theologie im Fernkurs; Publikationen: Thomas Franz (Hg.) Herman Schell. Die neue Zeit und der alte Glaube. Vier theologische Programmschriften, Würzburg 2006; Melchior Cano (1506/1509–1560), in: Gregor Maria Hoff / Ulrich H. J. Körtner*

[26] https://www.vaticannews.va/de/vatikan/news/2021-05/vatikan-synode-kirche-mission-dokument-deutsch-wortlaut.html [Abruf: 02.06.2021].

[27] Vgl. *Hanjo Sauer*, Wie von Gott reden. Ansätze der Theologie im 20. Jahrhundert, Linz 2013, 11–22.

(Hg.), Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse, Akteure, Wissensformen. Band 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Stuttgart 2013, 67–84; Theologie als kritische Reflexion der Praxis. Zur paradigmatischen Bedeutung der Theologie der Befreiung, in: Michelle Becka / Franz Gmainer-Pranzl (Hg.). Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers (Salzburger Theologische Studien interkulturell 64/21), Innsbruck 2021, 285–296; GND 131728024.

Subsidiarität im Kirchenrecht

Johannes Hohmann

WER ENTSCHEIDET?

Die Subsidiarität als verbindliches Prinzip für eine dezentrale Gesetzgebung in der Kirche

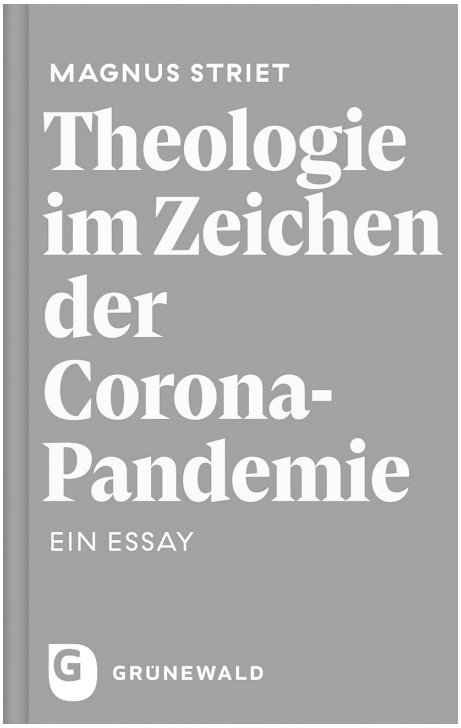
Die von Papst Franziskus geforderte »heilsame Dezentralisierung« der Kirche erfordert eine stärkere rechtsverbindliche Verankerung des Subsidiaritätsprinzips im kanonischen Recht. Der Autor entwickelt unter Rückgriff auf EU-Recht für das Kirchenrecht erstmalig ein subsidiäres Gesetzgebungsverfahren mit darauf abgestimmtem Fragebogen.

312 S., kart., ISBN 978-3-7917-3247-3
€ (D) 39,95 / € (A) 41,10 / auch als eBook

VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

Das aktuelle theologische Buch

◆ Striet, Magnus: Theologie im Zeichen der Corona-Pandemie. Ein Essay. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2021. (128) Geb. Euro 14,00 (D) / Euro 14,40 (A) / CHF 22,90. 978-3-7867-3245-7.



„Was hat Gott mit SARS-CoV-2 zu tun?“ (23), fragt der Freiburger Fundamentaltheologe Magnus Striet in seiner essayistisch gehaltenen Publikation zur Coronakrise. Ausgehend von prominenten Stimmen wichtiger Amtsträger und historischen Streiflichtern entwickelt er darin eine Deutung der Pandemie im Kontext seines theologischen Denkens. Damit reiht er sich unter jene wachsende Zahl systematischer Theologen, wie etwa Walter Kasper und George Augustin, ein, die sich um eine Ausdeutung der gegenwärtigen Lage im Licht des Glaubens bemühen. Seine Ausführungen zeichnen sich in wohltuender Weise durch ein Bewusstsein um die Notwendigkeit theologischer Selbstbescheidung aus. Hierbei folgt er der Annahme, dass nach wie vor „die Theodizeefrage das theologische Problem schlechthin“ (18) darstelle und die Pandemie in diesem Zusammenhang als „Wirklichkeitsstresstest“ (85) fungiere. Denn sie hebt die Frage nach den sog. physischen Übeln, wie etwa Naturkatastrophen, ins Bewusstsein, also jenen leidvollen Strukturen der Schöpfung, die nicht durch freie Entscheidungen des Menschen, sondern natürliche Prozesse verursacht werden.

Sehr erhellend zeigt der Verfasser einleitend drei grundlegende Argumentationsstränge aus Geschichte und Gegenwart zur Erklärung des *malum physicum* auf: Zunächst sieht er die Tradition weithin als von einem auf Augustinus, ja vielleicht sogar Paulus zurückgehenden Paradigma göttlicher Straflogik bestimmt an (30, 55 f.). Dabei wird der Ursünde eine solch verheerende Wirkung auf die ganze Schöpfung zugeschrieben, dass alle natürlichen Übel reflexartig als pädagogische Maßnahmen eines strafenden Richtergottes zur Umkehr der Menschen interpretiert werden können. Mit einer gewissen Erleichterung stellt Striet jedoch bei seiner Durchsicht theologischer Äußerungen zur Pandemie fest, dass hochrangige Kirchenvertreter dieses klassische Modell in der gegenwärtigen Situation kaum verwenden (34).

Trotzdem hallt es in gewisser Weise in einem zweiten Interpretationsansatz nach, welcher die Ausbreitung des Coronavirus zumindest als „Weckruf“ (69) deuten möchte. Hier werde zwar eine göttliche Verursachung des Infektionsgeschehens verneint oder zumindest offengelassen, seine Bedeutung für den Glauben aber trotzdem in einem paränetischen Umkehrruf gesehen. In seiner, wie der Autor selbst zugibt (24), stellenweise sarkastisch geprägten Besprechung der Äußerungen von Rudolf Voderholzer (25) oder Walter Brandmüller (64) legt er deren unverhohlene Modernitätskritik schonungslos offen. In abgeschwächter Weise gilt dies Striet zufolge auch für Papst Franziskus, dessen „anthropomorphe Lesart“ (70) der Natur auf schwer nachvollziehbare Art und Weise eine Deutung der Pandemie als Strafe für die Ausbeutung der Umwelt durch den Menschen ins Gespräch bringe. Nicht nur an dieser Stelle hätte es der Studie sicherlich gutgetan, stärker zwischen theologischer Interpretation der Pandemie und deren geistlicher Deutung für den

Einzelnen zu differenzieren. Denn eine Antwort auf die Frage nach der göttlichen Verursachung physischer Übel entscheidet per se ja noch nicht darüber, inwieweit gläubige Menschen die Ausbreitung des Virus zum Anlass nehmen dürfen, ihr eigenes Leben und ihr Verhältnis zur Schöpfung neu zu reflektieren. Diese Reserviertheit gegenüber der spirituellen Dimension des Glaubens verwundert auch deshalb, weil an anderer Stelle ein stärkerer Erfahrungsbezug der Theologie vehement eingefordert wird (16).

Ein drittes Argumentationsmuster schließlich entledigt sich systematisch-theologischer Problemstellungen dadurch, dass Kirchenvertreter nur mehr als „Solidaritätsspezialisten" (63) auftreten, die ihre Rolle auf den bloßen Hinweis zur Rücksichtname gegenüber dem Nächsten beschränkt wissen wollen (27). Es ist freilich schade, dass an dieser Stelle kaum auf inzwischen publizierte homiletische Beiträge eingegangen wird, sodass insgesamt ein etwas einseitiges Bild entsteht. Hier hätte etwa ein Blick auf Ansprachen des Augsburger Bischofs Bertram Meier zeigen können, wie sich ausgehend vom Solidaritätsgedanken eine auch systematisch-theologisch anschlussfähige Deutung der Pandemie entwickeln lässt.

Ohnehin macht der Verfasser im weiteren Verlauf schnell klar, dass er alle drei von ihm skizzierten Reaktionsweisen für defizitär hält, weil hier „die Gottesfrage im eigentlichen Sinn kaum oder gar nicht gestellt wird" (28). Einerseits fallen sie damit aus seiner Sicht hinter ein Problemniveau zurück, das biblische Schriften z. B. im Ijobbuch bereits längst erreicht haben (57, 72). Andererseits übergehen sie ein Gefühl tiefgreifender existenzieller Verunsicherung, das Dichter aller Epochen, wie etwa Heinrich Heine oder Robert Gernhardt (17, 19), wachgehalten haben. Als Kronzeuge hierfür fungiert Giovanni Boccaccio, weil er im Florenz des 14. Jahrhunderts durch die Pest ebenfalls einer Seuchensituation ausgesetzt war und in seinem *Decamerone* exemplarisch den Rückzug freundschaftlich verbundener Menschen in die nicht öffentliche Welt inszenierte. Seine Rede von der „Grausamkeit des Himmels" (51) stehe dabei einer „für das Menschenschicksal unsensible[n] Mainstreamtheologie" (53) seiner Zeit entgegen und rehabilitiere Lebensbejahung gegenüber fragwürdigen „Selbstaufopferungsglorifizierungen" (55). Wie auch anderswo wäre an dieser Stelle – bei aller Sympathie für die literarische Form des Essays – der eine oder andere weiterführende Beleg und eine etwas breitere Ausleuchtung des historischen Hintergrundes wünschenswert gewesen.

Für Striet jedoch hat das Maßnehmen an literarischen Texten eher die systematische Funktion, „[e]ine gute, eine menschennahe und die Abgründigkeit des Lebens akzeptierende Theologie" kritisch von bloßen „theologischen Phantasien" (17) abzugrenzen. Nur so könne es nämlich nachhaltig vermieden werden, in eine absurde Bestrafungslogik zurückzufallen und die Existenz sämtlicher innerweltlicher Übel einzig und allein dem Menschen anzulasten. Allerdings erhebt sich dann die Frage nach der Verantwortung Gottes für leidvolle Strukturen seiner Schöpfung mit einer ganz neuen Radikalität, gerade wenn der Religion gegenüber den Naturwissenschaften unter den Bedingungen der Moderne nur noch eine marginale Rolle zukommt. Christlicher Glaube sollte daher als „Trostangebot" (74) ausbuchstabiert werden, um im Anschluss an lyrische Vorbilder den „Spagat zwischen Realismus und vorsichtiger Sehnsucht" (80) auszuhalten, sodass Gott als „Sehnsuchtswort" (97) in den Blick kommen kann.

Einen solchen Versuch pandemiesensibler Gottesrede wagt der Verfasser schließlich im Hauptteil seines Essays, wobei er sich weitgehend in den bekannten Bahnen der Pröpperschule bewegt. Konstruktionspunkt ist ein starkes Konzept formal unbedingter menschlicher Willensfreiheit, auf die Gott niemals determinierend, sondern bestenfalls dialogisch einwirkt: „Selbst Gott kann nicht in einer kausalursächlichen Weise in die menschliche Freiheit eingreifen, soll Freiheit wirklich Freiheit sein. […] Als Gnade können Menschen begreifen, dass Gott sie in ihrer Freiheit frei sein lässt" (91). Folgerichtig hat Gott die Schöpfung vollständig dem kreativen Kulturschaffen des Menschen überantwortet, sodass jedwedes übernatürliche Eingreifen in der Welt von vornherein einen Unbegriff darstellen würde. Kompromisslos entledigt sich der Verfasser so des Problems göttlicher Interventionen, wenn er mit Bezug auf einen vor einer Muttergottesstatue betenden Kardinal feststellt:

„Anachronistisch, einem Weltbild vergangener Zeiten zugehörig ist eine solche Gebetspraxis gleichwohl. Gott greift nicht ein, jedenfalls nicht durch Wunder" (79). Striet sieht diesen strengen Non-Interventionismus sogar als Bedingung für die Möglichkeit wahrer menschlicher Freiheit, die eine Stabilität der natürlichen Ordnung voraussetze, damit der Mensch verlässlich und zielgerichtet handeln könne (107). Interessanterweise wirkt jedoch die Haltung des Verfassers gegenüber dem genauen Status der Naturgesetze stellenweise schwankend: Zunächst erscheinen diese als regulative Verallgemeinerungen im Kontext einer teleologiefreien Natur (92), um wenig später dann doch als determinierende Instanzen des natürlichen Bereichs – selbstverständlich mit Ausnahme der menschlichen Freiheit – aufzutreten (95).

Letztlich muss es innerhalb des hier vorgeschlagenen Paradigmas fraglich bleiben, wie menschliche Freiheit, verstanden im Sinne einer „bewussten Selbststeuerung" (94) und „Selbstbestimmbarkeit der Freiheit durch sich selbst" (102), aus dem ihr eigentlich völlig wesensfremden Evolutionsprozess hervortreten kann. Menschlicher Reflexion über diese Fragestellung aber entspringt der Grenzbegriff einer völlig unbeschränkten Freiheit, deren Allmacht prinzipiell sämtliche Möglichkeiten unterworfen sind (99). Einem so postulierten göttlichen Wesen kann denn auch die Schöpfung einschließlich eines Mitwirkens im Rahmen des evolutiven Prozesses zugeschrieben werden (104). Gleichzeitig wird Gottes Vorsehung als faktisch radikal begrenzt gedacht, um auch nur den Anschein irgendeiner Form von Determination menschlicher Freiheit zu vermeiden (100). Das Motiv für die Initiative zum evolutiven Prozess sieht Striet schließlich im Wunsch Gottes nach einer Selbstmitteilung seines freien Wesens gegeben, weshalb er innerweltlichen Kräften vollen Entfaltungsspielraum einräumt, hohe Risiken eingeht und Überraschungen in Kauf nimmt (114). Nach langem und ergebnisoffenem Warten des Schöpfers können sich so im Laufe der kosmischen Entwicklung freie Geschöpfe herausbilden, die zu einer echten Beziehung mit ihm fähig sind (117).

Höchster Ausdruck der göttlichen Selbstmitteilung ist, wie der Verfasser im Epilog andeutet, das Inkarnationsgeschehen, worunter er die radikale Identifikation Gottes mit dem Menschen Jesus von Nazareth versteht (126). In ihm setzt sich die absolute Freiheit selbst dem biologischen Prozess aus und entwickelt eine letzte Empathie für die Schöpfung, sodass Gott vom Menschen als mitfühlendes Wesen erhofft werden kann. Man wird an dieser Stelle sicherlich fragen können, inwieweit sich Striet hinsichtlich der von ihm selbst aufgeworfenen Frage nach dem Gotteskonzept (10) wirklich so extrem von den seinerseits eingangs heftig attackierten theologischen Äußerungen zur Pandemie unterscheidet. Immerhin scheinen beide Seiten von einem stark personal geprägten Gottesbegriff auszugehen und zudem an der göttlichen Allmacht im Sinn eines völlig freien Schöpfungsaktes festhalten zu wollen. Im Gegenzug könnte es spannend sein, als Kontrastfolie z. B. eine alternative prozesstheologische Deutung der Pandemie zu entwickeln, wobei Gott dann weniger freies Gegenüber zur Schöpfung wäre, sondern als apersonale, mit dem evolutiven Prozess verwobene Kraft in den Blick käme.

Insgesamt gelingt Striet vor allem dort eine anregende theologische Interpretation des Coronageschehens, wo er die Dimension der Hoffnung als genuinen Teil seiner Rede von Gott herausarbeitet. So eröffnet der Gottesbegriff inmitten natürlich verursachten Leids Sinnhorizonte, gerade weil er nicht getrennt von grundmenschlichen Regungen und Freiheitsentscheidungen zu denken ist. Religion dient dabei nicht als wohlfeile spekulative Begründung innerweltlicher Leidstrukturen, sondern hat den Mut, diese in ihrer ganzen Trostlosigkeit anzuerkennen. Gleichzeitig richtet sich der Blick nach vorne auf eine je vollständigere Realisierung menschlicher Freiheit, die aktuell in der Kulturleistung medizinischer Forschung einen erfahrungsbasierten Anknüpfungspunkt hat. Insofern bleibt Striets Projekt coronasensibler Rede von Gott ein äußerst lesenswerter und bewusst provokant vorgetragener Denkansatz, der sich hoffentlich – in Zustimmung wie in kritischer Abgrenzung – stimulierend auf die weitere Diskussion auswirken wird.

Augsburg *Martin Blay*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ 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.

Die gesellschaftlichen Debatten über Religion und Gewalt sind oft von Vorurteilen geprägt, indem vor allem den monotheistischen Religionen und insbesondere dem Islam eine besondere Neigung zur Gewalt nachgesagt wird. Der vorliegende Sammelband, der aus einer Ringvorlesung an der Universität Graz hervorging, korrigiert diese Vorurteile, indem er religionswissenschaftlich, theologisch und sozialwissenschaftlich gute Aufklärungsarbeit leistet. Wie der Religionswissenschaftler und Herausgeber des Bandes Franz Winter in seiner Einleitung und seinem eigenen Beitrag zeigt, orientiert sich das Buch an der These des Religionswissenschaftlers Hans G. Kippenberg, wonach Religionen weder besonders gewaltaffin noch primär nur friedlich seien, sondern die spezifischen Außenbedingungen für mögliche religiöse Gewaltlegitimationen entscheidend sind. Die Aufklärungsarbeit gelingt vor allem auch dadurch, dass über die üblicherweise diskutierten monotheistischen Religionen hinaus an ganz konkreten Beispielen auch Hindu-Traditionen (Johanna Buß über das populäre Hindi-Kino und seiner nationalistischen Interpretation der Tradition), der Buddhismus (Franz Winter über den Giftgasanschlag von Aum Shinrikyo in Tokio und entsprechenden Bezügen zur buddhistischen Tradition), antike Religionen (Wolfgang Spickermann über Gewalt im römischen Polytheismus) und neureligiöse Bewegungen (Eileen Barker über Gewalt ausgeübt durch solche Bewegungen aber auch gegen sie) diskutiert werden. Aufgeklärt werden Leser/innen aber auch im Blick auf die monotheistischen Traditionen. So setzt sich die Alttestamentlerin Irmtraud Fischer mit Aspekten der Gewalt im Alten Testament auseinander und zeigt zuerst, dass die christliche Sicht oft nur die eigene Gewaltgeschichte auf die Hebräische Bibel projiziert. Weiterführend ist ihre Deutung von bestimmten Gewalttexten als Traumaliteratur, also als literarische Verarbeitungen von erlittener Gewalt. Sehr hilfreich ist auch der Beitrag der Religionswissenschaftlerin Ulrike Bechmann über die Frage nach der Gewalt im Namen des Islams. Zu Recht weist sie jene durch Koranverse belegte oberflächliche Kritik am Islam zurück, indem sie die für die Textauslegung unabdingbare Hermeneutik betont. Gegen fundamentalistische Interpretationen zeigt sie mit gegenwärtigen Vertretern einer offenen Koranhermeneutik, wie schwierige Passagen im Koran auszulegen sind. Hilfreich ist auch ihr Hinweis auf islamische Stellungnahmen gegen Gewalt, die im Westen oft nicht bekannt sind. Der Historiker Philippe Buc vergleicht an Beispielen aus einem Zeitraum von zweitausend Jahren religiös legitimierte Gewalt – wie die Kreuzzüge oder die Gewalt der Täufer in Münster – mit säkularen Formen von Gewalt, wie beispielsweise der Französischen Revolution, und unterläuft dadurch ein einseitiges Anprangern von religiöser Gewalt. Ähnlich wie Kippenberg stellt auch Buc die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen von Gewalt. Zwei abschließende Kapitel bearbeiten parareligiöse Themen. Die Religionswissenschaftlerin Theresia Heimerl beschreibt am Beispiel von Mechthild von Magdeburg und Heinrich Seuse geschlechtsspezifische Gewalterfahrungen in der mittelalterlichen Mystik. Der Theologe Christian Wessely setzt sich mit apokalyptischen Gewaltexzessen in den vier Filmen *THX 1138* (US 1971), *Blade Runner* (US 1982), *The Book of Eli* (US 2010) und *Melancholia* (DK 2011) auseinander. Systematisch am spannendsten ist der einleitende Beitrag des Politikwissenschaftlers Andreas Hasenclever, der mittels empirischer Daten der These entgegentritt, dass es einen engen Zusammenhang von Gewalt und Religion gebe. Bemerkenswert finde ich auch seine These, dass „in vielen Konflikten die Gewalt nicht der Religion, sondern die Religion der Gewalt folgt" (18). Mutig hätte diese These eigentlich zu einer Umkehrung des Titels dieses Sammelbandes führen müssen, denn „Religionen und Gewalt" bleibt noch zu sehr dem herrschenden Vorurteil verhaftet. Spannend ist aber auch, dass ausgerechnet der Politologe sich eingehend mit dem Religionsbe-

griff beschäftigt und im Blick auf die Religionen der Achsenzeit die Behauptung wagt, dass diese „strukturell gewaltunfähig" (28) seien. Diese These lädt zu weiteren Forschungsarbeiten ein. Hilfreich könnte sich hier auch René Girards systematische Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Heiligen erweisen. Winter wischt diesen anthropologischen Ansatz leider zu schnell vom Tisch, wenn er diesem fälschlich unterstellt, Religionen seien „intrinsisch gewalterzeugend".

Innsbruck *Wolfgang Palaver*

BIBELWISSENSCHAFT

◆ 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.

In erstaunlich kurzer Zeit haben die beiden hervorragenden Kennerinnen der Exegese und Theologie der Kirchenväter den zweiten Band der Psalmenauslegung aus den Schriften der Kirchenväter vorgelegt. Wie im ersten Band (vgl. dazu ThPQ 166 [2018], 217 f.) führen grundlegende theologische Gedanken zum Gottes- und Menschenbild sowie praktische Hinweise den/die Leser/in in die nachfolgende Einzelauslegung ein, welche sich die beiden Autorinnen ebenmäßig aufteilten.

Die Einzelauslegung folgt dem bewährten Muster im ersten Band: Die Übersetzung des Septuaginta-Textes des ganzen Psalms steht am Anfang. Da sie sich bisweilen – zum besseren Verständnis der Auslegung – an der bei den Vätern bezeugten Textform orientiert, weicht sie manchmal von jener in „Septuaginta Deutsch" ab. Allfällige Unterschiede zum masoretischen Text werden nicht vermerkt, denn sie spielen keine Rolle.

Anschließend folgt eine kurze Charakterisierung des Psalms, wobei u. a. die Frage gestellt wird, wen die Väter als Sprecher sehen und für welchen Anlass er gedient hat. Da viele der Psalmen mit ihren Klagen David zugeschrieben werden, wird er oft genannt, bei den antiochenischen Vätern ergänzt mit einer Einordnung in seine Lebensgeschichte. Ansonsten wird der Psalm selbstverständlich auf Christus bezogen, auf seine Menschwerdung und sein Leiden, bisweilen auf Jeremia oder Ijob und dazu immer wieder auf den einzelnen Beter und Büßer. Dabei sehen die Väter die körperliche und seelische Not bzw. den Status als Sünder angesprochen, in dem sich die Beter befinden. Nicht zuletzt ist es auch die Kirche in ihrer Situation der Verfolgung, welche die Väter in den Klagen abgebildet finden.

Die Erklärung der einzelnen Verse setzt jeweils bei den tragenden Begriffen ein, deren Bedeutungsrahmen entfaltet und mit Verweis auf andere Stellen in der Bibel erläutert wird. Da viele Begriffe sowohl positiv wie auch negativ verstanden werden können, ergibt sich so ein breites Feld an Deutungen, das allegorisch ausgeleuchtet wird. Allerdings ist das Feld durch das formelhafte Vokabular auch begrenzt, daher kommt es oft zu Wiederholungen, nicht zuletzt bei den Bibelstellen, die herangezogen werden können. Durch die christliche Leseweise erscheint der atl. Hintergrund als überholt und es kommt gelegentlich zu antijüdischen Aussagen bis dahin, dass die Feinde mit den Juden identifiziert werden, die Jesus ablehnten. Allerdings hofft man im Anschluss an Röm 11 auf ihre endzeitliche Bekehrung. Eigenartig ist, dass die Väter die Parallelismen der hebräischen Poesie meist übergehen, für den zweiten Halbvers eine neue Deutung vorschlagen und insgesamt jeden Vers für sich interpretieren.

Meist kann ein moderner Mensch den Gedankengängen gut folgen, insbesondere wenn es sich um allgemeine Aussagen über den Menschen, seine Befindlichkeit und seine Lebenswelt handelt. Es gibt freilich auch Deutungen, die nicht mehr in unsere Welt passen, z. B. wenn nach dem alten Weltbild sehr oft von Teufel und Dämonen geredet wird, die als die primären Widersacher den Menschen plagen und zu verderben suchen. Biblisch ist das allerdings nicht abwegig.

Erstaunlich ist, dass bei Vertrauens- und Rettungsaussagen kein naiver Optimismus gepredigt, sondern festgehalten wird, dass die gegenwärtige Erfahrung dem oft widerspricht, aber der Beter dennoch die Gewissheit der endgültigen Erlösung nicht aus den Augen verlieren soll. Ebenso erstaunlich ist, dass die häufigen Aussagen über die Frevler, welche Gott bestrafen wird, nicht als endgültige Vernichtung, sondern als eine erzieherische Maßnahme Gottes gedeutet wird, die letztlich zur Umkehr führen soll. Soweit einige Andeutungen zum Inhalt.

Insgesamt begegnet der/die Leser/in in diesen Auslegungen dem reichen Schatz alle-

gorischer Leseweise der Psalmen, der dazu einlädt, die von den Vätern im heilsgeschichtlichen Kontext gedeuteten Psalmen unter verschiedensten Blickwinkeln zu sehen, zu meditieren und sich selbst darin zu finden.

Linz *Franz Hubmann*

ETHIK

◆ Breitsameter, Christof / Goertz, Stephan: Vom Vorrang der Liebe. Zeitenwende für die katholische Sexualmoral. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. (175) Geb. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-451-38954-2.

Der Untertitel lässt aufhorchen – von einer Zeitenwende ist dort die Rede und das gleich in einem Themenfeld, in dem sich inhaltlich schon lange nichts mehr zu bewegen schien: in der katholischen Sexualmoral. Doch schon ist Vorsicht geboten: Der Untertitel weiß nicht von einer schon erfolgten Zeitenwende in der Sexualmoral zu berichten, sondern deutet den im Haupttitel angesprochenen Paradigmenwechsel (Vorrang der Liebe) für die katholische Sexualmoral.

Die Problemstellung der gegenwärtigen katholischen Sexualmoral verdeutlichen die Verfasser des Buches gleich zu Beginn an einem eindrücklichen Beispiel: „Am Rande einer Fachkonsultation zur katholischen Sexualmoral in Berlin 2019 bemerkte ein junger Teilnehmer: ‚Ich habe meine Frau nicht geheiratet, um mit ihr Kinder zu bekommen, ich habe sie geheiratet, weil ich sie liebe.' Plausibler und schneller kann man eine gängige kirchliche Argumentationslogik kaum zu Fall bringen." (9) Damit ist der Aufschlag gemacht für ein spannendes Nachdenken und Argumentieren für eine andere Argumentationslogik in der katholischen Moraltheologie. Die Autoren, die sich dieses Vorhabens annehmen, sind die beiden Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Moraltheologie. Christof Breitsameter und Stephan Goertz sprechen damit als anerkannte Fachexperten hinein in ihren Kollegenkreis der Moraltheologie, aber auch zu allen, die sich für neue Erkundungen und Argumentationen in der Sexualmoral interessieren. Die Verfasser verantworten das Buch gemeinsam; die einzelnen Kapitel sind aber klar einem der beiden Autoren als Haupturheber zuschreibbar, wie die Einleitung offenlegt.

Die Argumentation des Buches erfolgt in einem klaren und eindrucksvollen Dreischritt. Ein erster Teil nimmt unter dem Titel „Konturen der traditionellen Sexualmoral" eher die Historie und die Genese der sexualethischen Normen in den Blick. Hier kommen die Themenfelder Nachkommenschaft, Reinheit, Bewertung der sexuellen Lust sowie Naturgemäßheit in den Blick. Die Darstellungen des zweiten Teils zielen auf die aus den traditionellen Konturen resultierenden Normen bzgl. sexueller Akte vor und außerhalb der Ehe, Empfängnisverhütung sowie Homosexualität. Der dritte Teil kann schließlich neue Fundierungen aufzeigen, indem auf den Aspekt menschenwürdiger Sexualität eingegangen wird und auch die Frage „Wozu verpflichtet die Liebe?" diskutiert wird.

In diesem Durchgang kann die Liebe als der Bereich wechselseitiger Anerkennung als Zweck an sich herausgearbeitet werden. Spannende Perspektiven werden aufgezeigt und in einer Bilanz am Ende des Buchs wird ganz gemäß des am Beginn des Buches erwähnten Ausspruchs des jungen Kongressteilnehmers der Vorrang der Liebe in der Sexualmoral stark argumentativ untermauert. Und für diese Liebe sind dann „Strukturen der Achtung zu schaffen, mit der Liebende ihre Liebe beschützen. Die Liebe selbst lässt sich nicht normieren." (146)

Die Stärken dieses kompakten Bandes liegen zum einen in der gründlichen und nachvollziehbaren Auseinandersetzung mit vielen „klassischen" Argumentationslinien des Themenfeldes, aber auch darin, nicht in der historischen Darstellung stehenzubleiben, sondern argumentativ innovative Wege zu beschreiten. Die Autoren machen sich verdient um eine klare theologisch-ethische Argumentation – leider zuweilen in einer unnötig komplexen Sprache. Bedauerlich ist auch, dass alle Verweise und Belege nicht in Fußnoten angegeben, sondern erst am Ende des Buches zusammengestellt sind, was ein häufiges Hin- und Herblättern erforderlich macht, wenn man den Rahmen und den Grund nachvollziehen möchte, in bzw. auf dem die Darstellungen erfolgen.

Mit diesem empfehlenswerten Buch sind somit Grundlinien für ein spannendes und lohnenswertes weiteres Nachdenken gezeichnet. Denken Sie also selbst weiter – es ist schließlich Ethik, und da ist die sittliche Kompetenz jeder und jedes Einzelnen gefragt!

Würzburg *Stefan Meyer-Ahlen*

KIRCHENGESCHICHTE

◆ Ernesti, Jörg: Deutsche Spuren in Rom. Spaziergänge durch die Ewige Stadt. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. (224) Geb. Euro 30,00 (D) / Euro 30,90 (A) / CHF 41,50. ISBN 978-3-451-38799-9.

Um es gleich vorweg zu sagen: Vor der Lektüre dieses Bildbandes sei gewarnt, denn sie zieht unweigerlich weitere Ausgaben nach sich, nämlich die Kosten einer Romreise, um die beschriebenen Kostbarkeiten in eigenen Augenschein nehmen zu können. Spaß beiseite, worum geht es? Der fachlich bestens ausgewiesene Verfasser legt einen faszinierenden Romführer vor, wie es ihn mit diesem Focus auf die „deutschen Spuren" – im weitesten Sinn des Wortes genommen – noch nicht gab. Das Stichwort gibt bereits Michael Koch, der deutsche Botschafter beim Heiligen Stuhl, wenn in seinem Geleitwort vom „Lebenselixier eines freien kulturellen Gebens und Nehmens" die Rede ist. (11) In der Tat: Die Jahrtausende alten Verflechtungen von Nord und Süd, exemplarisch dargestellt am Focus der Ewigen Stadt, sind verblüffend und beeindruckend. Den vielfältigen Spaziergängen zu folgen und dem wunderbaren, historisch exzellent belesenen Erzähler zu folgen, entsprechen fast dem Miniformat einer obligatorischen „Grand Tour", einer Bildungsreise junger Adeliger im 18. und 19. Jahrhundert. Dazu der Verfasser: „Für Romreisende früherer Jahrhunderte war der Aufenthalt […] ein prägendes Erlebnis, wenn nicht sogar ein Einschnitt in der Biografie. […] Die Ewige Stadt war für viele Reisende ein Höhepunkt." (107) Bevor ich das Buch zur Hand nahm, fragte ich mich spontan, welchem Raum wohl Goethe gegeben werde. Ich wurde nicht enttäuscht: Sein Bild findet sich sogar auf dem Cover. Es hätte ihm gefallen, denn er findet sich eingerahmt von einer wunderbaren Parkszene der Villa Borghese. Sachkundig werden Leserinnen und Leser informiert, auch Goethes amouröse Abenteuer werden nicht unterschlagen. Dafür hat er aber in seinen „Römischen Elegien" schon selbst gesorgt! Es ist reizvoll, parallel zur Lektüre das Personenregister (217–222) zur Hand zu nehmen. Es liest sich wie ein „Who's who" der deutschen Bildungsgeschichte: von Dürer bis Wilhelm von Humboldt, von Winckelmann bis Thomas Mann! Wer tatsächlich der Versuchung anheimfällt, sich selbst vor Ort umzusehen, wird dankbar den Anhang mit den praktischen Hinweisen (202–210) zu schätzen wissen. Mit welchem unbefangenen historischen Blick der Verfasser zu Werke geht, wird am Zitat eines Papstes deutlich, über den er eine umfangreiche Monografie vorgelegt hat. Von Papst Leo XIII. stammt das souveräne Wort: „Gott hat unsere Lügen nicht nötig". (171) Welche Wirrnisse wären der Kirche, und nicht nur ihr, erspart geblieben, wenn diese Devise zur Norm geworden wäre. Wer sich in die Thematik vertieft, wird noch viele weitere künstlerische, architektonische, literarische und musikalische Bezüge entdecken, die den Rahmen dieser Publikation sprengen würden, z. B. Wim Wenders Film über Papst Franziskus, oder Dürrenmatts Schauspiel „Romulus", das paradigmatisch die Themen Sieg und Niederlage, Vergangenheit und Zukunft in Rom ansiedelt. Schade auch, dass Anita Ekberg, deren sinnliche Badeszene in der Fontana di Trevi, glänzend ins Bild gesetzt von Federico Fellini in „La dolce vita", nicht in Hamburg, sondern in Malmö geboren ist. Sie hätte großartig in dieses Buch gepasst als Verkörperung der Sehnsucht des Nordens nach den heißen römischen Nächten. Fazit: ein glänzend aufgemachtes und gut geschriebenes Buch, das sich auch als Geschenk eignet, mit dem man – um die altertümliche Redewendung zu gebrauchen – Ehre einlegen kann.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

LITERATUR

◆ Sparr, Thomas: Todesfuge. Biographie eines Gedichts. Mit zahlreichen Abbildungen und Faksimiles. Deutsche Verlagsanstalt, München ^{2}2020. (334) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-421-04787-8.

Der Literaturwissenschaftler Wolfgang Emmerich hat die „Todesfuge" ein „Jahrhundertgedicht" genannt, weil in ihm grundlegende Erfahrungen des vergangenen Jahrhunderts in sprachlich unvergleichlicher Prägnanz ausgedrückt werden. (9) Ursprünglich auf Deutsch geschrieben, erschien das Gedicht von Paul Antschel, der sich später „Celan" nannte, zuerst 1947 in Bukarest auf Rumänisch unter dem Titel „Todestango"– Bezug nehmend auf ein makabres Ritual aus Konzentrationslagern, wo Erschießungen durch ein Todesorchester begleitet wurden –, dann 1950 unter dem Titel „Fugue

de la Mort“ auf Französisch, bis es im Jahr 1952 bei der Deutschen Verlags-Anstalt in Stuttgart publiziert wurde. Vorgetragen wurde es erstmals bei einer Tagung der Gruppe 47 im Mai 1952 in Niendorf. Geschult durch zeitgenössische Schauspieler seiner galizischen Heimat trug Celan sehr pathetisch vor. Der Vortrag war nach dem Urteil des einladenden Hans Werner Richter ein „Reinfall“. Zudem passierte ein unentschuldbarer Fauxpas, als Richter bemerkte, der Vortragsstil erinnere ihn im Tonfall an Goebbels. Celan war so verletzt, dass er die „Todesfuge“ nie wieder öffentlich vorgetragen oder in Anthologien veröffentlicht hat. Tatsächlich aber begann mit diesem Auftritt vor der Gruppe 47 Celans Berühmtheit. Der Verfasser legt eine sorgfältig recherchierte Entstehungsgeschichte des Gedichts – er nennt sie eine „Biographie“ – vor. Sie beginnt mit der Schilderung der „Landschaft, aus der ich zu Ihnen komme“ (15) und endet mit einem Rückblick auf das Jahrhundert Paul Celans mit den Stichworten „Die Todesfuge als Krankheit“ (282) und „Jüdische Einsamkeit“ (285). Die psychiatrisch geschulte Zeitgenossin Ilana Shmueli sagt über Celan und seine Dichtung anlässlich eines Besuches in Jerusalem: „Ich begriff es als das Kranken an der Wirklichkeit. Es war ein kompromissloses Suchen nach Wahrheit, ein luzides Neinsagen, ein Aufbegehren gegen all das, was ihm widerfahren war.“ (283) In Czernowitz war ein Klassenkamerad von Paul Celan Immanuel Weissglas. Auch er schrieb Gedichte. Seine Metaphern berühren sich auffällig mit denen von Celan. Ein Plagiatsvorwurf ist unangebracht, insofern Weissglas ein Gedicht mit dem Titel „Er“, das eine große Nähe zur Todesfuge aufweist, erst 1970 veröffentlicht hat. Eine große Nähe bestand auch zu der ebenfalls in Czernowitz geborenen Schriftstellerin Rose Ausländer, die voller Noblesse von Celan sagt: „Dass Paul die Metapher ‚schwarze Milch‘, die ich in meinem 1925 geschriebenen, jedoch erst 1939 veröffentlichten Gedicht ‚Ins Leben‘ geschaffen habe, für die ‚Todesfuge‘ gebraucht hat, erscheint mir nur selbstverständlich, denn der Dichter darf alles als Material für die eigene Dichtung verwenden. Es gereicht mir zur Ehre, dass ein großer Dichter in meinem bescheidenen Werk eine Anregung gefunden hat.“ (67) Auch von Kittner stammt ein ähnliches Gedicht „Requiem 1944“. Vieles an der Bilderwelt stimmt mit Celans „Todesfuge“ überein: der allgegenwärtige Tod, der Schnee, der die Landschaft bedeckt, die semantischen Verkehrungen, die Milch schwarz werden lässt, die Klagen der Überlebenden über die Toten und die unzähligen Gräber. Manche Übereinstimmung in den Bilderwelten entdeckt Celan selbst, als er etwa Trakls Gedicht „Psalm“ liest und es dort heißt: „In seinem Grab spielt der weiße Magier mit seinen Schlangen“. Celan notiert sich: „Seltsam! Vgl. Todesfuge“ (99). Einer der ersten, die die Bedeutung von Celans Gedicht erkannte, war Hans Egon Holthusen, der 1954 bei einer Vorstellung junger Lyriker den Beginn der Todesfuge in folgender Weise interpretiert: „Trinken ist Sterben als äußerste Selbstverwirklichung, Opfertod, Aufsteigen zu einem ‚Grab in der Luft‘. Mit ganz wenigen einfachen Paradoxien hat Celan ein alle menschliche Fassung sprengendes, alle Grenzen der künstlerischen Einbildungskraft überschreitendes Thema bewältigen können.“ (142) Es ist faszinierend: Wenn man der Spur der Entstehung und der Rezeption der „Todesfuge“ folgt, entsteht ein Netzwerk von Namen, die alle für die Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit des 20. Jahrhunderts stehen: Ingeborg Bachmann, Theodor W. Adorno, Wolfgang Borchert, Hans Magnus Enzensberger, Alfred Margul-Sperber, Nelly Sachs, sogar Martin Heidegger. Ein Gedicht erschließt so die Wirklichkeit und stiftet Erinnerung.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ 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.

Die Bedeutung der liturgischen Bildung wurde von den Konzilsvätern in der Liturgiekonstitution Sacrosanctum concilium an mehreren Stellen hervorgehoben. Diese Forderung, die eng mit der Ermöglichung einer bewussten Mitfeier des Gottesdienstes zusammenhängt, ist nicht neu. So begegnet dieser Appell, seit es die christliche Liturgie selbst gibt. Einen Ausschnitt dieser 2000-jährigen Geschichte behandelt die Studie von Florian Kluger, die auf seiner 2018 angenommenen Habilitationsschrift basiert.

Braucht es einen Kirchen-Knigge?

Guido Fuchs
KLEINE GESCHICHTE DES SCHLECHTEN BENEHMENS IN DER KIRCHE

184 S., 21 Abb, kart.
ISBN 978-3-7917-3246-6
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60
auch als eBook

Was ist angemessenes Verhalten in einem Gotteshaus? Durch die Jahrhunderte hindurch wird schlechtes Benehmen in der Kirche beklagt. Doch was sind die Hintergründe solchen Benehmens: Unwissenheit oder religiöses Desinteresse? Auflehnung gegen die (kirchliche) Obrigkeit oder einfach nur menschliche Schwäche? Wer klärt über angemessenes Benehmen auf? Und: Trägt die Liturgie womöglich selbst dazu bei, dass Menschen sich nicht immer der Feier gemäß verhalten? Ein informativer Streifzug durch eine 2000-jährige Geschichte schlechten Benehmens in der Kirche.

»Guido Fuchs legt eine launige Geschichte der Flegeleien und Fettnäpfchen in Gotteshäusern vor.« DIE TAGESPOST

VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

Darin zeichnet der Verfasser die Entwicklung liturgischer Bildung, die mit jener der religiösen Bildung allgemein verbunden ist, am Beispiel von drei Vertretern der Neuzeit nach. Seine Arbeit ziele darauf ab, „historische Zeugnisse liturgischer Bildung auf ihre Inhalte und auch methodischen Ansätze hin zu analysieren, um einen vertieften Einblick in theologie- und liturgiegeschichtliche Zusammenhänge zu bekommen“ (32). Dabei erweist sich Liturgie und liturgische Bildung von einem Vorverständnis geprägt, das geschichtlichem Wandel unterworfen ist. Für die Untersuchung wurden Liturgieerklärungen zur Taufe, Firmung und Eucharistie aus drei Epochen zwischen dem Konzil von Trient und dem Zweiten Vatikanum gewählt.

Nach einer Hinführung zum Thema (1–35) mit einem kurzen historischen Überblick über liturgische Bildung von den Anfängen des Christentums bis herauf in die Gegenwart ist die Arbeit in drei Hauptkapitel gegliedert, die den gleichen Aufbau aufweisen: Einer Vorstellung von Person, zeitgeschichtlichem Kontext und Werk schließt sich der inhaltliche Kommentar an, der schließlich in eine Bündelung der Erkenntnisse mündet. Umrahmt wird der inhaltliche Teil, den ein ausführlicher Fußnotenapparat begleitet, von einem mit rund 80 Seiten recht umfangreichen Literaturverzeichnis am Beginn und einem knappen Sachregister mit rund 120 Stichwörtern zum Schluss.

Das erste Hauptkapitel ist P. Nikolaus Cusanus (1574–1636) als Vertreter des Zeitalters der Konfessionalisierung gewidmet. Der Trierer Jesuit ist nicht mit seinem Namensvetter, dem berühmten Kardinal, zu verwechseln. Auf die ausführliche Einführung in die Epoche, bei der die deutschsprachige Liturgiewissenschaft rezipiert wird, folgt das Portrait des Protagonisten und seiner „Christlichen Zuchtschul“. Cusanus denkt liturgische Bildung von einer „alltagspraktischen Bedeutung“ (155) her und geht der Frage nach, wie aus dem in der Liturgie der Kirche ausgeführten Ritus „individueller Nutzen für die Gläubigen gezogen werden konnte“ (154 f.). Das hier vorgestellte katechetische Hausbuch zur Regelung religiöser Alltagsfragen bietet gleichzeitig interessante Einblicke z. B. in die Praxis der Nottaufe und Bestattung früh verstorbener Kinder in der Zeit nach dem Konzil von Trient.

Nicht nur für LeserInnen der ThPQ dürfte das zweite Beispiel liturgischer Bildung von besonderem Interesse sein. Mit Bischof Joseph Anton Gall (1748–1807) wurde ein moderater Vertreter der katholischen Aufklärung aus der Zeit des österreichischen Josephinismus ausgewählt. Der aus der Nähe von Stuttgart stammende Gall fand früh Begeisterung für Katechetik. Nach einer „Lustreise“, die ihn als 25-Jährigen nach Wien geführt hat, ist er in Österreich geblieben. Inspiriert vom Schulreformer Johann Ignaz Felbiger machte Gall unter Maria Theresia und ihrem Sohn Joseph II. Karriere. 1788 wurde mit ihm ein „profilierter josephinischer Berater“ (177) als Bischof der damals jungen Diözese Linz ernannt. Nach einem Einblick in die Geschichte der Kirche Österreichs, für die vor allem auf Arbeiten von Hans Hollerweger aufgebaut werden konnte, folgt die Auseinandersetzung mit seinem Hauptwerk, die eine „katechetisch orientierte Liturgieerklärung“ (187) mit ethischem Anspruch darstellt. Galls Erklärungen und Übersetzungen verschiedener liturgischer Feiern bieten ein „anschauliches Bild der idealtypischen gottesdienstlichen Praxis der Aufklärungszeit“ (267) in der Diözese Linz. Liturgie wird von ihm als „pädagogisches Instrument“ (269) zur Vervollkommnung des christlichen Lebens verstanden, liturgische Bildung soll der geistlichen Erbauung wie dem Wissenszuwachs gleichermaßen dienen. Dabei lassen sich in seinen Werken „einige charakteristische Tendenzen für das Verständnis von Liturgie“ (161) ausmachen, die nichts an Bedeutung verloren haben, wie der Wunsch nach einer einfachen Liturgie mit gemeinschaftlichem Charakter, die Verständnis ermöglicht und Erbauung bietet.

Mit Pastor Konrad Jakobs (1874–1931) als drittem Vertreter begegnet ein katholischer Priester des Erzbistums Köln aus der Umbruchszeit des beginnenden 20. Jahrhunderts, der ein gefragter Redner und Autor zunächst zu Themen wie einer christlichen Antwort auf die brennenden sozialen Fragen seiner Zeit und später auch zu liturgischer Bildung war. Die Hauptmotivation seines Wirkens wird vom Verfasser darin gesehen, ein „tieferes Verständnis und innigere Anteilnahme“ (292) der Messfeier zu ermöglichen, um in weiterer Folge zur „Vertiefung des christlichen Lebens“ (294) zu verhelfen. Für die Untersuchung wird nicht ein einheitliches Werk von Jakobs als Referenz herangezogen, sondern eine Vielzahl von Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln zu liturgischen Themen, die breite Bevölkerungskreise erreichten und später erneut gesammelt erschienen.

Jakobs betrieb seine „Seelsorge vom Altar aus“ (301), seine liturgische Bildung geht nicht primär von der Liturgie, sondern vielmehr vom Alltag der Menschen aus, er geht weniger auf ihre äußere Gestalt als auf den Feiergehalt ein. Dass er mit Vertretern der Liturgischen Bewegung im Austausch stand, zeigt sich vielfach: So bildet die Leib Christi-Metapher seinen „pastoralen und theologischen Leitgedanken“ (299); persönliche Heiligung ist bei ihm mit der kirchlichen Gemeinschaft verbunden und Liturgie wird zuerst als gemeinschaftlicher Akt zur Auferbauung der Gemeinde verstanden.

Das Buch schließt mit einem kurz ausgefallenen Resümee (357–368), das die untersuchten Liturgieerklärungen noch einmal zusammenfasst. Die drei Beispiele für liturgische Bildung, die nicht einer einheitlichen Gattung angehören, werden keinem expliziten Vergleich unterzogen; dafür wird die Wandlung der Liturgie im Spiegel der besprochenen Erklärungen illustriert. Kluger möchte seine Studie als möglichen Anstoß für weitere Detailstudien verstanden wissen, die schließlich – zusammen mit den hier eingebrachten Ergebnissen – einer noch ausständigen historischen Gesamtdarstellung liturgischer Bildung dienlich sein sollen. Auf weitere liturgiehistorische Forschungsarbeiten, die wie die vorliegende einen „Beitrag für ein besseres Verständnis des Phänomens Gottesdienst in unserer Zeit“ (365) liefern, bleibt daher zu hoffen.

Wien *Daniel Seper*

MORALTHEOLOGIE

◆ 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.

Wer sich als Studierende*r durch die *Begründung sittlicher Urteile* Bruno Schüllers (1. Aufl. Düsseldorf 1973) hat durcharbeiten müssen, konnte nicht nur verschiedene Typen ethischer Argumentation kennen und analysieren lernen, sondern ist mit einem sprachanalytischen Denken vertraut gemacht worden, das bis heute gewinnbringend in der Moraltheologie eingesetzt werden kann – und sollte. Der vorliegende Beitrag von Werner Wolbert in der Reihe *Studien der Moraltheologie N.F.* darf sicherlich als eine solche gewinnbringende Adaption jener Methodik bezeichnet werden. Ein zentrales Anliegen dieses Bandes scheint es m. E. zu sein, die jüngsten moraltheologisch relevanten Äußerungen des gegenwärtigen Papstes (im Band irritierenderweise mit „P. Franziskus“ abgekürzt) zu Themen wie dem Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen und mit Homosexuellen genauer – das bedeutet: systematisch-analytisch – unter die Lupe zu nehmen. Verbirgt sich hinter der Berufung auf die *Barmherzigkeit* nicht letztlich ein unreflektierter Subjektivismus (= Blick auf die gute/schlechte Gesinnung), der einer argumentativen Überprüfung (= Blick auf die richtige/falsche Tat) kaum standhalten würde können? Wäre es von daher nicht wünschenswerter, die in Frage stehenden Positionen auf ihre logische Stringenz hin zu überprüfen und so von einer Basis der Gerechtigkeit aus sicherer und besser begründet zu argumentieren (8)?

Inhaltlicher Aufriss: Das anhand von aktuellen Problemlagen der Moraltheologie auszulotende Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wird in den folgenden Kapiteln fokussiert, wobei sich die ersten sechs biblisch orientieren und hier vor allem in Belangen der Sexualmoral nach einem „gerechten“ – also unvoreingenommen, den eigentlichen biblischen Aussagen adäquaten Verständnis fragen: Wie steht es um die Verurteilung homosexueller Handlungen als „Sodomie“ unter Berufung auf Gen 19 (Kap. 2), was ist vom Rekurs auf Paulus zu halten, wenn man den homosexuellen Verkehr als „widernatürlich“ brandmarkt (Kap. 3), der Ehe hingegen eine naturgemäße Prokreativität zuspricht, die sich auf die Weisheit des Schöpfers zurückführen lasse (Kap. 4)? Die nächsten beiden Kap. (5 und 6) nehmen die „barmherzige“ normative Einschätzung der Ehe durch Paulus in den Blick, zum einen unter dem Aspekt des Zugeständnisses an menschliche Schwachheit, zum anderen als unter den Prämissen des *privilegium paulinum* grundsätzlich auflösbare (Natur-)Verbindung. Bei dieser Gelegenheit wird das Gerechtigkeitsprinzip der Epikie vom Barmherzigkeitsprinzip der Ökonomie unterschieden und für den Umgang mit wiederverheiratet Geschiedenen fruchtbar gemacht.

Das 7. Kapitel bildet vielleicht so etwas wie eine argumentative Zentralachse des gesamten

Bandes, indem zunächst die o. a. begriffliche Differenzierung von „Barmherzigkeit" vorgenommen, tugendethisch eingeordnet und schließlich auf die eben genannte Geschiedenen-Problematik angewandt wird. Dabei plädiert der Verfasser im Sinne der Gerechtigkeit für ein Überdenken des deontologischen Verständnisses der Unauflöslichkeit der Ehe (92). Dies könnte gegebenenfalls durch eine teleologische Uminterpretation im Sinne einer „Gradualität des Gesetzes" (AL) erreicht werden (Kap. 8).

Zur bleibenden Aufgabe einer weiteren Klärung des Verhältnisses von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, welche immer auch ihre exakte begriffliche Bestimmung und normative bzw. tugendethische Einordnung umfasst, gehört sicherlich auch das Hinterfragen einer unkritischen Berufung auf die (schwache/milde oder starke/vergebende) Barmherzigkeit in Bezug auf erlittenes Unrecht (z. B. sexueller Missbrauch / Verbrechen des „Dritten Reiches"). Schnell gerät man hier in eine Art Barmherzigkeitsfalle (Kap. 9). Das kurze Schlusskapitel 10 fasst nochmals die Gedankenlinien zusammen.

Fazit: Sicherlich merkt man diesem Werk trotz aller Bemühungen um Stringenz und argumentativer Klarheit die schüllersche Lust am assoziativen Denken und einen gewissen essayistischen Stil an, der es dadurch aber umso lesbarer macht, wenn auch zuweilen manche Argumentationsgänge sich allein dem Fachpublikum erschießen. Beeindruckend erscheinen mir nicht nur die vielen sprachanalytischen Beobachtungen und Differenzierungen, sondern auch eine profunde Literaturkenntnis des Verfassers, der aufgrund seiner langjährigen Lehr- und Forschungserfahrung mit den Quellen der Moraltheologie (auch denen philosophischer und biblischer Natur) und gleichzeitig neueren Forschungsdiskussionen (Gradualität) bestens vertraut ist. Aus diesem Fundus vermag er moraltheologische Modelle und Erwägungen herauszuarbeiten, die zur Klärung zahlreicher aktueller Fragen (s. o.) einen wichtigen, gut begründeten und unaufgeregten Beitrag leisten.

Münster *Rudolf B. Hein*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

◆ Kraml, Martina: Anderes ist möglich. Eine theologiedidaktische 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.

Die Habilitationsschrift von Martina Kraml rückt mit der Kontingenz ein epistemisches Muster in den Vordergrund, das die Theologie in den letzten Jahren zunehmend beschäftigt und so etwas wie ein neues hermeneutisches Paradigma der theologischen Rede werden könnte: Kontingenz nicht mehr als Bedrohung des Gottdenkens, sondern als Voraussetzung oder als Kontext von Theologie. Kraml untersucht dieses erkenntnisleitende Muster konkret in praktisch-theologisch, qualitativ-empirischen Forschungsprozessen von Promovierenden und betritt sowohl mit dem Forschungsgegenstand als auch mit dem thematischen Fokus der Kontingenz theologiedidaktisches Neuland.

Für die Datenerhebung befragt Kraml insgesamt neun Promovierende über vier Jahre mit der Methode des Problemorientierten Interviews. In der Auswertungsmethodik arbeitet sie in den Schritten der Grounded Theory, die Kommunikative Theologie benutzt sie als methodologischen Rahmen. Nach den notwendigen Grundlegungen nimmt die Arbeit mit der Vorstellung des Grundmodells (127) Fahrt auf: Im Zentrum steht die Kernkategorie „Dissertation gestalten im Raum der Möglichkeiten". Die Gestaltungsaufgabe wird – passend zur Kommunikativen Theologie und zur grundlegenden TZI – durch vier Positionierungen zum Selbst, zum Wir, zum Kontext und zum Forschungsgegenstand gebildet. In diesen Positionierungen zeigen sich vier Unterkategorien: *Einflussgrößen*, die auf die Promotionsvorhaben der Befragten wirken und *Spannungen* auslösen. Die Spannungen müssen von den Promovierenden bearbeitet werden und lösen *Bewegungen* im Raum aus, was *Konsequenzen* in der Bearbeitung hat. In der ersten Ergebnisphase (132–176) stellt sie entlang von vier Fällen vor, wie sich die Promotionsprozesse in dem Modell abbilden lassen. In der zweiten Ergebnisphase arbeitet sie dann umgekehrt systematisch und strukturorientiert die vier Unterkategorien fallübergreifend und oft in binären Kodierungen weiter aus. Auch wenn hier die Daten etwas hinter den Strukturen verschwinden, kommt Kraml zu relevanten datengeleiten Thesen, die das Promovieren deutlich in seiner grenzgängerischen Bewegung im Umgang mit der Kontingenz des

Forschungsgegenstands zeigen. Auf der Reflexionsebene erschließt sie den emotionalen, biographischen und kognitiven Raum, den die Promovierenden in ihren Projekten durchschreiten (318–321). „Dissertieren bedeutet nicht in erster Linie, ein Ergebnis zu erzielen oder ein Produkt anzufertigen. Vielmehr ist der vielschichtige und mehrdimensionale Prozess mit seinen Dynamiken, dualistischen, universalistischen u. a. Mechanismen, Eigengesetzlichkeiten und Widersprüchlichkeiten relevant" (321 f.). Dabei zeigen sich in den Prozessen verschiedene Formen, mit der auftretenden Kontingenz umzugehen. Gerade in späteren Phasen ist die Kontingenzbewältigung wichtiger als die -eröffnung (281), durchgängig ist aber die Sensibilität für andere Möglichkeit im Raum, die nicht gewählt, vergessen oder als Irrtum verdrängt wird (323).

Diese Ergebnisse bindet Kraml anschließend aufwändig an den philosophisch-theologischen Kontingenzdiskurs, um die Dissertation als Bildungsform jenseits ökonomisierter Denkformen im Bewusstsein gesellschaftlich-institutioneller Subjektivierungsform zu gewinnen. Es ist deutlich spürbar, wie Kraml hier ganz im Sinne der Kommunikativen Theologie dem Promovieren eine bedrohte Würde in der Offenheit und Unverfügbarkeit, in dem Aufdecken der Ambivalenz von Selbst- und Fremderwartung erhalten möchte. Sie setzt überstrukturierten, formalisierenden und funktionalen Promotionsvorstellungen das Bild einer „Pilgerschaft in der Kontingenz" (454) entgegen, die in den Forschungsprozessen nicht vergisst, dass der Promotionsprozess Anteil am guten Leben haben sollte (466). Kraml gewinnt das Promovieren in der Theologie als theologische Wissenschaftspraktik zurück, das damit auch dem spezifischen Verhältnis von notwendiger Vereindeutigung und bleibender Kontingenz unterworfen ist. Ihre Warnung davor, diese Ambivalenz aufzulösen, ist ein Hinweis auf die Verantwortung der Promotionsbetreuung (469). An dieser Stelle zeigt sich die Arbeit am stärksten von ihrer theologiedidaktischen Seite.

Kraml selbst will die Diskussion eröffnen, ist sich der Kontingenz der eigenen Fragestellung bewusst (467), so sollen die folgenden fünf Anmerkungen diese Diskussion vorantreiben: 1. Macht es einen Unterschied, ob man Reflexionen zu Forschungsprozessen oder Forschungsprozessen selbst untersucht? Ich gehe davon aus, dass die Praktiken anderen Muster folgen, deshalb 2.: In welchem Verhältnis stehen diese Reflexionen zum konkreten Promotionsprozess? Ist die empirische Struktur der Normalfall trotz der oder wegen den ökonomistisch-kompetenzorientierten Rahmenbedingungen? 3. Zeigt diese Struktur in den Reflexionen vielleicht implizit das Steuerungspotenzial einer bestimmten Stichprobe, um eine wahrhaft theologische Dissertation zu schreiben? 4. Gibt es auch Promotionen, die in dem ergebnisorientierten Rahmen funktionieren und die den Prozess ganz anders reflektieren würden? Wie stark ist die Struktur von der normativen Absicht geprägt, die Promotion als theologischen Prozess im Sinne der Kommunikativen Theologie zu erhalten? 5. Die Asymmetrien, die ganzen institutionellen Mechanismen bleiben in den Reflexionen abstrakt. Sie werden nur in der individuellen Gestaltungsaufgabe mitthematisiert. Verschleiert dies nicht zentrale Probleme der Promotionsphase als sozialer Lage in der Theologie, die theologiedidaktisch zu bearbeiten wären?

Diese Fragen zeigen aber letztlich die Bedeutung dieser Arbeit, überhaupt erst einmal auf methodisch beeindruckende Weise die Promotion als theologierelevante Bildungsphase herausgearbeitet zu haben.

Paderborn *Oliver Reis*

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.

Nimmt man das Buch zur Hand, dann kann es einem gehen, wie einem der Autoren des Bandes, der von sich (wohl mit leisem Aufseufzen) fragt: „Ich habe in meiner Bibliothek drei Laufmeter Bücher, die detailliert und differenziert den Niedergang der Großkirchen analysieren." (211) Warum dann noch ein weiteres Buch zu diesem Thema in die Hand nehmen und lesen? Wer sich dann doch in die Lektüre vertieft, merkt sehr schnell, dass sich die Lektüre lohnt. Zunächst kommen im Prolog (15–29) einige junge Menschen mit ihren sehr disparaten Erfahrungen zu Wort, die exemplarisch sehr gut

das Feld der Thematik abstecken: heterogen, pluralistisch und unübersichtlich. Die zwanzig Beiträge des Bandes sind inhaltlich sehr klar gegliedert: ein erster Hauptabschnitt befasst sich mit religionssoziologischen Bestandsaufnahmen (33–92), ein zweiter mit theologischen Grundlegungen (95–165), ein dritter bietet pastoraltheologische Impulse aus verschiedenen Disziplinen der Theologie (169–224) und ein vierter steht unter dem Titel „Handlungsfelder und Lebenskontexte" (227–283). Dabei geht es um exemplarische Wirk- und Lebensbereiche „vom schulischen Religions¬unterricht über die Liturgie und die kirchliche Erwachsenenbildung bis hin zum Ordensleben" (10). Zu Beginn steht eine Einschätzung, der man gut folgen kann: „Viele Menschen, besonders junge, sind auf der Suche nach ihrer Identität, Sinn und Gemeinschaft. Dabei könnte die Kirche ihr Potential noch mehr ausschöpfen, beinhaltet unser christlicher Glaube doch eine äußerst tiefe und existentielle Hoffnung." (15) Etwas irritiert nimmt man die Erwartung einer jungen Autorin, die sich als „religiöse Atheistin" bezeichnet, zur Kenntnis: „Könnte sich die Kirche vom theistischen Gott lossagen, wäre sie ein Ort für mich." (21) Damit wird die Radikalität der vielfältigen Herausforderungen – insbesondere an die Theologie – deutlich. Verstärkt wird diese Anfrage an die Theologie noch durch die Einschätzung der Wiener Pastoraltheologin Regina Polak: „Die theologische Reflexion der erhobenen Daten [aus empirischen Studien] fällt dabei meiner Wahrnehmung nach in der pastoralen Rezeption sehr oft aus." (33) Gleichzeitig macht Polak darauf aufmerksam: „Es waren von jeher die großen Krisen, die den christlichen Glauben zur Weiterentwicklung anspornten und glaubens- sowie theologiegenerativ wirkten. Die Entwicklung der deutschsprachigen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg legt wie das Zweite Vatikanum dafür Zeugnis ab, dass solche Erneuerung möglich ist." (45) Wodurch wurden solche tiefgreifenden Krisen verursacht? Heilsam ist es, sich darüber Rechenschaft zu geben, dass es keineswegs nur Angriffe von außen her waren, sondern tiefgreifende Umbrüche aus der Mitte der Kirche selbst eingeleitet wurden. Das klassische Beispiel dafür ist die Exkommunikation des deutschen Kaisers Heinrich IV. durch Papst Gregor VII. im Jahr 1076. Damit war die geistige Grundlage der mittelalterlichen Welt zerstört, noch bevor diese richtig begonnen hatte. Geradezu beängstigend liest sich der Beitrag von Martin Brüske (147–165), der einen Missbrauchsfall aus dem Bistum Münster, der sich in einem Zeitraum von nahezu dreißig Jahren vollzog, im Hinblick auf das systemische Umfeld analysiert. Damit wird deutlich, dass eine radikale kirchliche Umkehr im Denken und Handeln angezeigt ist. Sehr zu denken geben auch die Beobachtungen und Überlegungen des Beitrags von Thomas Frings (174–184), der etwa die Frage nach dem Sinn der Beichtvorbereitung stellt, wenn man weiß, dass der Großteil der dafür Verantwortlichen selbst nicht zur Beichte geht. Sein Fazit: „Ein Paradigmenwechsel scheint mir angezeigt: weg von einer Kirche, in der Hauptamtliche für die Getauften da sind. Es ist höchste Zeit, Abschied zu nehmen von einer Servicekirche für Kirchensteuerzahler." (180 f.) Ausgezeichnet passt zu diesen Gedankengängen zu Abbrüchen, Umbrüchen und Aufbrüchen das Zitat von Adorno: „Nichts kann unverwandelt gerettet werden, nichts, das nicht das Tor seines Todes durchschritten hätte." Besser könnte das von theologischer Seite her nicht gesagt werden. Eine empfehlenswerte Lektüre!

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

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

Im Juni 2003 führten Raimon Panikkar und Hans-Peter Dürr unter der Moderation von Roland R. Ropers in einem katalanischen Dorf ein fünf Tage und Nächte andauerndes Gespräch. Das daraus hervorgegangene, 2008 erstmals erschienene Buch liegt hiermit in erweiterter Neuauflage vor. Die einleitenden Kapitel gelten Person und Werk jeweils von Raimon Panikkar (1918–2010), Religionsphilosoph und Priester spanisch-indischer Herkunft, der auf fünf Kontinenten lehrte, und Hans-Peter Dürr (1929–2014), deutscher Quantenphysiker und als Friedensaktivist Nobelpreisträger. Darauf folgen Statements von Dürr und Panikkar zur

Machtmissbrauch

Doris Reisinger (Hg.)
GEFÄHRLICHE THEOLOGIEN
Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren

Welche Legitimationsmuster begünstigen Machtmissbrauch? Wie kann die Legitimation von Amt und Macht neu gedacht werden? Der Band beleuchtet die Frage der theologischen Legitimation von Macht und die theologischen und systemischen Hintergründe des Machtmissbrauchs in der katholischen Kirche.

184 S., kart., ISBN 978-3-7917-3242-8
€ (D) 22,– / € (A) 22,70 / auch als eBook

Thomas Bahne (Hg.)
VERLETZBARKEIT DES HUMANEN
Sexualisierte Gewalt an Minderjährigen im interdisziplinären Diskurs

Die Debatte um die Aufarbeitung des sexuellen Missbrauchs an Minderjährigen wird in diesem Buch in multidimensionaler Perspektive vertieft. Das Rechtsgut »Kindeswohl« sowie die spezifische Verletzbarkeit von Kindern und Jugendlichen stehen im Mittelpunkt. Gemeinsam mit Betroffenen zeigen Fachleute aus verschiedensten Bereichen Interventions- und Präventionswege für einen verantwortlichen Umgang mit der gesellschaftlich lange tabuisierten Thematik auf.

304 S., kart., ISBN 978-3-7917-3241-1
€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook

VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

Vorbereitung des Gesprächs und in der zweiten Hälfte des Buchs ihr mit kurzen Zwischentiteln versehener Dialog.

In seiner Einleitung bietet Ropers einen Schlüssel vorweg an: „Liebe wird zum Verbindungsglied von Naturwissenschaft und Religion." (15) Er ist davon überzeugt, dass die beiden Geistesgrößen „erstaunliche Perspektiven" eröffnen dafür, dass das individuelle Selbst im 21. Jahrhundert „wieder eins […] wird mit dem Grund des Daseins". (24) Ein Sanskrit-Begriff, der das Buch durchzieht, ist Advaita, Nicht-Dualität.

Dürr führt in die quantenphysikalische Betrachtungsweise ein und beschreibt die umfassende Wirklichkeit als „das Eine, noch besser: das Nicht-Zweihafte, A-dvaita, das alles einschließt, auch mich, den Betrachter" (70) als Ausgangspunkt der modernen Physik – also „keine objekthafte Realität mehr". (73) Dabei wird Mathematik verwendet als „Beziehungssprache, die Antworten auf ein Wie und nicht auf ein Was gibt". (74) Das bedeutet für Dürr auch, dass die „Auseinandersetzung mit der modernen Physik […] uns die Möglichkeit [gibt], eine Wie-Sprache zu entwickeln, die weiter reicht als unsere […] Umgangssprachen". (90) Er sieht Naturwissenschaften in einer ähnlichen Lage wie Religionen, in Gleichnissen von der größeren Wirklichkeit zu sprechen.

Panikkar erläutert seine „Kosmotheandrische Vision", die Dreieinheit von Kosmos, Gott und Mensch als die drei „unverzichtbare[n] Dimensionen, die die Wirklichkeit ausmachen". (98) So gesehen hat alles einen „dreifaltigen Kern". (100) Eine Dimension der Wirklichkeit außer Acht zu lassen, wäre für Panikkar „geistiger Reduktionismus", dagegen hält er die Aufgabe, „anmaßende Reduktionismen zu überwinden". (95 f.)

Im Gespräch thematisieren die beiden zunächst Inhalt und Sprache eines Dialogs über Naturwissenschaft und Religion. Panikkar spricht sich dafür aus, dass der Dialog „dialogisch und […] nicht dialektisch" sein soll, dem Dürr mit „ja, er muss liebend sein" (128) zustimmt, um Gemeinsames herauszufinden, statt Trennendes zu betonen. Für Panikkar sind Advaita und Trinität „dieselbe Erfahrung". (133) Symbol letzter Wirklichkeit ist Christus. Für Dürr spielt „in gewisser Weise […] die Naturwissenschaft die Rolle der Inquisition" (145), jedoch habe die moderne Physik ihre Grenzen erkannt, „*limits*, nicht nur *frontiers*". (151) Er bedauert, dass sich Biologen dagegen an der mechanistischen Physik des 19. Jahrhunderts orientieren. Panikkar ortet eine Gefahr darin, aus der Physik eine Metaphysik zu machen. Er macht Dürr auf den Unterschied aufmerksam, als Naturwissenschaftler oder als Mensch zu sprechen. Eine naturwissenschaftliche Methode, der Physis bloß Natur ist ohne einen spirituellen Wert, hält er nicht für richtig. In der „Trennung von Epistemologie und Ontologie" (196) vermutet Panikkar eine Ursache für Forschen in die falsche Richtung. Die beiden Gesprächspartner kommen am Ende darin überein, dass Wissenschaft ohne Liebe keine Wissenschaft sei.

Das Buch scheint mir eine gewisse Dialog-Nostalgie zu bezeugen, in der von Naturwissenschaft und Religion vor allem im Singular die Rede ist. Ob sich daraus in gegenwärtigen Wissens-Welten Verbindlichkeiten gewinnen lassen, bleibt eine offene Frage.

Graz *Elisabeth Pernkopf*

SOZIALETHIK

◆ Sedmak, Clemens: „Die Würde des Menschen ist unantastbar". Zur Anwendung der katholischen Soziallehre. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (296) Pb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-2774-5.

Es gibt Bücher, auf die man fasziniert zugreift und sie dann enttäuscht aus der Hand legt. Es gibt auch das Gegenteil. Dazu gehört die vorliegende Publikation, deren Kostbarkeiten sich erst auf den zweiten oder dritten Blick erschließen. Der Verfasser ist ein ausgewiesener Kenner seines Fachs. Seine Ansprüche an die sprachliche Kompetenz seiner Leser und Leserinnen sind erheblich. Lange englische (aber auch spanische) Zitate sind für ihn selbstverständlich. Nur lateinische Texte werden übersetzt. Bereits im Vorwort wird gesagt: „Die Grundaussage des Buches lautet wohl, dass die Soziallehre die soziale Dimension des Auftrags ausdrückt, am Reich Gottes, das nahe ist, zu bauen." (10) Dass der Verfasser daran interessiert ist, die Texte der katholischen Soziallehre unter systematischer Rücksicht zu erschließen, wird nicht zuletzt daran deutlich, dass er in seiner Darstellung immer wieder innehält und Prinzipien herauszuarbeiten sucht. Auch didaktisch hat dieses Verfahren den Vorzug, begrifflich das Wichtige

einprägsam hervorzuheben. Zudem wird der Gedankengang mit einer Fülle sozialphilosophischer Ansätze verknüpft, so etwa – besonders beeindruckend – mit Axel Honneths Analyse von Sozialpathologien (54). Die vielfachen Beispiele, die der Verfasser anführt, lockern die Lektüre nicht nur auf, sondern sind auch für das Verständnis hilfreich. Besonders faszinierend zu lesen sind die „Selbstexperimente auf der Basis von ‚Laudato si'", zu denen der Verfasser die Studierenden der Universität von Notre Dame (Indiana/USA) aufrief. Eine Fülle von Wahrnehmungen wird mit Originalzitaten belegt (225–240). So gewinnen traditionelle Lehrschreiben neuen Glanz. Der Schriftsteller Hans Magnus Enzensberger sprach in seinem Gedicht „Ins Lesebuch für die Oberstufe" davon, dass päpstliche Enzykliken nützlich seien „zum Feueranzünden", ähnlich wie „Manifeste" taugen würden, „Butter einzuwickeln". Hinter diesem Wort steht der Generalverdacht, dass schöne und enthobene Worte an der konkreten Wirklichkeit und dem Leid der Menschen vorbei gehen würden. Hier gibt hermeneutische Erschließung der Enzykliken „Amoris laetitia" und „Laudato si" Enzensberger Unrecht, denn es geht genau darum, die Armut und das Leid der Menschen ungeschminkt in den Blick zu nehmen. Ein besonderer Schwerpunkt der Argumentation ist die Flüchtlingsthematik. Sie wird am Beispiel von Pedro Arrupes Antwort auf die Not der Menschen auf der Flucht besonders in den Blick genommen (61–63). Im Jahr 1980 rief der Generalobere der Jesuiten in einem Brief die Superioren der Gesellschaft dazu auf, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, um dieser Not zu begegnen. Das Ergebnis war die Gründung des Jesuitischen Flüchtlingsdienstes. Das Spektrum der in der Publikation angesprochenen Themen ist weit: Gerechtigkeitstheorien, Solidaritätsprinzip, Gemeinwohlprinzip, Subsidiaritätsprinzip, Steuergerechtigkeit, gerechter Lohn und anderes mehr. Auch wenn der Vergleich weit hergeholt erscheint: Wie es dem genialen Künstler Josef Beuys um einen erweiterten Kunstbegriff ging, so geht es Clemens Sedmak um eine von Grund auf neue Verknüpfung von Theorie der kirchlichen Lehre sowie praktischer Lebensbewältigung. Beiden Ansätzen ist eine bestimmte Radikalität eigen. Sedmak buchstabiert sie in der „Anwendung der Katholischen Soziallehre" durch. Diese Radikalität verbirgt sich auch hinter dem eher harmlos klingenden Zitat: „Die in diesem Buch vertretene These lautet, dass die Katholische Soziallehre weniger als System von Sätzen oder als Menge von Prinzipien verstanden werden kann und soll, sondern als Spiritualität; allerdings als Spiritualität, der die Sprache des Arguments vertraut ist und die den Diskurs nicht scheut." (191) Tradition wird lebendig, das wirklichkeitsverändernde Potenzial der Katholischen Soziallehre wird neu zur Geltungsgebracht. So kann es keine bessere Zusammenfassung geben als das folgende Zitat: „Die Soziallehre ist Teil jener kirchlichen Anstrengung, Gottes Gegenwart im Leben der Menschen wirksam werden zu lassen" (245). Dass der Verfasser sein Buch dem Altbischof Maximilian Aichern als „Sozialbischof Österreichs" gewidmet hat, verdeutlicht nochmals sehr prägnant sein Anliegen.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

THEOLOGIE

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

In den letzten Jahren boomt die wissenschaftliche Beschäftigung mit Tieren auch in der Theologie. Das vorliegende Buch sticht allerdings auf vielerlei Weise aus deren „Mainstream" heraus. Schon beim ersten Öffnen fällt seine außergewöhnliche Ästhetik auf. Es ist (nach Vorwort und Einleitung) in drei Teile gegliedert: Tierwissen (19–136) – Tierethik (137–260) – Tiereschatologie (261–371). Jeder Teil umfasst eine Einleitung und sechs Beiträge. JedeR der drei AutorInnen hat eine Einleitung und sechs Beiträge geschrieben. Die Beiträge und damit auch die Teile sind untereinander fast genau gleich lang. Einleitungen und Beiträge stellen jeweils ein Tier exemplarisch heraus, dessen Umrisszeichnung am Artikelanfang groß und in der Fußleiste jeder Seite klein auftaucht. Von Ameise und Steckmücke über Schildkröte und Schwein bis zu Riesenalk und Mäusebussard reicht die Palette dieser Tiere. Schließlich zeichnet sich das Buch durch eine sehr ästhetische Sprache aus – es ist spannend und gut lesbar.

Die Themen der Beiträge folgen keinem systematischen Schema, sondern sind lose den drei Teilen zugeordnet und behandeln oft rand-

ständige Aspekte einer Tiertheologie. Dabei werden sperrige Themen wie die alttestamentlichen Tieropfer oder die Frage des Umgangs mit Schädlingen und Parasiten nicht ausgeklammert. Als Quellen werden zu ihrer Behandlung außer der Bibel praktisch nur Erzählmedien herangezogen: Heiligenlegenden, belletristische Literatur, Kunstwerke und Kinofilme. Viele davon haben in der Tiertheologie bislang keine Berücksichtigung gefunden, und hier liegt sicher ein innovativer Impuls. Allerdings werden die Quellen mehrheitlich mit dem hermeneutischen Schlüssel nur eines/einer wissenschaftlichen ReferenzautorIn gedeutet – fachliche Kontroversen werden eher selten nacherzählt.

Formal betrachtet betreiben die AutorInnen narrative Theologie. Ihr Ziel ist keine systematische Entfaltung, kein zusammenhängendes Ganzes einer Tiertheologie, sondern der Anstoß zum eigenen Reflektieren. Dabei sehen sie die theologische Sicht der Tiere in einem scharfen Gegensatz zur naturwissenschaftlichen und philosophischen (370 u. a.). Folgerichtig lehnen sie eine universalistische, philosophisch vermittelte Tierethik ab (144) und bieten alternativ theologische Bausteine für das kommunitaristische Ethos einer kleinen christlichen Minderheit, die als „Kontrastgesellschaft" lebt und sich zumindest vegetarisch, eher aber vegan und vielleicht sogar gänzlich ohne Nahrung (217) am Leben hält – biophil statt nekrophil (198).

Das Buch enthält viele interessante Quellen und Detailimpulse. Für alle, die sich mit Tiertheologie beschäftigen, ist es eine Fundgrube. Auch handelt es sich um einen in sich sehr konsistenten und fraglos originären Ansatz. Dennoch bleiben viele Fragen.

Eine erste Irritation: Das Buch durchzieht die stete Klage über die fehlende Beachtung der Tiere in der Theologie. Allerdings werden jene AutorInnen, die diese teilweise schon seit dreißig Jahren verwirklichen, höchst lückenhaft rezipiert (Beispiele s. u.). Überhaupt scheint die Verortung der eigenen Thesen in der Debatte der scientific community kein großes Anliegen. Denn diese Debatte wird als zu naturwissenschaftlich und philosophisch und damit aus Sicht der AutorInnen als zu wenig theologisch eingeordnet. Als ob dies ein Gegensatz wäre!

Aus manchen Bibelstellen werden ohne Rückbindung an die Exegese steile Rückschlüsse gezogen, etwa wenn die Tempelreinigungsperikope (Mk 11,15–19 parr) als Beleg für Jesu Eintreten gegen die ökonomische Tiernutzung (95, 258) oder die Bezeichnung Jesu als Lamm Gottes (Joh 1,36) als „Kosewort" (328) und Bild der Innigkeit zwischen Gott Vater als dem Hirten und Jesus als dem „Lämmchen" interpretiert wird (325–329). Als größte Exegetin erscheint eine Nichttheologin, Margret Hille, deren Buch über den Tierschutz in der Bibel als „ein Wunder" bezeichnet wird (241).

Zu beobachten ist auch eine regelrechte Verweigerung der „Anstrengung des Begriffs" und der Auseinandersetzung mit jenen, die eine solche geleistet haben: Die Differenzierungen in der Rede von Anthropozentrik (Bernhard Irrgang, Gotthard Teutsch), der normative Gehalt des Eigenwerts oder der Würde der Geschöpfe (Heike Baranzke, frühe Schriften von Michael Rosenberger), die Bedeutung des Anthropomorphismus in der menschlichen Tierwahrnehmung (Kurt Kotrschal) sind Beispiele für eine zum Teil hochkarätige Reflexion der letzten Jahrzehnte, an der die AutorInnen komplett vorbeigehen.

Geprägt ist das Buch von einer durchaus bewussten (216) extrem starken Betonung der natura lapsa. Man gewinnt den Eindruck, dass es die Sterblichkeit der Geschöpfe ohne den Sündenfall nicht gegeben hätte. Damit kommt es biologisch betrachtet zur Auflösung des Bands zwischen Natalität und Mortalität (neues Leben kann nur entstehen, wenn altes Leben stirbt und damit Ressourcen freigibt) und theologisch zur Negation des unbegreiflichen und doch gottgewollten (!) Sterbens der Lebewesen. Um es mit Karl Rahner zu sagen: Das „Ärgernis des Todes" wird zur Anthropodizee.

Interessant ist schließlich folgende Beobachtung: Alles, was in diesem Buch von den Tieren gesagt wird, lässt sich mit denselben Überlegungen auch von den Pflanzen sagen (so 213 andeutungsweise auch Horstmann). Warum man dann aber einen so großen Unterschied in der Behandlung von Tieren und Pflanzen machen kann, dass die einen getötet und gegessen werden dürfen, die anderen nicht, bleibt unbeantwortet.

Um ein Fazit zu versuchen: Ich bin durchaus jemand, der die Relevanz der Utopie für Glaube und Ethos betont und verteidigt. Wenn aber eine Utopie fliegt und fliegt und fliegt und gar nicht auf dem Boden der Realität landen will, ist das für mich unbefriedigend. Ich frage mich, ob es für die AutorInnen christliche LandwirtInnen geben kann, da sie doch selbst bei der Beschränkung auf Ackerbau gezielt Tiere töten

müssen, oder ob das Christentum diesen Beruf künftig wie der Jainismus für inkompatibel mit der eigenen Religion erklären muss.

Linz *Michael Rosenberger*

THEOLOGISCHE AUTOREN

◆ Guardini, Romano: Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser (topos taschenbücher 1127). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2019. (233) Pb. Euro 13,00 (D) / Euro 13,40 (A) / CHF 13,25. ISBN 978-3-8367-1127-2.

Der Religionsphilosoph Romano Guardini hielt in den Fünfzigerjahren regelmäßig die Universitätsgottesdienste in St. Ludwig in München. Die Predigten wurden weit über Bayern hinaus bekannt und standen für das Anspruchsvollste, das katholische Intellektualität im deutschsprachigen Raum dieser Zeit zu bieten hatte. Auf diese Predigten gehen die hier veröffentlichten Meditationen über das Vaterunser zurück. Guardini denkt als Religionsphilosoph, nicht als Exeget. Er hat sich zwar für die sprachliche Gestalt der Bibel interessiert, jedoch im Gegensatz zu Hans Urs von Balthasar nie für die Fachexegese, insbesondere die historisch-kritische Methode. So kommt das zutiefst eschatologische Moment des Vaterunsers kaum zur Sprache. Die Zugangsweise ist im besten Sinn des Wortes meditativ, d. h. er gibt Assoziationen im Rahmen der biblischen Texte freien Raum. Bezeichnend ist der Titel „Gebet und Wahrheit", wobei „Wahrheit" nach Guardini auch für „Wirklichkeit" stehen könne (9), freilich nicht für eine empirisch erhebbare Wirklichkeit, sondern eine im Sinn ihres göttlichen Ursprungs gefasste, die ihrem eigentlichen Wesen gerecht wird. Ganz offensichtlich ist die Nähe dieser Theologie zum Bereich des Kults. Guardini nimmt das Bekenntnis zur Heiligkeit der Schrift und ihrer Offenbarungsqualität ganz ernst. So hat seine Theologie immer auch einen mystagogischen Charakter, d. h. es geht ihm um eine behutsame Heranführung an das Geheimnis Gottes. In vielfacher Hinsicht war Guardini ein Wegbereiter des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dafür stehen die Bibelbewegung, die Liturgische Bewegung und die neue Sicht der Kirche als einer geistigen Größe. In mancher Hinsicht hätte Guardini allerdings auch Probleme mit den Aussagen des Konzils gehabt, insbesondere mit der Pastoralkonstitution. Von einer „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten" (GS 36) hätte er nie gesprochen. Wenn Guardini vom „modernen Menschen" sprach, dann meist im Kontext einer tiefgreifenden Kultur- und Gesellschaftskritik. Den Zeitgeist sieht er skeptisch, denn „je wahrer ein Gedanke in sich, desto schwächer erweist er sich im Kampf der unmittelbaren Wirklichkeit; je edler ein Wert, desto leichter wird er zur Seite geschoben; je höher eine Gesinnung, desto schneller ist sie lächerlich gemacht". (122) Der moderne Mensch meine, er „forme sein Leben durch eigene Leistung". (132) Guardini besteht darauf, dass der Gedanke der Autonomie des Menschen „unwahr und unrecht ist". (145) Ein grundsätzlicher Vorbehalt gilt der Aufklärung und der Französischen Revolution, deren Hass sich „gegen Bilder der Hoheit und des vornehmen Daseins richtet". (178) Eine Antwort auf die Not des Daseins könne es nicht durch Wissenschaft, Philosophie oder Sozialreformen geben, sondern allein durch „Gottes Wort". (191) So stellt sich die Frage, welchen Sinn es macht, einen Text neu abzudrucken, der vor mehr als zwei Generationen entstanden ist und dessen Zeitbedingtsein auf der Hand liegt. Nun lässt sich sagen, dass die theologische Qualität dieser Texte vieles übertrifft, was augenblicklich auf dem Markt ist. Man hätte sich jedoch ein Vorwort des Herausgebers gewünscht, der die historische Differenz aufzeigt und dafür sensibel macht, was an diesen Texten tatsächlich stark ist. Sollte der bereits eingeleitete Seligsprechungsprozess tatsächlich zum Erfolg führen, dann wäre offensichtlich, dass sich in der Gestalt Guardinis die Einheit von Bildung und Frömmigkeit in eindrucksvoller Weise verkörpert.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

THEOLOGIE INTERKULTURELL

◆ Ströbele, Christian / Gharaibeh, Mohammad / Hock, Klaus / Tatari, Muna (Hg.): Säkular und religiös. Herausforderungen für islamische und christliche Theologie (Theologisches Forum Christentum – Islam. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (275) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3147-6.

Der vorliegende Sammelband ist das Ergebnis der 15. Tagung des *Theologischen Forums Christentum – Islam*, welche im März 2019 statt-

gefunden hat. Den Ausgangspunkt des Buches bildet Säkularisierung als gesellschaftlich relevantes Thema, mit deren Beschäftigung und Bearbeitung sowohl das Christentum als auch der Islam konfrontiert ist. Gleichsam wird betont, dass die beiden Religionen aufgrund ihrer kontextuellen Rahmenbedingungen eine unterschiedliche Perspektive im Hinblick auf die Thematik haben. Eine differenzierte Sicht auf das komplexe Spannungsverhältnis „säkular" und „religiös" aus diesen beiden Blickwinkeln stellt eine wichtige Grundlage für den christlich-muslimischen Dialog dar. Zudem wird einem zentralen Grundanliegen des *Theologischen Forums Christentum – Islam* entsprochen, indem die jeweils andere Religion in ihrem Selbstverständnis und ihrer kontextuellen Verortung ernst genommen wird.

Nach einer allgemeinen Einleitung (11–22) beschäftigen sich fünf Einzelartikel mit den vielfältigen Dimensionen der zentralen Begrifflichkeiten „säkular" und „religiös". *Thomas M. Schmidt* (25–39) nimmt einerseits auf die verbreiteten Säkularisierungsdebatten (Peter L. Berger, Thomas Luckmann, José Casanova, Charles Taylor usw.) Bezug und greift andererseits den literaturwissenschaftlichen Ansatz von Daniel Weidner auf, bei dem Säkularisierung als Narrativ und als „Kategorie von Diskursformen" (37) in den Vordergrund rückt. Diese rhetorische Perspektive hebt hervor, dass Religion „[…] zugleich *in* und *gegenüber* der säkularen Welt bestimmt" (39, H.i.O.) werden muss. *Mahmoud Bassiouni* (40–67) konzentriert sich bei seinen Ausführungen auf den politischen Säkularismus (Trennung von Staat und Religion) und betont, dass dieser das Ziel hat, staatliche Entscheidungen auf Basis allgemein einsehbarer Gründe zu treffen, um so Willkür entgegen zu wirken. *Monika Wohlrab-Sahr* (68–81) plädiert hinsichtlich der Anwendung des Dualismus „säkular" und „religiös" in nichtwestlichen Kontexten methodisch am Universalismus festzuhalten, und zwar im Sinne einer heuristischen Herangehensweise, die nach Vergleichbarkeit sucht, aber auf inhaltlicher Ebene von universellen Aussagen absieht. Nach diesen allgemeinen begrifflichen und kontextualen Bestimmungen richtet *Elisabeth Gräb-Schmidt* (82–89) den Fokus auf die gesellschaftliche Ebene, indem sie sich mit der kulturellen Bedeutung von Religion beschäftigt. *Zekirija Sejdini* (90–98) weist darauf hin, „dass das Religiöse und das Säkulare nicht als Gegensätze, sondern als sich gegenseitig ergänzende und unterstützende Faktoren verstanden werden, die die Grundlage unserer Gesellschaft bilden." (98)

Den zweiten Hauptteil des Buches (II–VI) bilden ausgewählte Herausforderungen des Spannungsverhältnisses »säkular« und »religiös«: *Assem Hefny* und *Annette Langer-Pitschmann* (101–126) widmen sich dem Thema Zivilität und Religion aus islamischer und christlicher Perspektive, *Rita Burrichter* und *Fahimah Ulfat* (135–153) erörtern die Auswirkungen und Herausforderungen einer veränderten religiösen Landschaft für die Religionspädagogik, *Johannes J. Frühbauer* und *Armina Omerika* (161–178) rücken die religionspolitische Dimension religiöser Präsenz in einer immer säkularer werdenden Gesellschaft in den Fokus, *Muhammad Sameer Murtaza* (187–199) behandelt die Thematik des Atheismus und der Konfessionsfreiheit im Blick auf (islamische) religionstheologische Positionierungen, *Daniel Cyranka* (200–214) zeigt am Beispiel von Ostdeutschland die Wichtigkeit kontextueller Theologie auf und *Michaela Quast-Neulinger* und *Aydin Süer* (221–229) reflektieren die These von Talal Asad im Blick auf Religion, Staat und das Säkulare. Den Abschluss des Buches (VII) bilden die Überlegungen von *Stefan Hammer* (233–248), *Franziska Schmid* und *Erdoğan Karakaya* (249–256) zu aktuellen religionspolitischen Herausforderungen.

Das große Potenzial des Buches liegt in seinem differenzierten, begrifflich präzisen und zugleich kritischen Blick auf die Thematik. Ein Anliegen besteht darin, die üblicherweise gegensätzlich gebrauchten Begrifflichkeiten „säkular und religiös" in ihrer Komplexität zu erfassen, den Fokus auf eine neue Standortbestimmung von Religion in einer immer säkularer werdenden Gesellschaft zu richten und auf den unausweichlichen Transformationscharakter, den der Diskurs hervorruft, aufmerksam zu machen. Zwar wird auf verbreitete Säkularisierungsthesen Bezug genommen, jedoch die Thematik auch aus anderen Blickwinkeln auf einer theologisch-wissenschaftlichen Ebene reflektiert. Darüber hinaus werden neue Fragestellungen aufgeworfen, die zu einem vertieften Weiterdenken einladen.

Salzburg *Sarah Pieslinger*

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

Reisinger, Doris (Hg.): Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (184) Kart. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 22,76. ISBN 978-3-7917-3242-8.

Striet, Magnus: Theologie im Zeichen der Corona-Pandemie. Ein Essay. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2021. (128) Geb. Euro 14,00 (D) / Euro 14,40 (A) / CHF 14,48. ISBN 978-3-7867-3245-7.

BIBELWISSENSCHAFT

BasisBibel. Altes und Neues Testament. Die Komfortable. Verlag Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2021. (2959) Geb. Euro 59,00 (D) / Euro 60,70 (A) / CHF 61,04. ISBN 978-3-438-00901-2.

ETHIK

Blum, Wilhelm / Gaisbauer, Helmut P. / Sedmak, Clemens: Subsidiarität. Tragendes Prinzip menschlichen Zusammenlebens. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (228) Kart. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,81. ISBN 978-3-7917-3243-5.

FESTSCHRIFT

Bärsch, Jürgen / Kopp, Stefan / Rentsch, Christian (Hg.): Ecclesia de Liturgia. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft. Festschrift für Winfried Haunerland. Unter Mitarbeit von Martin Fischer. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (576) Geb. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 51,86. ISBN 978-3-7917-3250-3.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Tappen, Julian: Hoffen dürfen. Fundamentaleschatologische Überlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologie der Versöhnung (Ratio fidei 74). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (244) Kart. ISBN 978-3-7917-3252-7.

LITERATUR

Garhammer, Erich: Meridiane aus Wörtern. Theo-poetisches ABC. Echter Verlag, Würzburg 2021. (174) Kart. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 17,48. ISBN 978-3-429-05602-5.

KIRCHENGESCHICHTE

Fuchs, Guido: Kleine Geschichte des schlechten Benehmens in der Kirche (Liturgie und Alltag). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (181) Kart. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,64. ISBN 978-3-7917-3246-6.

KIRCHENRECHT

Hohmann, Johannes: Wer entscheidet? Die Subsidiarität als verbindliches Prinzip für eine dezentrale Gesetzgebung in der Kirche. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (312) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 41,33. ISBN 978-3-7917-3247-3.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Hartmüller, Christoph: Einheit im Angesicht Gottes. Zur Geschichte der ökumenischen Gebets- und Gottesdienstgemeinschaft im deutschsprachigen Raum (Studien zur Pastoralliturgie 45). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (427) Kart. Euro 52,00 (D) / Euro 53,50 (A) / CHF 53,80. ISBN 978-3-7917-3256-5.

Schmitz, J. Daniel H.: Liturgie 4.0. Anforderungen des Homo digitalis in liturgischer Theorie und Praxis (Theologie der Liturgie 18). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (128) Kart. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,64. ISBN 978-3-7917-3253-4.

Stockhoff, Nicole / Stuflesser, Martin / Tobias, Weyler / Winter, Stephan (Hg.): Großgottes-

dienste als Thema der Liturgiewissenschaft. Aschendorff Verlag, Münster 2021. (190) Kart. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 30,00. ISBN 978-3-402-24785-3.

MISSIONSWISSENSCHAFT

Reinart, Regina: Die Amazonien Synode als Chance und Herausforderung der Mission. Der Imperativ des Umweltschutzes, der Stärkung der indigenen Völker und des Aufbaus indigener Ortskirchen (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 118). Franz Schmitt Verlag, Siegburg 2021. (XIV, 448) Kart. Euro 37,90 (D) / Euro 39,00 (A) / CHF 39,21. ISBN 978-3-87710-557-3.

ÖKUMENE

Koch, Kurt: Wohin geht die Ökumene? Rückblicke – Einblicke – Ausblicke. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (299) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,99. ISBN 978-3-7917-3244-2.

PHILOSOPHIE

Ebert, Patrick: Offenbarung und Entzug. Eine theologische Untersuchung zur Transzendenz aus phänomenologischer Perspektive (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 81). Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2020. (XVII, 775) Geb. Euro 129,00 (D) / Euro 132,70 (A) / CHF 133,46. ISBN 978-3-16-159696-4.

Schilling, Erik: Authentizität. Karriere einer Sehnsucht. C. H. Beck Verlag, München ^{2}2021. (155) Kart. Euro 14,95 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,47. ISBN 978-3-406-75760-0.

Schüßler, Werner: Warum die Welt nicht alles ist. Was wir von der Philosophie lernen können. Echter Verlag, Würzburg 2021. (128) Kart. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 13,35. ISBN 978-3-429-05616-2.

SOZIALETHIK

Idika, Christiana / Luber, Markus (Hg.): Mission Menschlichkeit. Das kritische Potenzial christlich-humanistischer Bildung weltweit (Weltkirche und Mission 15). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (264) Kart. ISBN 978-3-7917-3259-6.

Keßler, Tobias (Hg.): Lebenslänglich! Das Ringen von Migrierten und Geflüchteten um gleichberechtigte Partizipation in Gesellschaft und Kirche (Weltkirche und Mission 14). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (256) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,99. ISBN 978-3-7917-3258-9.

Schon, Dietmar: Berufen zur Verwandlung der Welt. Die Orthodoxe Kirche in sozialer und ethischer Verantwortung (Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg 6). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (381) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 36,16. ISBN 978-3-7917-3260-2.

SPIRITUALITÄT

Stühlmeyer, Barbara: Kaleidoskop der umarmenden Liebe. Zugänge zur Erfahrung des Umfangenseins von Christus (Regensburger philosophisch-theologische Schriften 16). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (213) Kart. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 22,76. ISBN 978-3-7917-3254-1.

Zátonyi, Maura (Hg.): Europäische Spiritualität. Kontemplation im Wirken. Aschendorff Verlag, Münster 2021. (246) Geb. Euro 28,00 (D) / Euro 28,80 (A) / CHF 28,97. ISBN 978-3-402-24759-4.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Wozniak, Gabriele: Göttliche Erlösung und geschöpfliche Partizipation. Die mariologische Dimension des Paschamysteriums bei Hans Urs von Balthasar. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (328) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 41,33. ISBN 978-3-7917-3251-0.

THEOLOGIE INTERKULTURELL

Becka, Michelle / Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.): Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers (Salzburger Theologische Studien interkulturell 21). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2021. (360) Kart. Euro 32,00 (D, A) / CHF 33,11. ISBN 978-3-7022-3946-6.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: . . . . . Kirche nahe bei den Menschen

Katja Böhme: . . . . . Christ sein in der Welt – Das Beispiel Madeleine Delbrêl
Sabine Demel: . . . . . Zu einem Kirchenrecht nahe bei den Menschen
Herbert Haslinger: . . . . . Diakonisch Kirche sein
Jürgen Werbick: . . . . . Für eine menschenfreundliche Kirche

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 978-3-7917-3232-9

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, 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

Liebe Leserinnen, liebe Leser!

Altarretabeln und Deckenfresken, figürliche Darstellungen innerhalb der Kirchen oder an Kirchenportalen, Bebilderungen in Handschriften und Drucken sowie Kunstwerke aller Art zeigen sie über die Jahrhunderte hinweg zuhauf: Menschen – einfache Christinnen und Christen genauso wie professionalisierte Personen und Institutionen –, die sich ihrer Nächsten annehmen, Armen Kleidung, Nahrung oder Geld als Almosen spenden, Kranke versorgen, Obdachlose aufnehmen, Gefangene befreien, Tote bestatten. In Anlehnung an die sieben Werke der Barmherzigkeit ist solches Handeln, das wir heute als caritativ, als diakonisch bezeichnen, Ausdruck eines Lebens in der Nachfolge Jesu und Mitwirken an der Auferbauung des Reiches Gottes. Indem sich Menschen helfend denen zuwenden, die Not leiden, die außerhalb der Gesellschaft stehen oder marginalisiert sind, die nicht zu Wort kommen, keine Beachtung finden, sich selbst nicht oder nur bedingt Recht verschaffen können, wird Nächstenliebe mit Gottesliebe verbunden. Bei einem solchen Nahe-bei-den-Menschen-Sein geht es jedoch nicht einfach um Mitleid, um herzloses Geben und schon gar nicht um das Ansammeln von Verdiensten. Im Gegenteil ist allein die selbstlose Hingabe um der anderen willen, das sich ganz und gar Einlassen, das sich Hinwenden von ganzem Herzen Ausdruck des Bekenntnisses zu Christus.

Mag diese innere Haltung auch in den bildlichen Darstellungen nur bedingt zum Ausdruck kommen, so spiegeln sie auf jeden Fall Predigten, Tugendkataloge, Stunden-, Haus- und Andachtsbücher. Wie voraussetzungsreich also und selbstreflexiv, wie radikal, weitreichend und konsequent ein solches Nahe-bei-den-Menschen-Sein verstanden und gelebt werden kann, ja vielleicht muss, wie mühselig und kräftezehrend, nicht selten verbunden mit einem Schwimmen gegen den Strom es ist, aber auch welche Gratwanderung diakonisches Handeln in sich birgt, damit es nicht selbstausbeuterisch oder den anderen vereinnahmend wird, will unser Heft in gewohnt vielfältiger Weise beleuchten.

Insoweit führt uns die Heidelberger Religionspädagogin *Katja Boehme* im ersten Beitrag mitten ins Thema hinein. Mit Madeleine Delbrêl bringt sie uns eine Frau nahe, die als Laie inmitten der marxistischen Umgebung des Arbeiterpriestertum Frankreichs in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Gott selbst so ergriffen war, dass sie sich außerhalb jeglichen institutionalisierten Rahmens, ohne spezifische Beauftragung oder ein entsprechendes Amt liebe- und hingebungsvoll jedem Menschen unabhängig von seinem Glauben zuwenden konnte, weil ihr in ihm Gott selbst begegnete. An wie vielen Orten und in welch unterschiedlichen Kontexten sich auch heute Menschen in diesem Geist mit Herzblut – ehrenamtlich oder von Berufs wegen – für die Nächsten engagieren, zeigen vier eindrucksvolle Praxisbeispiele, die durchaus unter die Haut gehen: eine besondere Form des Krisenmanagements durch Jugendliche und junge Erwachsene, ein Schulseelsorgekonzept, das auch staatlich angestellte Lehrkräfte anzieht, ein Hotelbetrieb, der auf die Fähigkeiten und Talente von Flüchtlingen setzt, sowie eine ganzheitliche Form der Erwerbslosenhilfe. Dass ein solches Handeln schon allein aufgrund der dem Christentum zugrundeliegenden Anthropologie bedingungslos und zweckfrei, ja absichtslos geschehen muss, zeigt der Paderborner Pastoraltheologe *Herbert*

Haslinger im darauffolgenden Beitrag. Die institutionalisierte Caritas und die kirchlichen Amtsträger durchaus kritisch in den Blick nehmend, benennt er letztlich vier Kriterien, die für ein diakonisches Handeln leitend sein müssen. Diesen Faden nimmt der ehemalige Münsteraner Fundamentaltheologe *Jürgen Werbick* insoweit auf, als auch er betont, dass Menschen sich ganz und gar in ihrer Einzigartigkeit annehmen und herausfordern lassen sollten. Zugleich räumt er ein, welch fordernde Spannung zwischen der hingebungsvollen Begegnung und der überfordernden Nähe zu den Nächsten besteht, um die befreiende Botschaft des Evangeliums erfahrbar zu machen. Dass selbst das Kirchenrecht nahe beim Menschen sein kann, zeigt die Regensburger Fachvertreterin *Sabine Demel*, wenn sie konstatiert, dass selbiges als von Liebe und Barmherzigkeit getragene Einzelfallentscheidungen erfordert sowie der Heilung und Rettung der und des Einzelnen in der Gemeinschaft dient. Die Linzer *Christian Spieß* und *Katja Winkler* führen schließlich vor dem Hintergrund der Analyse von Äußerungen Papst Franziskus' aus der Perspektive der Christlichen Sozialwissenschaften inspirierend vor Augen, dass ein Eintreten für die Armen und Marginalisierten Dekonstruktion von Machtverhältnissen und Inklusion sein muss, jedoch im Sinne einer Konstruktion eines Gesellschaftssystems, das nicht einfach einbezieht, sondern von den Bedürfnissen der Ohnmächtigen her geschieht.

Das Heft wird mit einem Beitrag von *Predrag Bukovec* abgeschlossen, der angesichts einer veränderten Anthropologie und Pastoral dringend eine Überarbeitung des Hochgebets für Gehörlose anregt.

Geschätzte Leserinnen und Leser!

Nahe bei den Menschen zu sein, erscheint nur auf den ersten Blick als leicht. Darin sind sich unsere Autorinnen und Autoren einig. Vielmehr fordert es die Handelnden in besonderer Weise heraus. Soll nämlich diakonisches Handeln auf der einen Seite nicht einfach Vereinnahmung oder Überformung sein und auf der anderen Seite zur Selbstausbeutung führen, bedarf es eines hohen Maßes an Selbstreflexion sowie Selbst- und Fremdwarhnehmung, eines beständigen Hinterfragens der eigenen Handlungsmuster und der zugrundeliegenden Wertmaßstäbe verbunden mit einem immer neuen Ausloten der Grenzen zum Gegenüber als Abbild Gottes.

Eine spannungsreiche Lektüre wünscht Ihnen

Ihre
Ines Weber
(Chefredakteurin)

Einem Teil dieser Ausgabe liegen Prospekte der Verlage Echter und Friedrich Pustet bei. Um geneigte Beachtung wird gebeten.

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. Dr. theol. Franz Gruber; em. Univ.-Prof. Dr. theol. Franz Hubmann; Univ.-Prof. Dr. theol. Christian Spieß.

Katja Boehme

Sakramentalität der Laien

Das Beispiel Madeleine Delbrêl

◆ **Madeleine Delbrêl dürfte zu den eindrucksvollsten Gestalten der Christentumsgeschichte zählen, die ihr Christsein um Gottes und der Nächsten willen konsequent aus dem Herzen der Kirche und aus einer tief verwurzelten Spiritualität heraus bedingungslos gelebt hat. Inmitten des kommunistischen Arbeitermilieus Frankreichs der 1930er- bis 1960er-Jahre wandte sie sich als Frau allen Menschen unabhängig von Glauben bzw. Nicht-Glauben und bekennendem Atheismus zu. Im einfachen Dasein, in jeder noch so unbedeutend erscheinenden Handlung und jedem Gedanken bringt sie Gott konsequent in die Welt, in der er schon immer ist, weil er im Gegenüber begegnet. Wie sie selber Gottes-Dienst, Sakramentalität und Kirche-Sein in Worte fasst, berührt, geht unter die Haut, verändert. (Redaktion)**

„Du hast uns heute Nacht
in dieses Café *Le Clair de Lune* geführt.
Du hattest das Verlangen danach, hier zu sein, Du, in uns,
für ein paar Stunden in dieser Nacht.

Durch unsere armselige Erscheinung,
durch unsere kurzsichtigen Augen
durch unsere liebeleeren Herzen
wolltest Du all diesen Leuten begegnen,
die gekommen sind, die Zeit totzuschlagen.
Und weil deine Augen in den unsern erwachen,
weil dein Herz sich in unserm Herzen öffnet,
fühlen wir,
wie unsere schwächliche Liebe in uns aufblüht wie eine ausladende Rose, sich vertieft wie eine grenzenlose und zärtliche Zuflucht für all die Menschen, deren Leben um uns herum pulsiert.

Das Café ist nun kein profaner Ort mehr,
dieses Stückchen Erde,
das dir den Rücken zuzukehren schien.
Wir wissen, dass wir durch dich
ein Scharnier aus Fleisch geworden sind,
ein Scharnier der Gnade …“[1]

[1] ‚Liturgie des sans-office‘, in: *Madeleine Delbrêl*, La joie de croire. Préface de Jean Guéguen, Avant-propos de Guy Lafon, Paris 1968, 229–232, hier: 229. Diese Meditation ist erstmals von Bernhard Matheis unter dem Titel „Liturgie der Aussenseiter“ ins Deutsche übertragen worden (in: *Madeleine Delbrêl*, Der kleine Mönch. Ein geistliches Notizbüchlein. Deutsche Übertragung und Zeichnungen von Bernhard Matheis, Freiburg i. Br.–Basel–Wien ^{8}1981, 83–87). Unter demselben Titel liegt eine Übersetzung von Annette Schleinzer vor (in: *Annette Schleinzer* [Hg.], Madeleine Delbrêl. Deine Augen in unseren Augen. Die Mystik der Leute von der Straße. Ein Lesebuch, München–Zürich–Wien 2014, 190–194. Annette Schleinzer hat über diesen Text veröffentlicht in: *dies*., Madeleine Delbrêl – Prophetin einer Kirche im Aufbruch. Impulse für

Hier schildert Madeleine Delbrêl, eine einfache Christin, ihren nächtlichen Besuch in einem Pariser Vorstadtcafé. In diesem meditativen Text, den sie zwischen 1945 und 1950 verfasste,[2] fährt sie damit fort, die Leute, die mit ihr diesen nächtlichen Ort teilen, zu beschreiben: den alten Pianisten, die geldgierige Geigerin, den die Treppe heruntertorkelnden Säufer und all die gelangweilt herumsitzenden Leute, die ihre Zeit totschlagen – und sie sitzt mitten unter ihnen. Näher kann diese Christin wohl kaum den Menschen sein, denen „Leid und Sünde […] unentwirrbar ins Gesicht geprägt"[3] sind, als dadurch, dass sie dort ist, wo sie sind.

1 Zur Biografie Madeleine Delbrêls

Obwohl Sozialarbeiterin von Beruf, meint Madeleine Delbrêl keine caritative oder diakonische Nähe. Sie wird diesen Menschen, die sich am Rande der Gesellschaft in diesem Café der Pariser Banlieu aufhalten, keine sozialen Hilfestellungen anbieten. Ein Oben und Unten zwischen ihr und den Leuten gibt es für sie, die posthum als „Modell des Christen der Zukunft"[4] bezeichnet werden sollte, nicht.[5] Sich Gott hinzugeben und ihm nahe zu sein, ist für sie gleichbedeutend dafür, auf „Tuchfühlung"[6] mit den Mitmenschen zu gehen.

„Die wahre Weltoffenheit, die darauf beruht, die Welt zu kennen, weil man voll und ganz in ihr gelebt hat, die Augen und das Herz weit geöffnet: ich glaube, dass niemand sie jemals mutiger und ganzheitlicher gelebt hat."[7] – Mit diesen Worten beschreibt der zeitgenössische Theologe Louis Bouyer das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl (1904–1964), die bis zu ihrem Tod über dreißig Jahre lang in Ivry, einem südöstlich von Paris gelegenen kommunistischen Industrievorort zusammen mit ebenso engagierten Frauen wie sie ein Leben nach dem Evangelium geführt hatte. Für ihr aufopferndes soziales Engagement unter der von den Kriegswirren erschütterten Bevölkerung während der deutschen Besatzung sollte sie mit dem Orden der Résistance ausgezeichnet werden. Diesen lehnte sie ab mit der Begründung, allein aus christlichen Motiven gehandelt zu haben.[8]

1.1 Lernort Atheismus

Doch in jungen Jahren deutete nichts darauf hin, dass die in einem gutbürgerlichen Milieu als einziges Kind ihrer Eltern auf-

Realisten, München–Zürich–Wien 2017, 89–96. Sofern nicht diese Ausgaben, sondern das französische Original als Quelle angegeben wird, handelt es sich unter Berücksichtigung der genannten Übertragungen um eine Übersetzung von Katja Boehme.

2 *Madeleine Delbrêl*, La joie de croire (s. Anm. 1); im Folgenden zitiert als JC.

3 *Madeleine Delbrêl*, Der kleine Mönch (s. Anm. 1), 86; im Folgenden zitiert als KM 86.

4 *Victor Conzemius*, Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus, Zürich 1972, 304; Anpassungen direkter Zitate an die neue Rechtschreibung werden stillschweigend vorgenommen.

5 Vgl. *Dorothee Steiof*, Verherrlichung Gottes. Madeleine Delbrêl und alttestamentliche Texte (Praktische Theologie heute 131), Stuttgart 2013, 311, sowie die dortigen Ausführungen über das Demutsverständnis Madeleine Delbrêls.

6 KM, 86.

7 *Louis Bouyer*, La décomposition du catholicisme (Présence et pensée), Paris 1969, 138.

8 Vgl. *Katja Boehme*, Madeleine Delbrêl. Die andere Heilige, Freiburg i. Br.–Basel–Wien [2]2005, 76.

gewachsene Madeleine, die sich für Kunst und Philosophie interessierte und schon in ihrer Jugend für einen Gedichtband einen hochdotierten französischen Literaturpreis erhielt, ihr Leben in einem militant marxistischen Arbeitermilieu verbringen werde.[9] Als junge Frau durchlebte und durchdachte sie scharf und in aller Konsequenz den neuzeitlichen Atheismus: „Gott ist tot, es lebe der Tod …“[10] – so heißt ein Text, den sie als Siebzehnjährige im Jahr 1922 schrieb. Doch aufgerüttelt durch die ‚Tatsache' von Kommilitonen, denen sie während ihres Literatur- und Geschichtsstudiums an der Sorbonne begegnete, die genauso lebten, arbeiteten, tanzten und diskutieren wie sie, aber die Existenz Gottes im 20. Jahrhundert durchaus nicht für absurd hielten, wurde in ihr die Frage nach Gott brennend.[11] „Wenn ich aufrichtig sein wollte, durfte Gott, der nicht mehr strikt unmöglich war, nicht mehr so behandelt werden, als gäbe es ihn sicher nicht. Ich wählte deshalb, was mir am meisten meiner veränderten Perspektive zu entsprechen schien: Ich entschloss mich zu beten …“[12] Und sie fährt fort:

„Lesend und nachdenkend habe ich Gott gefunden; aber indem ich betete, habe ich *geglaubt*, dass Gott mich findet und dass er die lebendige Wahrheit ist und dass man ihn lieben kann, wie man eine Person liebt.“[13]

Von diesem Moment an war Madeleine von einem lebendigen, alle Bereiche ihrer Existenz umfassenden Glauben an einen Gott erfüllt, der den Menschen nahe sein will. Dem Zeugnis Jacques Loews zufolge – einem Arbeiterpriester, dem Madeleine nahestand –, bleibt „dieses unerhörte bestürzende Glück […] dreißig Jahre nach ihrer Bekehrung ebenso kostbar wie am ersten Tag“[14]. Sie selbst bekannte noch in ihrem letzten Vortrag kurz vor ihrem plötzlichen Tod im Jahr 1964 gegenüber ihren Zuhörerinnen und ihren Zuhörern: „Ich bin von Gott überwältigt worden und bin es immer noch.“[15]

1.2 Lernort Bekehrung

Ebenso wie von ihrer Bekehrungserfahrung, die sie an anderer Stelle sogar als ‚gewaltsam' bezeichnet, bleibt Madeleine Delbrêl von einer weiteren Erfahrung aus ihrer Jugendzeit ihr Leben lang geprägt: von der Tragik eines Lebens ohne Gott. Noch Jahrzehnte später wird sie von Christen das Bewusstsein verlangen,

„dass für den Ungläubigen schon das Leben selber vom Tod erschlagen wird. […] Der innere Halt des Seins stürzt in al-

9 Vgl. *Annette Schleinzer*, Die Liebe ist unsere einzige Aufgabe. Das Lebenszeugnis von Madeleine Delbrêl, Ostfildern 2001, 62–71. (Neuauflage als Topos plus Taschenbuch 2019).

10 *Madeleine Delbrêl*, Nous autres, gens des rues. Textes missionaires, Paris 1966, 53–55; im Folgenden zitiert als NA; dt.: *Madeleine Delbrêl*, Wir Nachbarn der Kommunisten. Diagnosen (Theologia romanica 7), Einsiedeln 1975, 42–44; im Folgenden zitiert als NK.

11 Vgl. *Madeleine Delbrêl*, Ville marxiste terre de mission, rédigé à Ivry de 1933 à 1957. Mit einem Vorwort von Etienne Fouilloux, Paris ^{3}1995; im Folgenden zitiert als VM; dt.: *Madeleine Delbrêl*, Auftrag des Christen in einer Welt ohne Gott (Theologia romanica 24), Einsiedeln ^{3}2016, 193; im Folgenden zitiert als AdC bzw. in der Ausgabe von 1974: *Madeleine Delbrêl*, Christ in einer marxistischen Stadt, Frankfurt am Main 1974, im Folgenden zitiert als CmS.

12 AdC, 194.

13 Ebd.

14 *Jacques Loew*, Einleitung, in: NK 25. ‚Conversion' wurde von der Verfasserin mit ‚Bekehrung' übersetzt.

15 NK (1964), 266.

lem, was lebt, zusammen. Was immer man lieben mag, man liebt etwas, das sterben muss. Das Leben wird zur Vollendung des Todes, alles ist vom Nichts und von der Absurdität befallen."[16]

Diese Dialektik zwischen dem bedrückenden Dunkel des Atheismus, den sie in ihren Jugendjahren existenziell durchlebt und durchlitten hatte, und dem Dunkel eines von der Gegenwart Gottes Geblendetseins, durchzieht wie ein roter Faden das Denken und Leben Madeleine Delbrêls und bleibt Zeit ihres Lebens Motivation ihres christlichen Zeugnisses.

Um den Glauben an Gott als „ungeheures, umwerfendes Glück"[17] und als „Befreiung von der Sinnlosigkeit einer Welt ohne Gott"[18] zu vermitteln, setzt Madeleine Delbrêl weder auf pastorale Methoden oder Konzepte, noch geht sie über institutionelle Einrichtungen oder kirchliche Verbände, auch engagiert sie sich nicht in entsprechenden kirchlichen Gremien. Der Glaube an Gott kann ihr zufolge letztlich nicht durch Methoden vermittelt werden, sondern wird an Menschen sichtbar, an denen die ‚Tatsache' der Existenz Gottes abgelesen werden kann:[19]

„Die Tatsache und Wirklichkeit des Glaubens – das sind die Christen, die durch ein unerschütterlich treues alltägliches Handeln dieses ‚Phänomen' in ihrem Leben sichtbar machen."[20]

1.3 Ort der doppelten Liebe

Als „Scharnier aus Fleisch" und zugleich als „Scharnier der Gnade"[21] bilden die Gläubigen ein lebendiges Bindeglied zwischen göttlicher Gegenwart und der menschengemachten Ablehnung Gottes – und das mit einer Nähe, die Madeleine Delbrêl in ihrer Meditation als hautnahe, als haftende[22] Bindung beschreibt:

„Wir binden uns an dich
mit der ganzen Kraft unseres dunklen Glaubens,
wir binden uns an sie
mit der Kraft eines Herzens, das für dich schlägt,
wir lieben dich und sie,
auf dass mit uns allen ein Einziges geschehe. Durch uns zieh alles zu dir …"[23]

Diese doppelte Nähe des Christen zu Gott und zum Nächsten ist für Madeleine Delbrêl untrennbar, sie ist die „indivisible amour"[24]. Da ‚Welt' für Madeleine Delbrêl den im Sinne der johanneischen Theolo-

16 NA (1960), 208 / NK, 174.
17 NA (1962), 280 / NK, 238.
18 Ebd.; vgl. *Manfred Scheuer*, Wider den kirchlichen Narzissmus. Ein spirituell-politisches Plädoyer, Innsbruck–Wien 2015, 175.
19 Vgl. *Katja Boehme* / *Thomas Herkert*, „Lauter Sprungbretter in die Ekstase". Zur Einleitung, in: *Katja Boehme* / *Thomas Herkert* (Hg.), … lauter Sprungbretter in die Ekstase. Alltagsspiritualität nach Madeleine Delbrêl, Würzburg 2015, 11–16.
20 VM, 128 / vgl. CmS, 102. Vgl. *Katja Boehme*, Gott aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl, Würzburg ²1999, 186–188.
21 JC, 229.
22 Weiter unten im Text (JC, 232) heißt es über die Christen, sie seien in ihrer Mittlerfunktion „collés au péché".
23 KM, 84.
24 Vgl. den Titel der von ihrer Equipe herausgegebenen Anthologie: *Madeleine Delbrêl*, Indivisible amour. Préface de Jacques Sommet, Paris 1991; im Folgenden zitiert als IA; dt.: *Madeleine Delbrêl*, Die Liebe ist unteilbar. Aus dem Französischen übertragen von Katja Boehme und Martha

gie den Gott abgewandten, Gott ablehnenden und daher sündigen Ort menschlicher Existenz bezeichnet (vgl. 1 Joh 1,16), während ‚Himmel' für sie die im Hier und Jetzt präsentische Gegenwart Gottes charakterisiert, verortet sie die Christen als lebendige Scharniere genau zwischen diesen beiden Wirklichkeiten:

„Im sündigen Abgrund der Welt hast du mit ihnen ein Rendezvous abgemacht;

Angeheftet an die Sünde erleben sie mit dir einen Himmel, der sie an sich zieht, was sie zerreißt."[25]

2 Laien als ‚Art Sakrament'

Als solch existenzielle ‚Scharniere aus Fleisch und der Gnade' spricht sie den Christen, die in der Welt leben, sakramentalen Charakter zu. In einem ihrer bekanntesten Texte ‚Missionnaires sans bateaux', mit dem sie – und das als Frau und als Laie! – bereits Anfang der 1940er-Jahre einen wesentlichen Einfluss auf die Arbeiterpriesterbewegung nehmen sollte, schreibt sie von den Laien, dass „wir Missionare ohne Priestertum wie eine Art Sakrament" sind.[26] In ihrer Meditation greift sie diesen Gedanken wieder auf und betont: „In uns vollzieht sich das Sakrament deiner Liebe."[27]

Es ist erstaunlich, wie sehr das poetische Talent Madeleine Delbrêls die klassisch-theologische Definition von Sakrament in meditativen Bildern wiederzugeben und zugleich auf die Christinnen und Christen zu deuten vermag. Die Begriffsbestimmung von Sakrament hatte sie vermutlich während ihres autodidaktischen Theologiestudiums in den 1920er-Jahren dem Werk des – von Johann Adam Möhler beeinflussten – Jesuiten Jean Baptiste Terrien SJ entnommen.[28] Hier wird Sakrament als materiales Handlungselement definiert, das die innere Gnade der wirksamen Nähe Gottes vermittelt und von Christus eingesetzt wurde.[29]

Als „Scharnier aus Fleisch" sind die Christinnen und Christen in der Welt dem materialen Handlungselement gleichzusetzen, durch deren liebende und betende Hingabe Gottes Nähe gegenwärtig wird: „Durch uns zieh sie zu dir hin, damit sie dir in uns begegnen."[30] Solchermaßen materialiter präsentischen ‚Tatsachen' von Menschen, die an Gott glauben, ist Madeleine Delbrêl in ihrer Jugendzeit begegnet, eine solche sakramentale ‚Tatsache' der Vergegenwärtigung Gottes will sie an diesem gottverlassenen Ort, wie es dieses nächtliche Vorstadtcafé ist, sein: „Weite unser Herz, damit es alle zu fassen vermag; präge sie in dieses Herz ein, damit sie dort für immer eingeschrieben sind."[31]

Ihr zufolge sind die Handlungen der Christen daher keinesfalls als solche wirk-

Gisi. Eingeleitet von Katja Boehme (Theologia romanica), Einsiedeln [4]2000; im Folgenden zitiert als LU.

25 JC, 232.

26 NK, 56.

27 KM, 84.

28 Vgl *Jean Baptiste Terrien* SJ, La grâce et la goire ou la filiation adoptive des enfants de Dieu étudiée dans sa réalité, ses principes, son perfectionnement et son courronement final, Paris 1901.

29 Vgl. DS, 1601, DS, 1606; vgl. *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Bd. 1, Freiburg i. Br.–Kevelaer [3]1985, 318.

30 KM, 84.

31 JC (s. Anm. 1), 230.

sam, sondern Zeichenhandlung für die Wirklichkeit der Nähe Gottes – und auch hierin folgt sie der klassischen Definition von Sakrament. Für Venise Gosnat, den kommunistischen stellvertretenden Bürgermeister von Ivry, mit dem Madeleine Delbrêl seit Mitte der 1930er-Jahre freundschaftlich verbunden war, war diese Haltung Madeleine Delbrêls Anlass, ihr vorzuwerfen, an einer Besserung der sozialen Bedingungen des Arbeitermilieus nicht interessiert zu sein.[32] In ihrer Antwort betont Delbrêl, die während des Krieges in Vertretung der Kommunisten für Ivry die Verantwortung für die kommunale Sozialarbeit übernommen hatte, dass sie „mit allem, was in ihr ist, die ‚Umgestaltung der Gesellschaft'"[33] wünsche.

Aber auch wenn sie über den Christen in der Welt sagt, dass es „seine Pflicht sei, seinen Teil der Verantwortung dabei zu übernehmen"[34], und die Christinnen und Christen kritisiert, dass ihnen „die Probleme des Mitmenschen nicht tief genug unter die Haut dringen"[35], weist sie mit Nachdruck darauf hin, dass die Wirksamkeit der Christen keine „wirtschaftliche, politische, ja ideologische Effizienz innerhalb der gemeinsamen Organisation der Menschengesellschaft"[36] ist, sondern dass die Christen für eine Realität arbeiten, die im übernatürlichen Leben wurzelt.[37] Sie will daher „unsere *religiöse* Berufung von einer *politischen* Berufung und von einem Denksystem unterschieden"[38] wissen.

Madeleine Delbrêl zufolge hat weltlicher Einsatz somit kein Ziel in sich selber.[39] Ihren marxistischen Mitbürgerinnen und Mitbürgern, für die sich die Materialität und Realität ihrer Ideologie in den

[32] Vgl. den Brief von Venise Gosnat an Madeleine Delbrêl vom 18. September 1957, in: AdC, 20–21.

[33] AdC, 23.

[34] *Madeleine Delbrêl*, Communautés selon l'Evangile. Avant-propos de Guy Lafon, Paris 1973; im Folgenden zitiert als CE (1961), 177; dt.: *Madeleine Delbrêl*, Frei für Gott. Über Laien-Gemeinschaften in der Welt (Der neue Weg 4), Einsiedeln [2]1991; im Folgenden zitiert als FG, 147.

[35] CE (1956/57), 141 / FG, 113. Vgl. auch ihre Aussagen in NA (1961), 274 / NK, 232.

[36] CE (1961), 177 / FG, 147.

[37] An ihre Equipe schreibt sie: „Wesen der Ewigkeit sind uns anvertraut, und wenn wir ihnen nur Wohlstand, Kultur vermitteln, sind wir wie eine Mutter, die ihrer Kinder Zukunft mit Babywäsche sichern wollte." *Madeleine Delbrêl*, Gebet in einem weltlichen Leben (Beten heute 4), Einsiedeln [8]2018, 23; im Folgenden zitiert als GwL.

[38] VM, 135 / CmS, 107.

[39] „In allen Fällen zeigt die Argumentation Madeleine Delbrêls, dass ihre Unterstützung des Widerstands und ihr Eintreten für Recht und Gerechtigkeit nicht primär politisch, sondern genuin religiös motiviert sind." (*Marianne Heimbach-Steins*, „Unsere Art zu leben sagt Ja oder Nein zum gegenwärtigen Stand der Dinge". Das prophetisch-politische Engagement Madeleine Delbrêls, in: *Gotthard Fuchs* (Hg.), „… in ihren Armen das Gewicht der Welt". Mystik und Verantwortung: Madeleine Delbrêl, Frankfurt am Main 1995, 155–179, hier: 105.) Anders Maximiliane Eisenmann, deren Dissertation hier und an anderer Stelle der Spiritualität Madeleine Delbrêls leider nicht gerecht wird: „Wer die Kirche zur Mutter hat, wird konsequenterweise den Staat zum Vater haben. Hinter dieser, zugegebenermaßen überspitzt formulierten These verbirgt sich letztlich das sozialpolitische Programm der Caritas und Delbrêls: In ähnlicher Weise lässt sich bei beiden erkennen, dass nämlich zum vollumfänglichen Kirchesein die mitverantwortliche Gestaltung einer möglichst sozialer und gerechter werdenden Gesellschaft gehört." (*Maximiliane Eisenmann*, Spannungsvolles Engagement in der Welt. Madeleine Delbrêl als Inspiration für die verbandliche Caritas in Deutschland [Freiburger theologische Studien], Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019, 263.)

sichtbaren ‚Tatsachen' politischer Aktionen erweist, stellt sie den sakramentalen Zeichencharakter einer Christin entgegen:

„Menschen, welche die Gesetze der Geschichte aus Tatsachen ableiten und den Wert ihrer Lehre an Tatsachen messen wollen, muß Christus und seine Kirche eine Tatsache anbieten: eine Tatsache, die allein es uns möglich macht, Gott zu verkündigen: die brutale, lebendige, ungewöhnliche Tatsache eines Menschen, der an Gott glaubt."[40]

Weltbegegnung bedeutet daher für die christliche Sozialarbeiterin aus Ivry, dass in jeder konkreten Handlung der einzelnen Christen die gesamte Botschaft des Evangeliums mit seinem universalen Anspruch sichtbar werden muss. Diese ‚Fleischwerdung Gottes' im gläubigen Christen ist für sie aber nur in einer dreifachen Vermittlung möglich: durch die Vermittlung des Evangeliums, der Kirche und einer immerwährenden Bekehrung.

2.1 Christologische Dimension

Ihre Nähe zur Welt, wie sie im hier vorgestellten Text in der Bezeichnung des Gläubigen als „Scharnier aus Fleisch" zum Ausdruck kommt, ist von dem johanneischen Gedanken geprägt, die umfassende Realität des Wortes Gottes „in sich Fleisch werden zu lassen" (vgl. Joh 1,14). Dieser Begriff der Inkarnation war zu ihrer Zeit auch unter den Arbeiterpriestern verbreitet, um die priesterliche Präsenz an den Fließbändern von Renault inmitten des Arbeitermilieus zu umschreiben. Anders aber als viele Arbeiterpriester, die den Begriff der Inkarnation eng mit ihrem Priestersein verknüpften, nimmt Madeleine Delbrêl den Inkarnationsbegriff auch für das allgemeine Priestertum in Anspruch.[41] Sie meint damit aber nicht das missionarische Verhalten der Christinnen und Christen, sondern das Verhalten des Evangeliums in ihnen, also die „Fleischwerdung des Wortes Gottes in uns"[42]:

„Wenn wir unser Evangelium in den Händen halten, sollten wir bedenken, dass das Wort darin wohnt, das in uns Fleisch werden will, uns ergreifen möchte, damit wir – sein Herz auf das unsere gepfropft, sein Geist dem unsern eingesenkt – an einem neuen Ort, zu einer neuen Zeit, in einer neuen menschlichen Umgebung sein Leben aufs neue beginnen."[43]

Auf diese Weise kann sich der objektive Anspruch des Evangeliums in den subjektiven und weltlichen Rahmenbedingungen der einzelnen Christinnen und Christen verwirklichen, ohne an Sprengkraft zu verlieren. Das aktuelle Leben einer jeden Christin und eines jeden Christen lässt die Aktualität der Frohen Botschaft lebendig werden. Weltoffenheit und Evangelium gelangen so im Leben der Christinnen und Christen in einen dynamischen Prozess, in dem sich Welt und Evangelium wechselseitig herausfordern. Dieser Herausforderung, die Madeleine Delbrêl als „einen normalen Gewaltzustand" bezeichnet, müssen sich die Christinnen und Christen täglich neu stellen.[44]

40 VM, 128 / vgl. CmS, 102.

41 Vgl. *Katja Boehme*, Die Kirche als lebendiger Organismus. Zur geistlichen Berufung des Priesters und des Laien nach Madeleine Delbrêl, in: Geist und Leben 71 (1998), 179–193.

42 JC (1946), 37 / GwL, 17.

43 *Annette Schleinzer*, Madeleine Delbrêl. Gott einen Ort sichern. Texte – Gedichte – Gebete, Ostfildern 2002, 18.

44 Zu Apostolat als „normaler Gewaltzustand" vgl. *Marianne Heimbach-Steins*, Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik. Dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls

So verstanden sind die für das Evangelium verfügbaren Christen eine „Art Sakrament“[45]. Das aber ist kein statisches Sein, sondern ein dynamischer Prozess, denn alle Handlungen und Worte einer Christin und eines Christen werden so zu einem Lebenszeugnis des Evangeliums:

„Nirgendwo als in unserem Leben strömt, von morgens bis abends zwischen den Ufern unserer Häuser, Straßen, Begegnungen, das Wort, in dem Gott gegenwärtig sein will. Nirgendwo als in unserem Geist, der uns durch unsere Arbeit, Mühsal, Freude, Liebe hindurch auferbaut, will Gottes Wort wohnen. Jener Satz des Herrn, den wir während einer Frühmesse oder einer Fahrt in der Untergrundbahn dem Evangelium entrissen haben […will] befruchten, verwandeln, erneuern: den Händedruck, den wir heute zu geben haben, unsere Arbeitsleistung, die Art, wie wir den uns begegnenden Menschen anblicken, wie wir gegen unsere Müdigkeit ankämpfen, einen Schmerzanfall bestehen, in einer Freude erblühen. […] Es will wir selber sein, wo immer wir selber sind.“[46]

Weiterführende Literatur:
Noch immer bieten die von Jacques Loew und Christine de Boismarmin posthum ausgewählten und in den Ed. du Seuil herausgegebenen Texte ihrer Freundin Madeleine Delbrêl, die Hans Urs von Balthasar im Johannes Verlag der deutschen Leserschaft bekannt machte, einen authentischen und chronologisch geordneten Einblick in das Werk Madeleine Delbrêls, das im Verlag Nouvelle Cité (Paris) als Gesamtwerk (z. Zt. 17 Bände) erscheint. Als Lesebuch einer Auswahl ihrer spirituellen Texte ist zu empfehlen: *Annette Schleinzer* (Hg.), Madeleine Delbrêl. Deine Augen in unseren Augen. Die Mystik der Leute von der Straße – ein Lesebuch, München–Zürich–Wien 2014. Theologische Fundierung und Systematisierung des Denkens und Lebens Madeleine Delbrêls bieten v. a.: *Marianne Heimbach-Steins*, Unterscheidung der Geister – Strukturmoment christlicher Sozialethik. Dargestellt am Werk Madeleine Delbrêls (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 31), Münster [2]2006; *Katja Boehme*, Gott aussäen. Zur Theologie der weltoffenen Spiritualität bei Madeleine Delbrêl, Würzburg [2]1999.

2.2 Ekklesiologische Dimension des Laien als Sakrament

Ein „Scharnier aus Fleisch und der Gnade“ sein zu können, ist für Madeleine Delbrêl zudem nicht von einer ekklesiologischen Dimension des Christseins zu trennen. Christsein und Kirchesein bilden für Madeleine Delbrêl eine Einheit. Sie liegt in der Taufe begründet. Diesem ursprünglich augustinischen Gedanken, dass die „Taufe uns zu ‚Christus‘ gemacht“[47] habe, ist Madeleine Delbrêl schon bei der Lektüre von Terriens Werk *La grace et la gloire* begegnet.[48]

(Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster 31), Münster [2]2006, 93.

45 NA (1943), 76 / NK, 56.

46 NA (1948), 82 / NK, 61.

47 NA (1951), 120 / NK, 95.

48 *Jean Baptiste Terrien* SJ, La grâce et la goire (s. Anm. 28), 320: „*Christianus alter Christus*; le chrétien, c’est autre Christ.“

„Eingesenkt sein in die Kirche, Christus geworden sein“[49] bedeutet ihr die „Zugehörigkeit zu Christus in der Kirche“[50].

Jede Christin und jeder Christ ist durch die Taufe eine ekklesiologische Existenz:

„Stehend vor Gott und stehend vor der Welt, in Gott und in der Welt, ist er [der Christ] mit allen andern zusammen Christus. Der totale Christus, der Christus-[als]-Kirche: das ist der Tatbestand, an dem er nichts ändern kann.“[51]

Ekklesiologische Existenz zu sein, heißt für Christen, die Nähe Christi zu den Menschen stellvertretend sichtbar zu machen, denn die „aus uns zusammengesetzte Kirche hat den Auftrag, die Beziehungen Christi zu den Leuten, die nichts von ihm wissen, aufrechtzuerhalten“[52]. Die getauften Laien sind Madeleine Delbrêl zufolge daher die ‚Fingerspitzen‘[53] des Leibes Christi, welche die Aufgabe haben, die Kirche, wie das II. Vatikanische Konzil wenige Jahre später formulieren wird, „an jenen Stellen und in den Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche nur durch sie das Salz der Erde werden kann.“ (LG 33) Am Beispiel Madeleine Delbrêl ist abzulesen, dass „eine Kirche, die im Gottesgeheimnis fest verwurzelt ist, […] auch heute für die Menschen interessant“[54] bleibt.

2.3 Anthropologische Dimension

Von diesem fundamentalen Widerspruch zwischen der ‚Welt‘ als dem Ort der Ablehnung Gottes und dem ‚Himmel‘ als Ort der präsentischen Gegenwart Gottes sah sie sich selbst und jede Christin und jeden Christen durchdrungen:

„Wenn man sich ein Schema für unsere missionarische Situation ausdenken wollte, so müsste man eine Gratlinie zeichnen, die jeden Augenblick in uns und vor uns her sichtbar wäre. Spitz und schneidend, wird sie durch die Begegnung zweier Abhänge gebildet. Unter sich widersprüchlich, begegnen sie einander in uns. Der eine steigt auf aus der Verheißung Gottes, der andere sinkt ab bis zur Abweisung Gottes. […] Wir verstehen auch, dass, wenn beide Abhänge wie zum Kampf gegeneinander aufzusteigen scheinen, ihre Begegnung unseren eigenen Namen tragen wird, falls sie sich in uns vereinen. Unsere missionarische Situation wird entweder heißen: ‚Ich diene nicht‘ oder ‚Gott rettet‘.“[55]

Um den Mitmenschen nahe sein zu können, betonte Madeleine Delbrêl unermüdlich die Notwendigkeit einer ständig aktualisierten Bekehrung.[56] Für sie ist die Konfrontation von Christentum und Welt zuallererst ein sich im Inneren jeder und jedes einzelnen Christen vollziehender Prozess. Dies nicht anzuerkennen, dass jede Christin und jeder Christ zunächst selbst von diesem Widerspruch durchdrungen ist, käme einer Projektion der eigenen unausgetragenen Spannungen auf die Außenwelt gleich. Daraus entstünde die Gefahr, sich gegenüber einer vermeintlich feindlichen Außenwelt abzu-

49 NA (1959), 165 / NK, 135. Vgl. NA (1951), 118 / NK, 93; NA (1953), 150 / NK, 123.
50 NA (1953), 150 / NK, 123. Vgl. JC (1959), 213 / GwL, 72: „In der Kirche bin ich in Jesus Christus, lebe ich Jesus Christus.“
51 NA (1951), 117 / vgl. NK, 92. Vgl. ebd., 316, 320.
52 NA (1960), 228/ NK, 190.
53 Vgl. NA (1959), 166 / NK, 136.
54 *Manfred Scheuer*, Wider den kirchlichen Narzissmus (s. Anm. 18), 175.
55 NA (1959), 195 f. / NK, 162 f.
56 Vgl. NA (1964), 314 / NK, 268.

schirmen und sich in einen privat-religiösen Binnenraum zu flüchten, weil die Berührungsängste mit der Welt nicht durch eine entschiedene und täglich zu erneuernde Hinwendung zu Gott überwunden wurden. Daher macht Madeleine Delbrêl deutlich, dass sich die Auseinandersetzung zwischen Glaube und Unglaube nicht nur in der Gegenüberstellung von Christentum und atheistisch eingestellter Welt abspielt, sondern zunächst in jeder einzelnen Christin und jedem einzelnen Christen selbst zu suchen und dort auszufechten ist.[57]

Durch diese dreifache Vermittlung, durch das Evangelium, durch die Kirche und durch die eigene Bekehrung, können Christinnen und Christen stellvertretend für Christus und als ‚alter Christus' Gott und ihren Mitmenschen gleichermaßen nahe sein und als sakramentales ‚Scharnier aus Fleisch und Gnade' zwischen beiden vermitteln. Mit Christus vollziehen sie so eine Deszendenz- und Aszendenzbewegung (vgl. Phil 2,5 ff.), die ihnen eine Nähe und Hingabe zu Gott und zu den Menschen abfordert, von der sie bis ins Innere ihrer selbst durchdrungen werden:

„Während du in ihnen weiterhin die triste Erde besuchst,
steigen sie mit dir zum Himmel hinauf,
sie sind zu einer schwergewichtigen Himmelfahrt bestimmt,
umhüllt von Dreck, verbrannt von deinem Geist,
gebunden an alle,
gebunden an dich,
beauftragt, das ewige Leben einzuatmen,
wie Bäume ihre Wurzeln dort einzugraben."[58]

Die Autorin: *Dr.in theol. Katja Boehme, geb. 1961, Professorin für Katholische Theologie / Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg; Studium der Theologie, Germanistik und Kunstpädagogik in Freiburg i. Br., München, Weingarten; Promotion über die Theologie der Spiritualität Madeleine Delbrêls; nach der Tätigkeit als Gymnasiallehrerin in Fürstenwalde (1994–1997) in der Lehrerausbildung an den Pädagogischen Hochschulen Freiburg (1997–2009) und Heidelberg (seit 2009) tätig; Publikationen u. a.: Madeleine Delbrêl. Die andere Heilige, Freiburg, 32014; mit Thomas Herkert (Hg.): … lauter Sprungbretter in die Ekstase. Alltagsspiritualität nach Madeleine Delbrêl, Würzburg 2015; in Vorbereitung: Interreligiöses Begegnungslernen. Grundlegung einer interdisziplinären Didaktik, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2022; GND 115482415.*

57 Vgl. *Katja Boehme / Thomas Herkert*, „Lauter Sprungbretter in die Ekstase" (s. Anm. 19), 281.
58 JC, 232.

◆ Dem Titel unserer Zeitschrift entsprechend, bemüht sich die Redaktion, die theoretischen Beiträge gelegentlich durch Beispiele aus der Praxis zu ergänzen. In der vorliegenden Nummer soll die Nähe der Kirche zu den Menschen an einigen Fällen aufgezeigt werden. Den Anfang macht *Stefanie Hinterleitner*; sie skizziert, wie die katholische Jugend von Oberösterreich sich am Projekt der Caritas #TeamNächstenliebe beteiligte und in der Corona-Zeit diakonische Arbeit für bedürftige Menschen leistete.
***Ralph Rebholz* von der Erzdiözese Freiburg berichtet anhand von eindrucksvollen Beispielen von der großen Bedeutung, welche Schulseelsorger*innen mittlerweile haben und wie ihre berufliche Weiterbildung vor sich geht.**
***Gabriela Sonnleitner* erzählt mit der Geschichte Alis die Arbeitsweise des 2015 gegründeten, aus einem umgebauten Seniorenheim entstandenen *mag*das HOTEL in Wien, in welchem Flüchtlinge mitarbeiten. Seit 2017 gibt es dort auch zwölf Lehrlingsstellen, an welchen Asylanten eine Ausbildung machen können, die ihnen später Selbständigkeit ermöglicht, wie dies bei Ali geschah.**
Die Zunahme der Arbeitslosigkeit in den letzten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts verlangte auch von der Kirche eine entsprechende Reaktion. Darum wurde in der Diözese Linz unter Bischof Maximilian Aichern die kirchliche Arbeitslosenstiftung gegründet. Über die Entwicklung dieser Stiftung und ihre Arbeitsweise berichtet im vierten Beitrag der gegenwärtige Geschäftsführer *Christian Winkler*. (Redaktion)

Stefanie Hinterleitner

#TeamNächstenliebe

Diakonische Jugendarbeit im Lockdown

Der erste Lockdown im März 2020 traf viele Menschen unerwartet, ebenso all jene, die in der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit engagiert sind. Von einem Tag auf den anderen war eine der wichtigsten Komponenten dieser Arbeit – nämlich persönlicher Beziehungsaufbau – erschwert beziehungsweise gekappt worden. Die Kommunikation und soziale Interaktion haben sich vorwiegend in den virtuellen Raum verlegt.

Doch nicht alles kann sich im virtuellen Raum abspielen oder gar dort gelöst werden und das bekommen auch junge Menschen mit. Die Maßnahmen zur Eindämmung der Pandemie stellten viele Menschen vor die Frage, wie sie ihren Alltag bewältigen können, wenn sie nicht

vor die Tür treten dürfen. Einkaufen, Apothekenbesuche, der Gang zur Post, all dies wurde vor allem für ältere Personen und sogenannte Hochrisikopatienten aufgrund des Aufrufs, zuhause zu bleiben, erschwert. Ebenso haben bereits mit Beginn der Krise viele Menschen ihre Arbeit verloren und sind in finanzielle Notlagen geraten. Die Caritas hat daher sehr rasch das sogenannte #TeamNächstenliebe ins Leben gerufen und aufgefordert, aktiv Menschen in der Umgebung zu unterstützen, die aufgrund der Pandemie zu Hause bleiben sollten beziehungsweise auch müssen.[1] Viele Pfarren und Gemeinden bildeten innerhalb kürzester Zeit Gruppen, die sich dieser Aktion anschlossen und aktiv wurden.

In der Diözese Linz beteiligte sich die Katholische Jugend OÖ an dem #TeamNächstenliebe und eröffnete insgesamt sechs Standorte zur Sammlung und Ausgabe von Lebensmitteln und Hygieneartikel. In den Pfarren Linz-St. Markus, Steyr-Ennsleite, Steyr-Tabor sowie in den Jugendzentren Stuwe, Plateau, und KidsZentrum Turbine konnten Menschen, die durch Kurzarbeit, Jobverlust oder generell sehr niedrigem Einkommen besonders stark von Armut betroffen waren, Grundnahrungsmittel wie etwa Nudeln, Reis, Mehl, Erdäpfel, Wurstwaren oder Eier, aber auch Duschgel, Zahnpasta oder Babynahrung und Windeln abholen. „Diese Aktion ist für uns so wichtig, weil wir dadurch ganz schnell und konkret helfen können. Erst wenn der Kühlschrank halbwegs voll ist und die Menschen die nächsten Tage über die Runden kommen, können wir perspektivisch beraten und in die Zukunft planen", so Michaela Haunold, Leiterin der Abteilung Beratung und Hilfe der Caritas in Oberösterreich.

Getragen wurden die Ausgabestellen besonders von Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die sich ehrenamtlich um die Aufteilung der Spenden in kleinere sogenannte „Lebensmittelpakete" kümmerten. Ebenso organisierten sie die Ausgabe an jene Menschen, die sich in einer Notlage an das #TeamNächstenliebe wandten. Insgesamt 30 ehrenamtlich Engagierte haben gemeinsam mit Hauptamtlichen der Caritas und Katholischen Jugend in den Monaten April bis Juni 2020 über 800 Pakete geschnürt und verteilt. Dabei bestand eine Herausforderung an den einzelnen Standorten darin, die erforderlichen Hygienemaßnahmen einzuhalten und dafür ein geeignetes Konzept zu entwickeln. Auch ein Lieferdienst für Menschen, welche das Haus nicht verlassen konnten, wurde eingerichtet. Gesammelt wurde an den Stellen vor Ort, aber auch in Pfarren, die Boxen zur Abgabe von Lebensmitteln oder Einkaufsgutscheinen aufstellten. Für junge Menschen, die sich an dieser Aktion beteiligten, war es einerseits eine Chance, einen aktiven Beitrag in dieser Krise zu leisten und gleichzeitig aber auch eine Möglichkeit, das Haus zu verlassen und in einem geschützten Rahmen zu sozialen Kontakten zu kommen.

Nicht immer waren dies sehr einfache Kontakte. Die Geschichten der Menschen können herausfordern, und so war es wichtig, die jungen Helfer*innen dahingehend zu begleiten und mit ihnen bezüglich des Erlebten ins Gespräch zu kommen.

Gelebtes Christsein mit sozialem Engagement zu verbinden, ist der Katholischen Jugend und Caritas nicht fremd. Schon vor beinahe zwanzig Jahren wurde gemeinsam – in diesem Falle mit der Jugendorganisation der Caritas, young.cari-

[1] Vgl. Corona-Virus: Caritas ruft #TeamNächstenliebe ins Leben, in: https://www.caritas-ooe.at/ueber-uns/news/detailansicht/news/86239-corona-virus-caritas-ruft-teamnaechstenliebe-ins-leben/ [Abruf: 18.08.2021]

tas – Österreichs größtes Sozialprojekt „72 Stunden ohne Kompromiss“ initiiert. Ziel auch bei diesem Projekt ist es, den Jugendlichen eine Möglichkeit für karitatives Engagement zu ermöglichen, dies nachhaltig zu fördern, um sich gemeinsam für eine bessere Welt einzusetzen. Den beiden Jugendorganisationen der Kirche ist es wichtig, die Bedürfnisse und unterschiedlichen Lebenssituationen junger Menschen ernst zu nehmen und durch sie Nächstenliebe, Solidarität, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in die Mitte der Gesellschaft zu tragen.[2]

An Jugendlichen und jungen Menschen wurde gerade in der Krise oft kein gutes Haar gelassen. Als gefährliche Verbreiter des Coronavirus oder durch Nichteinhalten der Hygienemaßnahmen und sogenannte „Coronapartys“ waren sie mit vorwiegend negativen Schlagzeilen in der Öffentlichkeit präsent. Rücksichtslos, verweichlicht und nur auf sich bezogen, so urteilten viele über die junge Generation in der Krise.[3] Aus Sicht der kirchlichen Jugendarbeit kann aber auch ein anderes Bild gezeichnet werden. Wie das Projekt #TeamNächstenliebe zeigt, sind sich viele junge Menschen ihrer Verantwortung in der Gesellschaft durchaus bewusst und wollen auch tätig anpacken und dort unterstützen, wo sie gebraucht werden. Die Kirche mit all ihren Pfarrgemeinden und Einrichtungen kann sie dabei unterstützen und ihnen eine Plattform für ihr soziales Engagement bieten.

Die Autorin: *Studium an der KU Linz, Mag.ª theol., Trägerin des Pater-Johannes-Schasching SJ-Preises 2018, Leiterin des Begegnungszentrums der Katholischen Jugend und Pastoralassistentin in der Linzer Dompfarre; stellvertretende Vorsitzende der diözesanen Frauenkommission.*

2 Vgl. Über 72h ohne Kompromiss, in: https://www.72h.at/site/infoszu72h [Abruf: 18.08.2021].
3 Vgl. *Jens Balzer*, Die Jugend von heute, in: https://www.zeit.de/kultur/2020-10/generationenkonflikt-jugendliche-erwachsene-corona-krise [Abruf: 18.08.2021].

Ralph Rebholz

„Mittendrin“

Schulpastoral in der Erzdiözese Freiburg

Die angehende Altenpflegerin ist ehrlich gerührt: Da sieht jemand ihre schwierige Lage und will ihr Gutes tun. Als alleinerziehende Mutter, die nicht nur den Alltag für sich und ihr kleines Kind in engem finanziellem Rahmen stemmen muss, sondern parallel dazu eine Ausbildung zur Altenpflegerin absolvieren will, kennt sie keine Freiräume. Ein recht hoher Anteil ihrer Mitschülerinnen hat mit ähnlichen Rahmenbedingungen zu kämpfen. Dazu kommt, dass die Arbeit in den Heimen schon einen hohen Stressfaktor beinhaltet.

Ihre Religionslehrerin hatte sich aufrichtig dafür interessiert, wie sie alle außerhalb der Schule leben. Bereits das hatte schon gutgetan, auch wenn es an der harten

Alltagssituation nichts veränderte. Aber dann hatte sie ihnen noch vorgeschlagen, ein Wochenende wegzufahren, sich einmal verwöhnen zu lassen, miteinander zu spielen, gut zu essen – und das alles mit Kinderbetreuung! Natürlich freiwillig, denn das sei ja kein Unterricht. Sie mache das als Schulseelsorgerin, und sie habe auch schon Geld vom Förderverein zugesagt bekommen. Und da sie in ein Selbstversorgerhaus gehen würden, entstünden keine weiteren Kosten. Im Übrigen seien zwei Schülerinnen aus einer anderen Schulart, die auch in der kirchlichen Jugendarbeit aktiv seien, als Kinderbetreuerinnen dabei.

Szenenwechsel: Am Montagmorgen schockiert die Nachricht, dass ein Schüler sich am Wochenende das Leben genommen habe, die gesamte Schule. Die Schulseelsorgerin ist plötzlich eine wichtige Ansprechpartnerin für die Schulleitung. Nicht nur, um selbst Dinge zu organisieren und anzubieten, sondern als eine, die zuhören kann und einen breiten Blick dafür hat, dass dieser Todesfall nicht nur den Schüler und seine Familie, in der Schule nicht nur seine Klasse (und auch da nicht alle in gleichem Maße) betrifft, sondern auch Kolleginnen und Kollegen, Freunde, die in der Schule andere Klassen besuchen. Und dass darüber hinaus so ein Todesfall plötzlich bei eigentlich nicht direkt Betroffenen eigene Trauer- und Verlusterfahrungen wieder wachrufen kann. Dass es klarer Kommunikation bedarf und dass Gesprächsangebote hilfreich sind. – Nach zwei Wochen intensiv erlebter Zeit mündete der Prozess der Trauer und Verarbeitung in einen bewegenden Gottesdienst.

Beide Beispiele beleuchten die Bandbreite, welche die Schulpastoral in der Erzdiözese Freiburg ausmacht: Auf der einen Seite das Zur-Verfügung-Stehen in Trauer- und Krisensituationen, auch für seelsorgliche Gespräche, auf der anderen Seite der Blick für alle Menschen, die sich im Lebensraum Schule bewegen, das Interesse für ihre Situationen und das situativ angemessene Handeln, das zu einem menschlichen Schulklima beiträgt[1].

Auf diesen beiden Beinen steht die Freiburger Schulpastoral aber nur deshalb so gut, weil die für ihre konkrete Schule beauftragten Schulseelsorgerinnen oder Schulseelsorger als Lehrkräfte fest in der Schule verankert und der Schülerschaft, dem Kollegium, der Schulleitung und den übrigen Mitarbeitenden somit bekannt sind. Außerdem bedarf es für eine Bewerbung zur Weiterbildung der ausdrücklichen Zustimmung der Schulleitung. Diese beiden Voraussetzungen sorgen dafür, dass sie bereits den „Stallgeruch der Schafe“ angenommen haben, wie das Papst Franziskus fordert.[2] Besonders die Möglichkeit, dass auch verbeamtete Lehrerinnen und Lehrer im Landesdienst von der Kirche finanzierte Deputatsstunden für Ihren Dienst als Schulseelsorgerin oder Schulseelsorger erhalten, eröffnet auch Kolleginnen und Kollegen den Zugang zur Beauftragung, die Religion nur als eines von mehreren Fächern unterrichten und – im Gegensatz zu kirchlich angestellten Religionslehrkräften – auch in schulischen Funktionen wie Klassenleitung agieren und somit bestens in die schulischen Abläufe eingebunden sind. So werden Menschen vom Bischof mit der Seel-

1 Siehe auch die anderen Beispiele schulpastoraler Projekte in den Info-Kästen.

2 „Sich öffnen, an die Ränder gehen, den Stallgeruch der Schafe annehmen“ – so bringt *Klaus Mertes* die päpstliche Forderung für Seelsorgende auf den Punkt. Zitiert aus: Schwule Lobby. Katholischer Klerus und Homosexualität, in: Herder Korrespondenz (2013), Heft 8, 389–392, hier: 392.

sorge an ihrer Schule beauftragt, die das Spektrum der in der etablierten Pastoral Aktiven deutlich erweitern.

Beide geschilderten Beispiele bringen – neben Freiwilligkeit, Ökumene und Gastfreundschaft, personalem Angebot und Kooperation – eines der wesentlichen Prinzipen von Schulpastoral in der Erzdiözese Freiburg[3] zum Ausdruck: Den situativen Ansatz, also die Orientierung des seelsorglichen Angebots an den konkreten Bedürfnissen vor Ort. „Was willst du, dass ich dir tue?“ (Mk 10,51) fragt Jesus den blinden Bartimäus vor den Toren der Stadt Jericho und verfährt auch bei anderen in den Evangelien geschilderten Heilungen so. Damit offenbart er nicht etwa eine Blindheit fürs Offensichtliche, sondern seine Haltung der Wertschätzung. Denn schon durch diese Frage wird der außerhalb der Stadtgemeinschaft lebende Bettler als Subjekt seines Lebens ernstgenommen, der Jesus auf Augenhöhe begegnen darf. In diese Nachfolge begeben sich Schulseelsorgerinnen und Schulseelsorger.

Diese Haltung einzuüben, ist eines der zentralen Anliegen der zweijährigen berufsbegleitenden Weiterbildung. Während der acht dreitägigen Module werden die dafür grundlegenden Themen und Fähigkeiten thematisiert und trainiert: die Auseinandersetzung mit der eigenen Biografie und Spiritualität, die Reflexionsfähigkeit der eigenen Person und der jeweiligen Rolle, die Gesprächsführungs- und Beratungskompetenz, insbesondere auch bei Krisen und Trauerprozessen. Zudem werden Planungs- und Reflexionsprozesse der schulpastoralen Praxis eingefädelt und beraten. Alle Lernprozesse sind als Lernschleifen gestaltet: Kurze Inputs werden erfahrungsbezogen umgesetzt und trainiert, anschließend reflektiert, beraten und erneut praktisch angewandt. So eignen sich die Teilnehmenden Kompetenzen an, mit denen sie – als wichtigste Werkzeuge ihres schulpastoralen Handelns – als unterschiedliche Personen erkennbar bleiben.

Schon während der Weiterbildung etablieren sich die künftigen Schulseelsorgerinnen und Schulseelsorger als in der eigenen Schule seelsorglich Handelnde: Sie führen Projekte durch, die auf die Bedürfnisse vor Ort zugeschnitten sind, die eigenen Ressourcen berücksichtigen sowie mögliche Kooperationspartner und -partnerinnen einbeziehen. Daher startet dieser Teil der Weiterbildungspraxis mit einer ausführlichen Situationsanalyse. Zudem wird der Projektcharakter betont und ernst genommen: Projekte sind in sich abgeschlossen, werden dann reflektiert, bewertet und feierlich gewürdigt. Das kann dennoch dazu führen, dass sie sich zunächst als einmalig angelegte Projekte fest etablieren (beispielsweise die Einrichtung und Belebung eines Raumes der Stille oder die Zusammenstellung und Einführung eines Trauerkoffers), andererseits eröffnet es allen Beteiligten die Freiheit, es auch gut sein zu lassen, weil möglicherweise der Einsatz von Ressourcen zu hoch oder es sich um ein einmaliges Bedürfnis gehandelt hat. In jedem Fall aber wird durch die Projekte in den Schulen das Potenzial von Schulpastoral konkret erfahrbar.

Wesentlich unterstützt wird das Lernen im Rahmen der Ausbildung dadurch, dass die Teilnehmenden übergreifend aus allen Schularten stammen, also aus Grundschulen, Haupt-/Werkreal- oder Gemeinschaftsschulen, Realschulen, Gymnasien, beruflichen Schulen oder aus dem Bereich der Sonderpädagogischen Bildungs- und

[3] Verbindlicher Rahmen für Schulpastoral in der Erzdiözese Freiburg, Freiburg i. Br. 2006, 11–13.

Beratungszentren. Diese Zusammensetzung hat sich als sehr bereichernd erwiesen, weil die Bedürfnisse in den verschiedenen Schulen und somit die Anforderungen an Schulpastoral recht unterschiedlich sind. Das Bild von den vielfältigen Möglichkeiten schulpastoraler Praxis bekommt immer neue Facetten, indem sich die Teilnehmenden mit ihrem jeweiligen Erfahrungshintergrund bereichern: So verfügten beispielsweise Lehrkräfte, die an Schulen für Menschen mit körperlichen Behinderungen arbeiteten, über gut erprobte Erfahrungen im Umgang mit dem Sterben von Schülerinnen und Schülern, weil der Tod an ihren Schulen zur Realität gehört. Damit inspirierten sie andere Teilnehmende, Projekte zur Trauerarbeit an ihren Schulen zu etablieren. Auch die zur Weiterbildung gehörenden zehn regionalen Gruppensupervisionssitzungen sind schulartgemischt organisiert und tragen erheblich zur reflektierten Ausbildung eines Rollenbildes im Kontext der eigenen Schulsituation bei.

Mittlerweile ist Schulpastoral in vielen Schulen auf dem Gebiet der Erzdiözese Freiburg fest verankert; nach sieben bereits beendeten Kursen werden weit über einhundert Personen als Schulseelsorgerin oder Schulseelsorger beauftragt sein. Sie werden in den jeweiligen Schulen als wertvoller Teil des bestehenden Beratungsangebotes (Beratungs- oder Vertrauenslehrerin oder -lehrer, schulpsychologische Beratung, Schulsozialarbeit, Jugendberufshilfe,

Projekt „Gestaltung der Zeugnisübergabe der Zehntklässler zum Realschulabschluss“

Situation: Aufgrund der Bestimmungen während des ersten Corona-Lockdowns im Sommer 2020 und eines akuten Corona-Falles wurde die offizielle Realschul-Abschlussfeier und die darin eingebettete feierliche Zeugnisübergabe kurzfristig abgesagt.
Anliegen: Die angehende Schulseelsorgerin und ihre bereits ausgebildete Kollegin wussten um die Bedeutung des Feierns von Lebensübergängen für den Menschen, erkannten es im Sinne der Leitourgía als Grunddimension kirchlichen Handelns und betrachteten es folglich als seelsorgliche Aufgabe, diesen entscheidenden Übergang im Leben der Schülerinnen und Schüler nicht einfach so vorüberziehen zu lassen, sondern im Rahmen des Möglichen würdig zu begehen.
Projekt: In Abstimmung mit Schulleitung und nach den Vorgaben des Gesundheitsamtes brachten sie innerhalb von neun Tagen insgesamt 15 in Kleingruppen aufgeteilte Feiern auf den Weg; sie erweiterten das schulische Hygienekonzept speziell für diesen Anlass, gestalteten und dekorierten die geräumige und gut belüftete Mensa, markierten sicher voneinander entfernte Sitzplätze, schrieben eine Rede und bereiteten eine spezielle Aktion vor. Die Schülerinnen und Schüler konnten ihre Wünsche für die Zukunft an einen mit Helium gefüllten Ballon heften und diesen gemeinsam im Freien steigen lassen. Die Teilnahme war freiwillig, die Teilnahme der Eltern aus Infektionsschutzgründen nicht möglich. Einzelne Fotos von Schülerinnen und Schülern wurden angefertigt und anschließend digital zu Abschluss-Klassenfotos zusammengefügt, um auch die Grunddimension der Koinonía zum Ausdruck zu bringen. Außerdem erinnerte ein Säckchen mit Sonnenblumenkernen an die Feier.

Projekt „Prüfungsoase“

Situation: Gegen Ende des Schuljahres verdichtet sich die Anspannung der Abschlussklassen enorm, eine nervöse Spannung prägt während der zwei Tage der abschließenden mündlichen Prüfungen die Atmosphäre im Schulgebäude. Diese steigert die Nervosität mancher Prüflinge und hindert sie daran, in der Prüfung ihr Bestes zu zeigen. Zudem absorbiert die ordnungsgemäße und inhaltlich angemessene Durchführung der großen Zahl von Prüfungen derartig viel Energie in der Lehrerschaft, dass Manches, was der Aufmerksamkeit bedürfte, durchs Raster fällt, z. B. Schülerinnen und Schüler, die eine Prüfung nicht schaffen und möglicherweise vor einer ungewissen Zukunft stehen.
Anliegen: Die Schulseelsorgerin wollte durch Gestaltung atmosphärisch ansprechender Orte einen Kontrapunkt zur allgemeinen Prüfungsnervosität setzen und gleichzeitig einen dauerhaft besetzten Raum für persönliche Gespräche eröffnen.
Projekt: Zusammen mit einem freiwilligen Team aus nicht von Prüfungen betroffenen Schülerinnen und Schülern sowie Kolleginnen und Kollegen und der Schulsozialarbeiterin eröffnete die Schulseelsorgerin ein zentral gelegenes Café sowie einen Ruheraum. Außerdem organisierte sie einen weiteren Raum für Gespräche, in dem dauerhaft von ihr oder der Schulsozialarbeiterin ein Gesprächs- und Beratungsangebot zur Verfügung stand.

Suchtprävention) wahr- und angenommen. Das zeigt sich in der wachsenden Nachfrage nach Weiterbildungsplätzen, oft auch von Schulleitungen initiiert. Denn es gibt Situationen, in denen sich die Frage nach dem Mehr, dem hinter dem organisierten Schulalltag sichtbar Werdenden plötzlich stellt: So erzählte eine Kollegin, die vom Amoklauf in Winnenden mittelbar betroffen und in den ersten Tagen immer vor Ort war, von der damals drängenden Nachfrage nach Seelsorgerinnen und Seelsorgern sinngemäß: „Der Tod stand im Raum. Wir wollten nicht nur mit Psychologinnen oder Psychologen sprechen, sondern mit jemandem, der sich mit Tod und einem möglichen Leben danach schon befasst hat.“

In Zeiten, in denen das mediale Bild von Kirche stark vom Umgang mit dem Missbrauchsskandals und somit der massiven Nicht-Beachtung der Bedürfnisse anderer Menschen geprägt ist, setzt die nach den Bedürfnissen der Menschen im Lebensraum Schule fragende Tätigkeit der Schulseelsorgerinnen und Schulseelsorger einen vitalen Akzent, der sich am Handeln Jesu orientiert. Und vor dem Hintergrund, dass mit der in vielen Diözesen aktuell durchgeführten Verwaltungsreform hin zu Großpfarreien von Gläubigen ein Rückzug der Kirche aus dem alltäglichen Leben der Menschen befürchtet wird, setzt Schulpastoral ein hoffnungsvolles Zeichen der Nähe und Menschlichkeit der Kirche in der Nachfolge des Mannes aus Nazareth.

Der Autor: *Ralph Rebholz, geb. 1964, Dipl. Theol., wurde zuerst zum Pastoralreferenten ausgebildet und arbeitete in der kirchlichen Jugendarbeit; seit seinem Wechsel in den Schuldienst 2002 unterrichtet er am Berufsschulzentrum Waldkirch, bildet ange-*

hende Pastoralreferentinnen und -referenten für den Religionsunterricht aus und hat für die Erzdiözese Freiburg die Weiterbildung zur Schulseelsorgerin / zum Schulseelsorger konzipiert, die er – zusammen mit einer Kollegin – seit 2007 leitet und weiterentwickelt; GND 1012503879.

Projekt „Wegerfahrungen für Kinder der vierten Klasse und ihre Väter"

Situation: Wie noch vielerorts, vor allem in ländlich geprägten Gegenden, sind hauptsächlich Mütter mit den schulischen Belangen ihrer Kinder befasst und in der schulischen Elternarbeit aktiv. Die Väter bekommen von dem wichtigen Anteil im Alltag ihres Kindes, der sich in der Lebenswelt Schule abspielt, wenig mit, obwohl diese in der vierten Klasse der Grundschule bereits kurz vor dem Ende der ersten Etappe stehen.
Anliegen: Der Schulseelsorger wollte die Väter mit ins schulische Boot holen. Und zwar so, dass sie auch wirklich Lust dazu haben: Mit dem Angebot eines gemeinsamen Erlebnisses, das abenteuerlich und beziehungsstärkend sein und auch Platz für das Sprechen über die tiefen und tragenden Dinge des Lebens und des persönlichen Glaubens bieten sollte.
Projekt: Väter und Kinder starteten nachmittags im Chor der Kirche mit einem Segen der Väter für ihr Kind und bestiegen anschließend den Hauptberg der Gegend, der von einer Wallfahrtskapelle gekrönt ist. Sie schlugen das Lager auf, erlebten einen Abend ums Feuer und eine verregnete Nacht in Schlafsäcken: Väter und ihr Kind eng nebeneinander in der Kapelle, im eigens aufgeschlagenen Pavillon oder in einer Holzbaracke. Vom Schulseelsorger angebotene spirituelle Impulse (z. B. Beschriften von „Papierwunderblumen" des Vaters für sein Kind und umgekehrt) ermöglichten es, dass das tiefe Erleben auch einen Ausdruck fand. Nach Frühstück und Lagerabbau führte der Abstieg wieder in den Chor der Kirche, wo zum Abschluss die Kinder ihre Väter segneten.

Gabriela Sonnleitner

*mag*das HOTEL in Wien

Wo Gäste zu Gastgeber*innen werden

Guten Tag, Welcome, Gamardshoba, Salam Malekoum, Bonjour, Maalin Wanaagsan – so oder noch viel bunter klingt es, wenn Sie im *mag*das HOTEL in Wien begrüßt werden.

Von anerkannten Flüchtlingen und Hotelprofis betrieben und in Kooperation mit Künstler*innen, Architekt*innen und Studierenden gestaltet, ist das *mag*das HOTEL ein Platz für Begegnungen weit

über die klassischen Grenzen eines Hotelbetriebes hinaus.

Das *mag*das HOTEL ist Teil der von der Caritas der Erzdiözese Wien im April 2012 gegründeten Social Business Gruppe. Ziel ist es, soziale Fragen, wo immer es sinnvoll und möglich erscheint, unternehmerisch zu lösen. Die Kriterien des Social Business gehen auf die Grundidee des Nobelpreisträgers Muhammed Yunus zurück. Das *mag*das HOTEL handelt wirtschaftlich, ohne dabei das eigentliche Unternehmensziel aus den Augen zu verlieren: die Lösung einer sozialen Herausforderung.

Ali kam 2015 nach Wien – wie tausende andere Flüchtlinge auch. Die ersten Wochen verbrachte er in einem improvisierten Flüchtlingslager in einem Sportzentrum. Er dockte bei einer Pfarre an, lernte Deutsch, half ehrenamtlich in einem Seniorenhaus, lernte weiter Deutsch und wollte einfach arbeiten. Viele Versuche, in einem Unternehmen Fuß zu fassen, schlugen fehl, über Umwege kam er in *mag*das HOTEL ins Housekeepingteam. „Ich will arbeiten, egal was. Ich kann lernen und anpacken." Seine Motivation überzeugte sofort. Er war fleißig, nützte Weiterbildungen, Sprachkurse, EDV-Kurse und machte schließlich auch den Führerschein. Wenn sich Ali etwas vorgenommen hat, lernten wir, setzt er das auch um.

Für Menschen mit Fluchthintergrund ist es in Österreich nach wie vor schwierig, Arbeit zu finden. Anfängliche Unkenntnis der deutschen Sprache, Ressentiments vieler Arbeitgeber*innen sowie der Umstand, dass erst nach Erhalt eines positiven Asylbescheids (was oft Monate oder sogar Jahre dauern kann) die Aufnahme einer Arbeit erlaubt ist, erschweren die Integration.

Nicht jede*r hat dieses starke Durchhaltevermögen wie Ali. Ganz viele Menschen aber, deren Flucht in unserem Land endet, möchten arbeiten, möchten selbst für sich sorgen, so schnell wie möglich unabhängig von Unterstützung sein. Und gerade der Tourismus bietet in Österreich und sicher auch in vielen anderen Ländern die Möglichkeit für einen Neustart. Motivierte und qualifizierte Mitarbeiter*innen sind sehr gesucht.

Wir sind überzeugt, dass gerade jene Menschen, die aus dem Ausland zuziehen, den Hotelbetrieb stärken, da sie Fähigkeiten, Talente, Sprachen und kulturelle Backgrounds einbringen und damit eine besondere Positionierung am Hotelmarkt ermöglichen. Die Erfahrungen seit der Hoteleröffnung 2015 geben uns Recht.

Recruiting, Trainingsprogramm und Begleitung durch Sozialberatung sind ganz danach ausgerichtet, Menschen mit Asylstatus, die keine Arbeit finden, neue Chancen zu eröffnen. 2017 startete *mag*das HOTEL einen Lehrlingsschwerpunkt für junge Menschen mit Fluchthintergrund. Wir bieten zwölf Lehrplätze in drei Hotelbereichen – Küche, Service und Rezeption. Unsere Lehrlinge kommen aus verschiedensten Ländern von zahlreichen Kontinenten, bringen die unterschiedlichsten kulturellen Backgrounds und Geschichten mit. Manche sind alleine nach Österreich gekommen, einige mit Familie oder ihren Geschwistern. Alle haben traumatische Erlebnisse hinter sich.

1 Eine gute Ausbildung erleichtert die Integration in den Arbeitsmarkt

Neben der fachlichen Ausbildung sind Kolleg*innen und Ausbildner*innen manchmal auch Familienersatz. Die jungen Menschen müssen viel lernen, oft auch Versäumtes nachholen oder noch nie Gehör-

tes aufholen. Erschwerend dazu kommt manchmal auch die Angst um die Familie, wenn sie noch im Heimatland geblieben oder in einem anderen Land auf der Flucht gestrandet ist. Das Leben dieser jungen Männer und Frauen ist herausfordernd, umso bewundernswerter, mit welcher Motivation und Energie sie ihren Weg gehen. Unterstützt werden sie im Team auch von einer Sozialberaterin. Seit zwei Jahren erarbeiten unsere jungen Kolleg*innen im Lehrlingsprogramm neben den fachlichen Inhalten auch wichtige rechtliche, kulturelle und persönlichkeitsbildende Themen und finden Raum, sich untereinander besser kennenzulernen und gegenseitig zu unterstützen.

Covid war für unser Lehrlingsprogramm und die jungen Menschen eine ziemliche Herausforderung. Sie haben fast ein ganzes Ausbildungsjahr verloren, auch wenn wir uns sehr bemüht haben, zusätzliche Angebote für sie zu schaffen. Im Frühjahr 2020 starteten wir eine Crowdfunding-Kampagne, um unsere Lehrlinge trotz Krise beschäftigen und ausbilden zu können. Unsere Freund*innen weltweit halfen tatkräftig mit und es gelang uns sogar – trotz Tourismusflaute – einen neuen Lehrling anzustellen.

Von Afghanistan bis Kongo, Tschetschenien bis Syrien, Somalia bis Ghana – *mag*das HOTEL ist die Welt in einem Haus. Als Gäste gekommen, sind unsere Mitarbeiter*innen jetzt Gastgeber*innen, und das von ganzem Herzen. Auf allen Plattformen ernten sie großes Lob: ihre authentische Herzlichkeit, ihre Fröhlichkeit, ihre ehrliche Hilfsbereitschaft werden immer wieder beschrieben. Das freut uns natürlich sehr, weil es das ist, was die Atmosphäre eines Hotels ausmacht: Das Haus kann schick sein, doch wenn die Menschen die Gäste nicht mögen, nützt die schönste Dekoration nichts.

2 Wir machen das Beste daraus. Nur besser.

Finanziert wurde der Umbau des ehemaligen Caritas-Seniorenhauses in ein Hotel durch einen Bankkredit und eine Crowdfunding-Aktion sowie eines auf fünf Jahre angelegten Kredits der Caritas in Höhe von 1,5 Millionen Euro. Um mit diesen – für einen Hotelumbau sehr überschaubaren – Mittel auszukommen, wurde von Anfang an auf Re- und Upcycling gesetzt. Mit Unterstützung des Wiener Architekturbüros „Alleswirdgut“ und dem Künstler Daniel Büchel wurde in der neunmonatigen Umbauphase Bestehendes, wie beispielsweise die Einbauschränke des ehemaligen Seniorenheimes, zerlegt und zu Tischen, Lampen und Bänken umfunktioniert. Aus alten Türen wurden neue Spiegel, aus ausrangierten Kofferablagen Garderoben, aus halbierten Sesseln Nachtkästchen.

Mit viel Fantasie und Engagement von Freiwilligen und auch tatkräftiger Hilfe von Firmen, die ihre Corporate Volunteering-Tage beim Hotelumbau verbrachten, wurde das etwas abgewohnte Seniorenhaus aus den 70er-Jahren in ein attraktives Vintage- und Upcycling-Hotel umgewandelt. Viele Möbel erzählen Geschichte, viele Gegenstände haben eine neue Bedeutung bekommen. Das neue Hotel hat im Eröffnungsjahr auch gleich den Österreichischen Designpreis bekommen. Viele weitere auch internationale Preise folgten, denn die Idee eines Social Business Hotels erzielt bei Gästen und Medien aus ganz Europa viel positives Echo.

Und was ist aus Ali geworden? Wie alle anderen Hotel-Mitarbeiter*innen war er während der Covid-Krise in Kurzarbeit. Da sein nächstes großes Ziel die Erreichung der österreichischen Staatsbürgerschaft ist und er dafür ein höheres Ein-

kommen nachweisen muss, hat er ein Jobangebot angenommen. Damit hat *mag*das HOTEL seine Aufgabe erfüllt: Ali ist nun ein gut ausgebildeter Reinigungsmitarbeiter, der selbst für sich und seine Familie sorgen kann und fit für den österreichischen Arbeitsmarkt ist. Doch die Arbeit von *mag*das geht weiter, denn noch warten viele Menschen mit Fluchthintergrund auf ihre Chance.

Die Autorin: *Gabriela Sonnleitner ist seit 2015 Geschäftsführerin von* mag*das Social Business und arbeitete davor im Profit wie auch Non-Profit Bereich im In- und Ausland. Sie startete ihren beruflichen Weg bei Wien Tourismus, arbeitete in London bei Marks & Spencer und leitete danach 10 Jahre lang die Kommunikation der Caritas Österreich, bevor es wieder zurück in die Wirtschaft zu Ketchum Publico ging. Diese beiden Seiten einer Medaille verbinden sich jetzt ideal bei* mag*das*.

Christian Winkler

Solidarität und Nächstenliebe

1 Arbeit und Arbeitslosigkeit als Herausforderung christlicher Praxis

Erwerbsarbeit hat in unserer Gesellschaft viele wesentliche Funktionen auf materieller, sozialer und psychischer Ebene: Einkommen und soziale Absicherung bei Krankheit, Arbeitslosigkeit und im Alter, Teilhabe am gesellschaftlichen Leben, akzeptiert und integriert zu sein oder sich zu fühlen, soziale Kontakte am Arbeitsplatz, Selbstvertrauen dadurch, etwas geleistet zu haben oder im besten Fall, Erfüllung zu erfahren. Unsere auf die Erwerbsarbeit so zentrierte Gesellschaft hat diese sehr mit existenzsichernden, integrativen und sinnstiftenden Aspekten aufgeladen, sodass bei Arbeitslosigkeit oft Armut und Ausgrenzung die Folgen sind, die menschliche Identität ins Wanken gerät und Leid, Verzweiflung und Resignation die Folgen sind. Menschliche Arbeit wird oft unter rein marktwirtschaftlichen Bedingungen betrachtet; ein ganzheitlich menschlicher Blickwinkel – etwa im Sinne von Marie Jahoda: „Arbeit begründet das innerste Wesen des Lebendigseins" – geht in einer kapitalistischen Reduktion unter.

Die Kirche ist seit dem Überhandnehmen neoliberaler Denkweisen bei einem fundierten Diskurs viel stärker gefragt zu Themen wie Gerechtigkeit, Menschenwürde, menschlichen Arbeitsverhältnissen oder menschengerechten Wirtschaften abseits kapitalistischer Logik, aber durchaus mit ökonomischem Sachverstand. Die Option für benachteiligte Menschen erfordert auch den Einsatz für gerechte Strukturen in den Bereichen Arbeit und Arbeitslosigkeit. In der Kirche muss Arbeitslosigkeit als großes gesellschaftliches und individuelles Problem auch Thema in Diakonie und Pastoral sein. In dieser für viele Betroffene so einschneidenden Situation der Enttäuschung, des Selbstzweifels, der Ohnmacht und oft-

mals erlebter Beschämung, Stigmatisierung und Verletzung tut es gut, jemanden an der Seite zu wissen, der ihnen nahe ist.

Menschliche Arbeit nur Marktmechanismen wie Angebot und Nachfrage und daraus resultierender Preisbildung oder dem Wettbewerb zu überlassen, führt zu unmenschlichen Auswüchsen wie dem wachsenden Niedriglohnsektor mit sog. „*working-poor*" oder der gesellschaftlichen Akzeptanz einer Sockelarbeitslosigkeit. Seit dem Ende der 1970er-Jahre sind weit mehr Menschen arbeitslos als offene Stellen beim Arbeitsmarktservice bzw. bei der Agentur für Arbeit gemeldet sind. Im Jahresdurchschnitt 2020 betrug in Österreich dieses „Stellenandrang"-Verhältnis 8:1, im Frühjahr 2021 bei gutem saisonalen Beschäftigtenstand lag es bei 6:1. Dass im Sommer 2021 nur im Bundesland Oberösterreich die Zahl der gemeldeten offenen Stellen enorm gestiegen ist, liegt am Arbeitskräftebedarf in der Industrie, an der Gastronomieöffnung und in den zahlreichen Mehrfachmeldungen der Arbeitskräfteüberlassungsbranche. Es wurde fast die Zahl arbeitsloser Menschen (ohne verdeckter Arbeitslosigkeit) erreicht, die aber noch immer über jener von 2019 liegt. Es ist davon auszugehen, dass die gemeldeten Stellen in einigen Monaten sich auf etwas über dem Vorkrisenniveau einpendeln werden. Arbeitslosigkeit ist primär einer zu geringen Arbeitskräftenachfrage geschuldet. Jedoch nehmen in den letzten Jahren in den Medien und in der Öffentlichkeit Darstellungen zu, die arbeitslose Menschen als Schuldige an ihrer Situation bezeichnen.

Arbeitslosigkeit kann aufgrund der enorm gestiegenen Flexibilisierung in der Arbeitswelt alle Beschäftigten treffen. In Österreich ist innerhalb eines Jahres etwa jede/r 4. unselbstständig Beschäftigte zumindest kurz und in sehr unterschiedlicher Weise von Arbeitslosigkeit betroffen. Bei manchen ist es eine kurze Phase beim Übergang zwischen zwei Dienstverhältnissen, bei einigen, z. B. älteren Menschen mit gesundheitlichen Einschränkungen, dauert die Arbeitssuche lange. Die Corona-Krise hat viele bereits vorher schon bestehende Probleme verschärft. So hat sich etwa die Langzeitarbeitslosigkeit (die Arbeitssuche dauert länger als ein Jahr) verdreifacht, sodass nun ein Drittel aller arbeitslos gemeldeten Menschen zu dieser Gruppe zählt. Da lange andauernde Arbeitslosigkeit in vielen Betrieben bei der Stellenbesetzung ein Ausscheidungskriterium von Bewerber*innen ist, werden die Folgen der Krise in der Arbeitswelt noch lange nachwirken.

2 Die Bischöfliche Arbeitslosenstiftung der Diözese Linz

Die stark steigende Arbeitslosigkeit in Österreich seit dem Ende der 1970er-Jahre führte in der Diözese Linz 1987 zur Gründung der ersten diözesanen Arbeitslosenstiftung, die von engagierten Aktivist*innen aus Katholischer Arbeitnehmer*innenbewegung (KAB) und Betriebsseelsorge initiiert worden war. Dem damaligen Linzer Diözesanbischof Maximilian Aichern war wichtig, dass die Kirche in Oberösterreich ein tatkräftiges Zeichen der Solidarität mit arbeitslosen Menschen setzt. Unter dem Motto „Ein Zeichen des Teilens" wird seitdem um Spenden an die Arbeitslosenstiftung ersucht.

Die Hauptaufgaben der Bischöflichen Arbeitslosenstiftung der Diözese Linz sind (1) die tatkräftige Unterstützung arbeitsloser Menschen, (2) die Informationstätigkeit über Arbeitslosigkeit und die Auswirkungen auf betroffene Menschen, (3) die

Förderung und Durchführung innovativer Projekte, die eine Lücke im Betreuungsangebot schließen sowie (4) der Einsatz für Verbesserungen der Rahmenbedingungen, damit menschengerechte Arbeit und Arbeitsplätze für alle ermöglicht werden.

Bereits in den Jahren vor der Gründung entstanden in vielen Regionen Österreichs – als Umsetzung der unter Sozialminister Alfred Dallinger († 1989) begonnenen aktiven Arbeitsmarktpolitik und der erfolgreichen *Aktion 8.000* verschiedene Arbeitsloseninitiativen, die mit kreativen Ideen und mit Enthusiasmus in der Gründungsphase Beschäftigung und Orientierung für arbeitssuchende Menschen entwickelten. Beispielsweise wurde in Linz die Arbeitsloseninitiative B 7 mit einer Bastel- und Fahrradreparaturwerkstätte, mit einer Jobbörse sowie mit einem Mittagstisch gegründet.

Die Arbeitslosenstiftung unterstützte in ihrer Anfangszeit zahlreiche derartige Initiativen in Oberösterreich mit finanziellen Beihilfen oder Darlehen in deren Gründungs- oder Krisenzeiten, da öffentliche Förderungen oftmals nicht ausreichten. Für die direkte finanzielle Unterstützung arbeitsloser Menschen wurde mit der Sozialberatung der Caritas vereinbart, dass die Arbeitslosenstiftung eine pauschale Förderung an die Caritas weiterleitet und Geldbeträge an Hilfesuchende im Rahmen einer professionellen Sozialberatung daraus vergeben werden. Die Unterstützung von Arbeitslosenprojekten wurde aufgrund deren Professionalisierung und stabilerer Beziehungen zu ihren jeweiligen Förderstellen zunehmend weniger, somit wurden von der Arbeitslosenstiftung mehr Mittel zur Gründung eigener Projekte eingesetzt.

In unserem 1994 gegründeten Betrieb *JONA Personalservice* beschäftigen wir Menschen mittels gemeinnütziger Arbeitskräfteüberlassung in verschiedenen Betrieben im oberösterreichischen Zentralraum. Dieses Instrument, das im Arbeitskräfteüberlassungsgesetz und mit einem eigenen Kollektivvertrag geregelt ist, nutzen wir professionell, um für Menschen in verschiedenen Problemlagen Brücken in die Arbeitswelt zu bauen. Die Zahl der Beschäftigten bewegt sich im Jahresverlauf zwischen 40 und 50. Die Finanzierung erfolgt überwiegend durch Eigenerlöse, Förderungen des Arbeitsmarktservice und der Sozialabteilung des Landes OÖ, bei Bedarf erfolgt die Defizitabdeckung durch Spendenmittel.

Die Corona-Krise hat zu Beginn in vielen Betrieben, bei denen unsere Mitarbeiter*innen eingesetzt sind, große Unsicherheit über die zukünftige Auftragslage verursacht. Nach ausführlichen Gesprächen unserer Kunden- und Personalberater*innen mussten nur wenige Dienstverhältnisse beendet werden, bei manchen wurde die Arbeitszeit geringfügig reduziert. Die Bereitschaft zur Weiterbeschäftigung unserer Mitarbeiter*innen war hoch, sodass wir das Jahr 2020 gut abschließen konnten.

Seit 1998 können ehemalige diözesane Beschäftigte in der *Arbeitsstiftung* eine Weiterbildung oder eine neue Berufsausbildung absolvieren und werden beim Umstieg auf einen neuen Arbeitsplatz unterstützt. Die Arbeitsstiftung wird nach den Richtlinien des Arbeitsmarktservice durchgeführt. Beiträge der Dienststellen, der Betriebsratsfonds sowie ein Bildungskostenzuschuss der Wirtschaftsabteilung des Landes OÖ bilden die finanzielle Basis.

Das 2010 gegründete *Jugendprojekt JU-CAN* bereitet mit einem neu entwickelten niederschwelligen Betreuungsansatz bis zu 15 Jugendliche aus einem schwierigen sozialen Umfeld auf ihren Einstieg in

die Arbeitswelt vor. Der Aufbau einer tragfähigen Betreuungsbeziehung, Vertrauen und Zutrauen sowie Rückhalt in einer schwierigen Lebensphase zu geben, sind wesentliche Merkmale des Betreuungskonzeptes.

Die persönliche Stabilisierung, die ganzheitliche Betreuung im Sinne einer Lebensschule, eine umfassende Berufsorientierung und Unterstützung im Bewerbungsprozess sind die Hauptinhalte, die in Gruppenarbeiten oder Einzelbetreuung umgesetzt werden. Erste Arbeitserfahrungen können beim Tätig-Sein in Küche und Garten gesammelt werden. Mehr als 60 % der Teilnehmer*innen konnten seit Beginn vermittelt werden. Auch die übrigen Jugendlichen profitierten, indem sie, etwa durch die neu gestartete psychotherapeutische Begleitung, in ihrer persönlichen Entwicklung gefördert wurden.

Die Einschränkungen aufgrund Corona erforderten die Umstellung auf digitale Fernbetreuung. Der Großteil Teil der Jugendlichen kam mit dieser Betreuungsform, bei der wie in Präsenz auch online der tägliche Kurs gemeinsam begonnen und beendet wurde, erfreulicherweise gut zurecht. In Rückmeldungen zeigten sie sich froh über die Weiterführung der Unterstützung und auch über die breitgefächerten Aufgabestellungen, weil diese ihnen ermöglichten, eine sinnvolle Tagesstruktur aufrechtzuerhalten ermöglichten. Nach einigen Wochen jedoch konnten einige Teilnehmer*innen aufgrund der reduzierten Kontaktform nicht mehr mithalten und brachen den Kurs ab.

Dass Informationsarbeit zum Thema Arbeitslosigkeit und zur Lage arbeitsloser Menschen wichtig ist, zeigen Äußerungen, wie „Jeder, der eine Arbeit will, findet auch eine". In unserer viermal im Jahr erscheinenden Zeitschrift *info* greifen wir aktuelle Themen rund um Arbeitslosigkeit auf und geben mit kurzen Beschreibungen Einblick in das Leben arbeitsloser Menschen, über das in Medien viel zu wenig berichtet wird. Auf der Website http://www.arbeitslosenstiftung.at werden die Zahlen – auch zur verdeckten Arbeitslosigkeit – veröffentlicht und laufend über unsere konkrete Arbeit berichtet.

Zum jährlichen „Tag der Arbeitslosen" am 30. April laden wir alle Pfarren in der Diözese ein, sich mit dem Thema Arbeitslosigkeit und der Situation arbeitsloser Menschen zu beschäftigen und es auch in Gottesdiensten aufzugreifen. In einigen Regionen haben verschiedene Organisationen mit kirchlicher Beteiligung Veranstaltergemeinschaften gebildet, die öffentliche Aktionen durchführen.

Die Arbeitslosenstiftung ist in verschiedenen Netzwerken von sozialpolitischen Akteuren (Sozialplattform, Armutsnetzwerk, Jugendnetzwerk) als kirchliche Einrichtung präsent. Dadurch wird die Tätigkeit unserer 10 Mitarbeiter*innen (6,3 Vollzeitäquivalente) und unsere Wirksamkeit unterstützt. Auf diese Weise können wir mit unseren Möglichkeiten und unserer Werthaltung im NGO- und NPO-Bereichen einen gesellschaftspolitischen Beitrag leisten.

Das Wissen um die Sorgen und Nöte sowie die Nähe zu Menschen am Rande unserer Gesellschaft, das Sich-an-ihre-Seite-Stellen und die jeweils konkrete Unterstützung sind uns Auftrag als kirchliche Organisation und zugleich gelebte Solidarität und Nächstenliebe.

Der Autor: *Christian Winkler, geb. 1964, Techniker und Sozialarbeiter, Geschäftsführer der Bischöflichen Arbeitslosenstiftung seit 2001.*

Herbert Haslinger

Diakonisch Kirche sein

◆ **Allzugerne stimmte man in die überaus sympathische und öffentlich lancierte Selbstbeschreibung der Kirche als diakonisch ein. Vielmehr führt der Autor an Aussagen kirchlicher Verantwortungsträger vor Augen, wie zum Teil wenig der eigentlichen Sendung – dem Menschen radikal Mensch zu sein – entsprochen wird. Systematische Überlegungen in Anlehnung an Emmanuel Levinas und seiner Kritik des abendländischen Humanismus, gefolgt von einigen wenigen Anforderungen, die erfüllt sein müssten, skizzieren, was es heißen könnte, *wirklich* diakonisch Kirche zu sein. (Redaktion)**

1 „Diakonische Kirche" – eine trügerische Formel

„Diakonische Kirche", „Diakonie als Zukunft der Kirche", „dienende Kirche" und ähnliches sind beliebte Topoi der Selbstpräsentation der Kirche. Sie heben darauf ab, dass die Kirche einerseits die Diakonie als ein Feld konkreten helfenden Handelns hat, ausdifferenziert in viele Praxisorte wie Caritasverbände, Gemeinden, soziale Einrichtungen usw., dass sie andererseits aber *als Kirche*, d. h. mit der Gesamtheit ihrer Strukturen, Funktionen und Praxisformen, diakonisch sein, also im Dienst der Menschen stehen muss. Mit beiden Bedeutungsgehalten soll das Motiv „diakonische Kirche" signalisieren, dass die Kirche „nahe bei den Menschen" ist und dass das Diakonisch-Sein die spezifische Qualität ihrer Nähe zu den Menschen bildet.

Hier kommt eine überaus sympathische Selbstbeschreibung der Kirche zum Klingen, in die man allzu gern einstimmen möchte. Die Beliebtheit der Rede von einer „diakonischen Kirche" nährt sich nicht zuletzt daraus, dass mit ihr auf geradezu bezwingende Weise ein positives Image der Kirche lanciert und Anerkennung für die Kirche eingeworben werden kann in einer Zeit, in welcher der Kirche ansonsten mit ebensolch bezwingender Unausweichlichkeit eine Welle der Kritik, Empörung, Infragestellung und Ablehnung entgegenschlägt. Und dennoch: So eingängig, sympathisch die Rede von einer „diakonischen Kirche" auch erscheinen mag, ich verspüre zunehmend Bedenken bei dieser Selbstdeklaration der Kirche – Bedenken, die ich exemplarisch mit Blick auf zwei neuralgische Stellen aufzeigen möchte: die institutionalisierte Diakonie und die amtliche Kirche.

Die Verbände und Einrichtungen der institutionalisierten Diakonie, respektive die darin arbeitenden Personen leisten ohne jeden Zweifel auf beeindruckende Weise Notwendiges und Wertvolles. Dennoch lehrt die alltägliche Erfahrung, dass es auch in diakonischen Einrichtungen fragwürdige, verfehlte, missbräuchliche Praktiken gibt. Die Orte der institutionalisierten Diakonie sind nicht schon deshalb, weil sie sich mit ihren Bezeichnungen „Diakonie" und „Caritas" so hehre Ziele wie Dienst und Liebe aufs Panier geschrieben haben, vor bedenklichen Phänomenen gefeit. Eine dieser Bedenklichkeiten hat mit ideellen Selbstdeklarationen wie dem Topos

der „diakonischen Kirche“ zu tun. Die Verantwortungsträger der institutionalisierten Diakonie werden nicht müde, auf offiziöser Ebene – bei Festansprachen, in Leitbildern, bei Begegnungen mit Bischöfen – zu beteuern, wie wichtig ihnen die Fundierung ihrer diakonischen Einrichtung im christlichen Glauben sei und wie sehr sie auf das christlich-kirchliche Profil ihrer Einrichtung Wert legen würden. Die allermeisten dieser Verantwortungsträger – das ist eine der Lehren, die ich aus meiner früheren Tätigkeit als Leiter eines caritaswissenschaftlichen Studienganges gezogen habe – konterkarieren jedoch diese ihre Beteuerungen, sobald sie sich im Alltagsbetrieb ihrer Einrichtungen bewegen. In ihrer konkreten operativen Diakoniepraxis messen sie der theologischen Fundierung, also der theologischen Klärung und Begründung christlicher Prinzipien und Orientierungen, gerade keine Bedeutung bei. In einer Diakonietheologie sehen viele von ihnen eine für ihre alltägliche Praxis irrelevante und störende Denkbemühung, die sich vor allem deshalb erübrige, weil Theologen ohnehin keine Fachkenntnis von der Materie sozialer Einrichtungen hätten. Noch klingt mir der lapidare Bescheid des Direktors eines großen deutschen Caritasverbandes in den Ohren, mit dem er auf meine Offerte einer caritaswissenschaftlichen Qualifikation antwortete: „Wir brauchen keine Theologen.“ Das bedeutet: Topoi wie „diakonische Kirche“, die ein zentrales Identitätsmerkmal der sich auf Jesus Christus berufenden Kirche zum Inhalt haben, die mithin eine theologische Fundierung anzeigen sollen, werden von Verantwortungsträgern der institutionalisierten Diakonie nicht selten als Etiketten gebraucht, mit denen sie ihre Einrichtungen wohlfeil als Verwirklichungsform einer christlich profilierten Kirche präsentieren, mit denen sie aber in Wirklichkeit sich selbst von der theologischen Reflexionsarbeit in ihrer alltäglichen Praxis dispensieren und die dadurch bedingten Defizite in der theologischen Fundierung kaschieren – als Etiketten also, auf denen drauf steht, was nicht drin ist.

Repräsentanten der amtlichen Kirche – womit keineswegs nur die Träger des Weiheamtes gemeint sind – bedienen sich gerne solcher Theoreme, welche die institutionelle Kirche als Trägerinstanz der Diakonie ausweisen, um die hohe Akzeptanz der Diakonie in der Bevölkerung zum Plausibilisierungs- und Legitimierungsgewinn für die Kirche als solcher umzumünzen. So wird z. B. das in Deutschland geltende System der staatlichen bzw. staatlich gesteuerten Finanzierung der Kirchen immer wieder mit deren diakonischen Aufgaben begründet. Diese Argumentationstaktik scheint umso naheliegender zu sein, als sich speziell die katholische Kirche nach der Aufdeckung der Missbrauchsfälle in den vergangenen Jahren und nach dem desaströsen Versagen ihrer Verantwortungsträger bei der Aufarbeitung derselben mit einem grundstürzenden Verlust an Vertrauen und Legitimitätsglauben in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit konfrontiert sieht.

Nun muss eine Verknüpfung von Kirche und Diakonisch-Sein, die derart auf die Selbststabilisierung der institutionellen Kirche abzielt, schon deshalb höchst fragwürdig erscheinen, weil man damit zeigt, dass es im diakonischen Handeln der Kirche nicht eigentlich und schon gar nicht allein um die hilfebedürftigen Personen geht, sondern um die Bestandssicherung der Kirche. Ein solcher verdinglichender, instrumentalisierender Umgang mit der Not von Menschen und letztendlich mit diesen Menschen selbst steht jedoch in fundamentalem Widerspruch zum Wesen christlicher Diakonie.

Bedenklich an der emphatischen Deklaration einer „diakonischen Kirche" durch amtliche Repräsentanten der Kirche ist zudem, dass sie auch hier immer wieder der Überblendung gegenteiliger Tendenzen und Einstellungen dient. Papst Franziskus etwa firmiert in den Augen vieler als Personifizierung einer diakonischen Kirche, was erkennbar seiner eigenen Intention entspricht. In der Tat sind viele seiner diakonischen Akte, etwa sein Einsatz für Flüchtlinge oder seine Fußwaschung an Strafgefangenen, beeindruckende Erweise einer Menschenfreundlichkeit, die sich wohltuend von den vorausgegangenen Pontifikaten abhebt. Wenn er aber unmittelbar vor dem „Anti-Missbrauchsgipfel" des Vatikans im Februar 2019 jene Menschen, welche die Kirche anklagen, ohne sie zu lieben, als „Freunde, Cousins, Verwandte des Teufels"[1] aburteilt, melden sich schon Zweifel daran, wie er das mit ihm assoziierte „Diakonisch-Sein" der Kirche versteht. Papst Franziskus geht es gewiss nicht darum, Kritik an der Kirche generell als verwerflich abzulehnen. Im Gegenteil, er erachtet die Anzeige von Fehlern als notwendig. Das Problem besteht m. E. darin, dass er die Berechtigung der Kritik an Realitäten in der Kirche an die Bedingung der Liebe zur Kirche knüpft. Das kann nicht Maxime einer diakonischen Kirche sein. Gerade in den vergangenen Jahren ist offenkundig geworden, dass sich Kritik nicht nur gegen bestimmte Realitäten in der Kirche, sondern auch gegen das System „Kirche" richten muss. Und wo, wenn nicht in der Diakonie, sollte man ein Gespür dafür haben, dass Menschen justament wegen der Erfahrungen, die sie in der Kirche machen mussten, diese institutionalisierte Kirche schlichtweg nicht mehr lieben können – und dass sie dennoch, ja gerade deshalb ein Recht auf Anklage kirchlicher Verantwortungsträger haben.

2 Diakonisch-Sein unter Berufung auf den Unendlichen

Die selbstverständliche Rede von „diakonisch Kirche sein" suggeriert eine Klarheit im Selbstverständnis der Kirche, die nicht wirklich besteht. Das drängt zu einer theologischen Vergewisserung, was „diakonische Kirche" eigentlich bedeutet. Dem dienen die beiden folgenden Punkte. In welchem Handeln auch immer die Kirche ihr Diakonisch-Sein konkret operationalisiert, es ist ein Handeln, mit dem sie sich auf den beruft, den wir im christlichen Glauben „Gott" nennen. Um die Rede von „diakonisch Kirche sein" stimmig zu gestalten, muss folglich gefragt werden: Was bedeutet es eigentlich, sich mit der Diakonie der Kirche auf *Gott* zu berufen? Und was bedeutet es zumal, wenn wir diesen Gott wirklich als den schlechthin Unendlichen, den Unbegreifbaren, den Unverfügbaren ernstnehmen? Die „Theo-Logie" des jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas (1906–1995) lässt sich als Antwort auf diese Frage lesen und sei deshalb hier – freilich nur in gröbsten Strichen – kurz skizziert.[2]

Levinas setzt an mit einer *Kritik des konventionellen abendländischen Humanismus*. In ihm versteht sich der Mensch als

[1] Grußadresse von Papst Franziskus an die Pilger aus dem Erzbistum Benevent. Vatikanische Basilika. Mittwoch, 20. Februar 2019, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2019/february/documents/papa-francesco_20190220_diocesi-benevento.html [Abruf: 19.08.2021].

[2] Vgl. als wichtige Titel der Primärliteratur *Emmanuel Lévinas*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i. Br.–München [2]1987; *ders.*,

das Wesen, auf das hin die Wirklichkeiten der Welt zentriert sind und das geleitet von eigenen Interessen Zugriff auf die Welt nimmt, um diese nach seinen Vorstellungen zu gestalten. Dieses humanistische Bestreben gerät dort zur extremen Inhumanität, wo es auf einen anderen Menschen gerichtet ist. Auf den anderen Menschen nach Maßgabe eigener Interessen zuzugreifen und ihn so zum Bestandteil der eigenen Welt zu machen, bedeutet, ihn nur in dem Maße existieren zu lassen, in dem er meinen eigenen Vorstellungen entspricht. In einem solchen Humanismus wird der andere Mensch im buchstäblichen Sinn „identi-fiziert", den eigenen Vorstellungen gleichgemacht. Der andere Mensch wird daran gehindert, als anderer Mensch zu leben.

Dem setzt Levinas den *Humanismus des anderen Menschen* entgegen. Er basiert auf der Erkenntnis, dass alles Handeln und Verhalten gegenüber einem anderen Menschen immer nur ein sekundäres, nachfolgendes Re-Agieren sein kann, nachdem der andere Mensch *als Anderer* in mein Leben eingetreten ist. Das Erste, was in der Beziehung zwischen Menschen, zwischen „ich" und „du" gilt, ist das Anders-Sein des Anderen. Diese Ursprünglichkeit des Anders-Seins, diese Vor-Gültigkeit des Anderen muss bewahrt werden. Der Humanismus erweist sich erst dann als wirklich humaner Humanismus, wenn er so weit reicht, dass er den anderen Menschen als anderen Menschen, in seinem Anders-Sein existieren lässt; wenn ich mich in meiner Existenz dafür verausgabe, dass der Andere als Anderer existieren kann. Ich trage – so lautet das zentrale Motiv bei Levinas – *Verantwortung für den Anderen*.

Diese Verantwortung für den Anderen ist *unendlich* – unendlich nicht in einem zeitlichen oder räumlichen, sondern in einem logischen Sinn. Die Verantwortung für den Anderen kann nicht „hintergangen" werden. Es gibt keinen Punkt, über den ich hinaustreten könnte, um von dort her nach eigener Maßgabe festzulegen, dass meine Verantwortung für den Anderen doch nicht gelte; es gibt keinen Punkt, an dem ich von mir aus die Verantwortung begrenzen dürfte.

Wegen dieser Unendlichkeit, die ich als Anspruch meiner Verantwortung für den Anderen verspüre, ist das Angesicht des Anderen – darin besteht nun der gewagte, aber auch bestechende Gedankenschritt bei Levinas – der Ort, an dem ich „*den Unendlichen*" erahne. Levinas spricht bewusst nicht vorschnell von „Gott", um nicht den Eindruck zu erwecken, wir könnten mit einem solchen Begriff den Unendlichen identifizieren und begreifen – wenngleich außer Frage steht, dass er den meint, den wir im jüdischen und christlichen Glauben eben „den Unendlichen" nennen. Das Angesicht des Anderen ist kein Beweis Gottes. Der Unendliche kommt im Angesicht des Anderen vor im Modus der Spur: so wie etwas, das eine Spur hinterlässt, das aber in dem Moment, in dem die Spur wahrgenommen wird, sich schon entzogen hat und nicht ergriffen werden kann.

Wenn der andere Mensch der Ort ist, an dem ich den Unendlichen zu spüren bekomme, dann ist er der Ort, an dem sich meine *Achtung vor dem Unendlichen als dem Unendlichen* bewähren muss; dann muss ich im Angesicht des Anderen das Unendlich-Sein des Unendlichen, das Gott-

Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg i. Br.–München 1992. – Vgl. als ausführlicheres Referat *Herbert Haslinger*, Diakonie zwischen Mensch, Kirche und Gesellschaft. Eine praktisch-theologische Untersuchung der diakonischen Praxis unter dem Kriterium des Subjektseins des Menschen, Würzburg 1996, 534–618.

Sein Gottes achten. Mit der Unbegreifbarkeit und der Unverfügbarkeit des Unendlichen muss ich auch den anderen Menschen als jemanden achten, der meinem Ergreifen-Wollen und meinem Verfügen-Wollen entzogen ist. Jeder Akt, mit dem ich den anderen Menschen in meine Vorstellungswelt einzupassen und für meine Interessen zu vereinnahmen suchte, wäre eine Verletzung der Unendlichkeit des Unendlichen, wäre eine Missachtung des Wesens Gottes, wäre Blasphemie.

Die Wahrnehmung der unendlichen Verantwortung für den Anderen, in der die Unverfügbarkeit des Unendlichen beachtet wird, indem ich nicht über den Anderen zu verfügen versuche, bezeichnet Levinas mit dem christlichen Begriff „*Diakonie*“[3], aber eben als „Dia-conie avant tout dialogue“[4], als Dienst vor jedem Austausch, als Dienst für den Anderen, der vor jeder Leistung des Anderen für mich zu leisten ist. Diese Diakonie, dieses dienende Sich-Verausgaben dafür, dass der andere Mensch als Anderer leben kann, ist für Levinas authentisches Zeugnis vom Unendlichen, vorrangige Art der Verherrlichung Gottes. Und sie ist Zeugnis vom Unendlichen, sie ist Verherrlichung Gottes gerade dann und nur dann, wenn mit ihr kein „mehr“, kein zusätzliches Interesse, keine über den humanitären, selbstlosen Dienst hinausgehende Zwecksetzung verfolgt wird – weil nur durch den Verzicht auf das Verfügen-Wollen über den Anderen die Unverfügbarkeit Gottes beachtet wird.

Der Rekurs auf das Diakonie-Verständnis von Emmanuel Levinas erfolgt hier nicht etwa, weil es einen speziellen, in anderen Gedankensystemen nicht gegebenen Inhalt aufweisen würde, sondern weil es nachdrücklich eine Überzeugung aufzeigt, die in der Grundstruktur des Glaubens an den christlichen Gott angelegt ist, die aber in der real existierenden Praxis der Kirche zuhauf verletzt wird. Wo immer wir in unserem christlichen bzw. kirchlichen Handeln mit Menschen zu tun haben, müssen wir es als fundamentale Prämisse dieses Handelns betrachten, dass diese anderen Menschen, und zwar radikal alle Menschen, unabhängig von jedem explizit christlich-kirchlichen Handeln unter der Gnade Gottes stehen und schon vom ersten Augenblick an von Gott angenommen sind. In der Theologie haben wir für diese Glaubensüberzeugung unterschiedliche Ausdrucksformen: der Mensch ist „Geschöpf Gottes“, ist „Kind Gottes“, ist „Beziehungspartner Gottes“ usw. Nicht wir, die wir in kirchlichen Funktionen handeln, haben Gott allein auf unserer Seite, sodass wir ihn anderen Menschen bringen könnten; sondern wo wir mit anderen Menschen zu tun haben, da begegnen wir Gott, der immer schon auch an der Seite eines jeden anderen Menschen steht. Aufgrund dieser vom Ursprung her gegebenen, vorgültigen Beziehung zu Gott ist jeder Mensch der Verfügung durch die Träger christlich-kirchlichen Handelns entzogen.

Das also bedeutet es, sich in der Diakonie auf Gott den Unendlichen zu berufen und ihn dabei in seiner Unendlichkeit ernst zu nehmen: Die absolute Unverfügbarkeit des anderen Menschen ist zu achten. Jedwede Vereinnahmung von Menschen für die Interessen kirchlicher Instanzen und Funktionsträger verbietet sich aus theologischen Gründen.

[3] Vgl. exemplarisch *Emmanuel Levinas*, Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 43.
[4] *Emmanuel Levinas*, Èthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo, Paris 1982, 104.

3 Diakonisch-Sein unter Berufung auf Jesus Christus

Die Formel „diakonisch Kirche sein" enthält die Annonce, dass die Kirche durch ihr Diakonisch-Sein ihre Bestimmung erfüllt, Jesus Christus nachzufolgen und dessen Wirken fortzusetzen. Weitgehende Einmütigkeit besteht darin, dass die Botschaft vom Reich Gottes das Zentrum des Wirkens Jesu bildet.[5] Eine theologische Vergewisserung für das Diakonisch-Sein der Kirche muss folglich fragen, was die Reich-Gottes-Botschaft Jesu zum Inhalt hat.[6] Jesus kündigt das Reich Gottes unter anderem mit dieser Aussage an: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!" (Mk 1,15) Das Reich Gottes steht „nahe" bevor. Das heißt: Es ist hier und jetzt *noch nicht* da; es ist etwas Anstehendes, als solches aber etwas für die Zukunft noch Ausstehendes. Nun finden sich im Munde Jesu auch Aussagen, die das Reich Gottes als *schon* da seiend behaupten: „Das Reich Gottes ist schon mitten unter euch." (Lk 17,21) Das Reich Gottes ist eine schon in der Gegenwart geschehende Wirklichkeit. Dieses „schon und noch nicht", die Spannung, in der Jesus das Reich Gottes als gegenwärtiges *und zugleich* zukünftiges Geschehen zeichnet, macht die Eigenart seiner Botschaft aus. Der Eindruck einer Widersprüchlichkeit löst sich auf, wenn man den Blick darauf richtet, in welchem Handeln Jesus das Reich Gottes verwirklicht sieht. Bei der Jüngersendung gibt er die Anweisung: „Heilt die Kranken, die dort sind, und sagt den Leuten: Das Reich Gottes ist euch nahe." (Lk 10,9) Was das Nahesein, die Zukunft des Reiches Gottes für die Menschen bedeutet, erleben diese in einer Praxis, in der kranke Menschen geheilt werden. Und in der Verteidigungsrede erklärt Jesus: „Wenn ich aber die Dämonen durch den Finger Gottes austreibe, dann ist doch das Reich Gottes schon zu euch gekommen." (Lk 11,20) Das Schon-gekommen-Sein, die Gegenwart des Reiches Gottes zeigt sich dort, wo Menschen von Mächten befreit werden, die sie in ihren Lebensmöglichkeiten unterdrücken. Die beiden Jesus-Worte repräsentieren die Spannung zwischen „schon" und „noch nicht". Das eine ist eine Zukunftsaussage („nahe"), das andere eine Gegenwartsaussage („schon gekommen"). Jesus füllt beide Aussagen mit dem gleichen Inhalt: mit diakonischem Handeln. Sowohl in seiner Gegenwarts- wie auch in seiner Zukunftsdimension bedeutet das Reich Gottes für die Menschen Heilung ihrer Lebensbeschädigungen und Befreiung aus Unterdrückung. Das Zeugnis vom Reich Gottes, das die Kirche zu geben hat, besteht in der heilend-befreienden Zuwendung zum Menschen. „Wo wir ‚böse Geister' vertreiben, Verlorene wieder finden, Kranke heilen, Hungernden zu essen geben, Hoffnungslose wiederaufrichten, Trauernde jubeln lassen, dort verwirklichen wir den *Anfang der Basileia* Gottes, … dort werden die Wirkungen der zukünftigen Basileia bereits in der Gegenwart erfahren. Nur dort!"[7]

Jesu Botschaft vom Reich Gottes beinhaltet in ihrem Kern den Auftrag zur Diakonie. Diakonisches Handeln *ist* die anfanghafte Verwirklichung des Reiches Gottes. Daraus folgt: Wenn die Identität des christlichen Glaubens durch das Wirken

5 Vgl. *Helmut Merklein*, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu, Würzburg [3]1984.

6 Vgl. dazu ausführlicher *Herbert Haslinger*, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn 2009, 273–301.

7 *Ludger Schenke*, Die Botschaft Jesu, Mainz 1992 (unveröffentlichtes Manuskript), 55.

Jesu Christi begründet ist, wenn die Botschaft vom Reich Gottes das Zentrum des Wirkens Jesu Christi bildet, und wenn die Kirche ihre Bestimmung in der Weiterführung des Wirkens Jesu Christi findet, dann ist die Diakonie der Wesenskern der Kirche. Dann muss sich nicht die Diakonie in ihrer christlichen Authentizität bewähren, indem sie etwas „spezifisch Christliches oder Kirchliches" leistet; dann müssen sich vielmehr alle anderen Vollzüge der Kirche – auch die Liturgie, auch die Verkündigung, auch die Ausübung des Lehramts, auch die kirchlichen Sozialformen – in ihrer christlichen Authentizität dadurch bewähren, dass sie in sich Diakonie sind, Dienst daran, dass Menschen entsprechend ihrer Würde Mensch sein können.

4 Kennzeichen einer – wirklich – diakonischen Kirche

Abschließend seien – aber wieder nur auswählend – einige Anforderungen benannt, die meines Erachtens erfüllt sein müssen, wenn das diakonische Wirken der Kirche wirklich *diakonisch* sein soll.

Das diakonische Wirken der Kirche muss dem Prinzip der *Universalität* folgen. Die kirchlichen Akteure und Instanzen müssen bereit sein, sich in den Dienst für die ganze Menschheit zu stellen. Ausnahmslos und ohne jeden graduellen Unterschied ist jeder Mensch als Adressat des Dienstes der Kirche wahrzunehmen. Gemeint ist mit dem Prinzip nicht die unrealistische Idee, die Kirche müsse realiter jedem der über sieben Milliarden Menschen auf der Welt effektiv helfen. Es bedeutet vielmehr, dass es der Kirche aus theologischen Gründen nicht gestattet ist, von ihrem diakonischen Wirken bestimmte Menschen von vorneherein auszuschließen. Eine solche Grenzziehung zwischen Menschen ist der Kirche nicht gestattet, weil es sie auch vor Gott nicht gibt. Intuitiv räumt man in der alltäglichen Diakoniepraxis aber immer noch einen Vorrang ein: den Glaubensbrüdern und -schwestern vor den Andersgläubigen, den schuldlos Leidenden vor den selbstverschuldet Leidenden, den Willfährigen vor den Widerspenstigen.

Angesichts der Begrenztheit der Handlungsressourcen stellt sich dennoch die Frage, welchen Menschen in einer konkreten Situation der Vorrang einzuräumen ist. Für das diakonische Wirken der Kirche kann das nur der *Vorrang der notleidenden Menschen* sein. In deren „runzlige Haut"[8], in deren von Not und Verletzung gezeichnetes Angesicht hat sich die Spur des Unendlichen gleichsam am tiefsten eingegraben; aus ihrem Angesicht tritt die Beanspruchung zur Verantwortung für den Anderen mit höchster Dringlichkeit entgegen. Dieser Vorrang der Notleidenden hat seine unabweisbare Promulgation erfahren in der Gerichtsrede des Matthäusevangeliums (Mt 25,31–46). Prüfstein vor dem Gericht des Menschensohnes ist nicht Rechtgläubigkeit, umfassendes Glaubenswissen, sakramentale Weihe oder aktive Teilnahme am Leben der Gemeinde; Prüfstein ist allein das Handeln gegenüber den „Geringsten", gegenüber denen, die hungrig, durstig, obdachlos, nackt, krank oder im Gefängnis sind.

Das diakonische Wirken der Kirche untersteht dem Gebot der strikten *Humanität*. Diakonisches Handeln ist Zeugnis vom Unendlichen, ist Verherrlichung Gottes. Es ist dieses aber nur, wenn es in ihm allein um den anderen Menschen und um dessen Leben in Würde geht – und um nichts

[8] *Emmanuel Levinas*, Jenseits des Seins (s. Anm. 2), 199.

sonst. Es darf gerade nicht gebunden werden an die Erwartung, dass in ihm über das rein humane Handeln hinaus ein „Mehrwert", etwas „spezifisch Christliches", ein „kirchliches Proprium" oder ein „Verkündigungseffekt" geleistet wird. Mit der Einforderung einer solchen zusätzlichen Wirkung würde man die Verantwortung für den Anderen hintergehen und relativieren. Man würde sie begrenzen, indem man sie nur bis zu einem Punkt reichen lässt und darüber hinaus etwas anderes fordert. Damit wäre aber die Unendlichkeit der Verantwortung für den Anderen negiert. Eine solche Diakonie wäre nicht mehr Zeugnis von dem Unendlichen, der im Angesicht des Anderen aufscheint. Deshalb besteht das konstitutiv Christliche in dem konkreten sozialen Handeln, mit dem Menschen Heilung und Befreiung erfahren, und nicht in einem christlichen oder kirchlichen Zusatz; deshalb ist die bloße Humanität, die auf nichts anderes zielt als auf das würdevolle Leben des Menschen, nicht die Relativierung, sondern die Radikalisierung des christlichen Glaubens.

Im diakonischen Wirken der Kirche ist den kirchlichen Akteuren und Instanzen der *Verzicht auf Vereinnahmung* abgefordert. Es darf nicht darum gehen, Menschen für die Kirche zu gewinnen, sie zur Teilnahme am kirchlichen Leben anzuhalten oder sie persönlich an sich zu binden. Im diakonischen Wirken der Kirche darf es generell und prinzipiell nicht darum gehen, dass kirchliche Akteure und Instanzen ein Interesse für sich erfüllen: öffentliche Reputation, berufliches Erfolgserlebnis, institutionelle Stabilisierung, Ausleben von Bindungsmacht und anderes mehr. All diese Bestrebungen, über diakonisches Handeln Menschen für eigene Vorstellungen und Interessen zu vereinnahmen bzw. zu instrumentalisieren, wären eine grobe Verletzung der Verantwortung für den Anderen. Mit ihnen würde die Verantwortungsbeziehung zum Anderen egologisch umgebogen zu einem „Effekt für mich" und somit zu ihrem Gegenteil deformiert. Missachtet wäre die zentrale Prämisse, die sich aus der Berufung diakonischen Handelns auf den unendlichen Gott ergibt: Da der andere Mensch der Ort ist, in dessen Angesicht die Spur des Unendlichen aufscheint, und da der andere Mensch vom Ursprung an im Raum der Gnade Gottes steht, ist dieser andere Mensch – wenn Gott wirklich als der Unendliche, der Unbegreifbare, der Unverfügbare ernstgenommen werden soll – jedem Vereinnahmen-Wollen, jedem Verfügen-Wollen entzogen. Viele Angehörige kirchlicher Berufe weisen die Forderung, in ihrem beruflichen Handeln auf die Befriedigung eigener Bedürfnisse zu verzichten, empört als unzumutbar zurück. Ihnen muss man entgegenhalten: Der Verzicht auf Vereinnahmung der Menschen für eigene Interessen ist keine Zumutung, sondern ein theologisches Gebot. Das ist die Stelle, an der kirchliche Funktionsträgerinnen und -träger, wenn sie sich dem theologischen Maßstab ihres Handelns ehrlich stellen, erkennen müssen: Die Nähe zu den Menschen ist nicht billig zu haben.

Der Autor: *Prof. Dr. Herbert Haslinger, Jg. 1961; Studium der Theologie in Passau, Innsbruck und Mainz; 1997 Habilitation für das Fach Pastoraltheologie; seit 2002 Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie, Homiletik, Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät Paderborn; wichtige Veröffentlichungen: Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlegungen. Band 2: Durchführungen, Mainz 1999/2000; Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn 2009; Pastoraltheologie, Paderborn 2015; GND 121249301.*

Jürgen Werbick

Für eine menschenfreundliche Kirche

Fundamentaltheologische Vorüberlegungen zur ekklesiologischen Option „Nahe bei den Menschen“

◆ **Anhand eines fiktiven Dialog-Beispiels veranschaulicht der Autor, Prof. em. für Fundamentaltheologie in Münster, dass gewisse Formen von Nähe bei Menschen nicht erwünscht sind, schon gar nicht in Corona-Zeiten. Noch mehr gilt für die Kirche angesichts der Missbrauchsfälle, übergriffige Formen der Annäherung zu vermeiden. Darum zeigt der Verfasser auf, unter welchen Bedingungen und mit welchem Feingefühl die Kirche ihre eigentliche Sendung erfüllen soll, den Menschen so zu begegnen, dass „sie sich das Evangelium nahe gehen lassen.“ Ein Hindernis ist aber nicht nur die Widerständigkeit der fremden Botschaft Jesu, sondern auch die „Partizipations-Verweigerung“ der kirchlichen Hierarchie selbst, die deutlich angesprochen wird. Nötig wäre vielmehr ein diakonisches, selbstvergessenes Anbieten eines anderen Lebensstiles „im Ausprobieren der Alternative mit Gott.“ (Redaktion)**

1 Zwiespältige Nähe

Corona-Zeiten sind Zeiten der Sehnsucht nach Nähe. Social Distancing war und ist angesagt. Körperlich-leibhafter Nähe soll man sich nicht ungeschützt aussetzen. Wer sich nach Umarmt-Werden sehnt, wird kaum darauf achten, sich vor der Nähe der anderen zu schützen. Nicht wenige haben allerdings – gerade in der Kirche, in Gemeinden – die Erfahrung gemacht, dass Nähe nicht immer guttut. Sie kann Enge bedeuten, zur Übergriffigkeit führen, zur Vereinnahmung. Es hat nicht nur mit „Empfindlichkeiten“ zu tun, wie viel und welche Nähe man erträgt und wann man auf Distanz gehen möchte; sondern entscheidend mit der Erfahrung von Macht, auch von *Pastoralmacht* (Michel Foucault): Ich will mir nicht nahegehen lassen, was mir nahekommt, wenn es mit einem Zugreifen verbunden ist, das mir mein Selbstsein streitig macht: „Oh ja, ich versteh dich so gut! Genau das kenn ich aus eigener Erfahrung.“ Nein, du kennst es nicht! Lass mir meine Erfahrung! Bilde dir nicht ein, dich mit mir auszukennen, besser noch, als ich mich mit mir selbst auskenne!

Das kann bis an die Grenze zum seelisch-geistlichen Missbrauch gehen, auch darüber hinaus. Und von der erzwungenen Nähe des körperlich-seelischen Missbrauchs war noch gar nicht die Rede: wenn die Lust an Nähe und Berührung brutal einseitig ist. Es besteht für die Kirchen, speziell für die römisch-katholische, eine dringende Notwendigkeit, sich nicht nur im Blick auf den geistlichen und den sexuellen Missbrauch in ihren Mauern und ihrem Umfeld, sondern für ihre kirchliche

Praxis im Ganzen darüber Rechenschaft zu geben, auf welche Nähe zu den Menschen sie es abgesehen hat, wie man diese Nähe gesucht, mitunter erzwungen hat. Erst in diesem größeren Handlungszusammenhang wird man die Mitschuld der Kirche an vielen Biografien des Missbraucht-Werdens und Missbrauchens einigermaßen angemessen wahrnehmen und die Mitverantwortung dafür ernst nehmen können.

Wenige Hinweise auf übergriffige pastorale Phänomene und Strategien sollen genügen. Im Zusammenhang mit Erfahrungen von geistlichem Missbrauch kamen sie zur Sprache[1]:

– der Missbrauch geistlicher Macht, mit dem man meist jungen, „formbaren" Menschen jeden Raum für kritische Reflexion und Distanzierung genommen hat;

– der Missbrauch der Gewissen, auf die man mit präskriptiver Gewalt zugegriffen hat, die man weit über die Grenzen einer verantwortlichen Gewissensbildung hinaus beherrschen wollte und mit dem Anspruch auf normative Unfehlbarkeit vergewaltigt hat;

– Unterwerfungs-Praktiken, mit denen geistlich-amtliche Autoritäten sich in die Lebensgestaltung der ihnen Untergebenen und Anvertrauten hineindrängten, ihnen Entscheidungen aufdrängten, die ihrem Leben schweren Schaden zufügten;

– Praktiken des Angst-Machens und Klein-Machens, Beschämens, aber auch Hofierens und Privilegierens, mit denen man sich in der Gefühlswelt der Menschen breitmachte und ihr Fühlen schamlos ausbeutete.

Das Sich-Hineindrängen in das Leben anderer mit ‚geistlicher' und mitunter auch mit körperlicher Gewalt hat die Kirche zur Sünderin gemacht. Nicht nur Einzelne in ihr haben sich an mehr oder weniger wehrlosen Menschen vergriffen. Das kirchliche System selbst hat sich am Evangelium und der Freiheit der Kinder Gottes versündigt, ist vielen zum Unheil geworden. Nur Gottes guter Geist wird verhindern können, dass es dem Evangelium selbst zum Schicksal wird. Viele Christinnen und Christen suchen Kirchen-Distanz, weil ihnen die Kirchen-Räume, in denen sie ihren Glauben leben wollen, zu eng geworden sind. Mitunter auch deshalb, weil ihnen die Seelsorge-Räume zu weit geworden sind. Es kommt ihnen so vor, als ziehe sich eine an sich selbst scheiternde (Amts-) Kirche in die Unantreffbarkeit zurück, weil sie lieber an klerikalen Ideologien festhält als den Menschen zu begegnen, sich von ihren Anliegen und von ihrem Glauben treffen zu lassen.

2 Nähe und Ferne

Nein, das ist nicht *die* Kirche. Es gibt die Kirche, die Kirchenmenschen, die unter all dem leiden und doch Kirche sind, sie gestalten, in ihr eine Ahnung davon lebendig erhalten wollen, wie Gott den Menschen nahekommt, wie er ihnen in seinem Christus nahegekommen ist; eine Ahnung davon, was Gottes Geist in den Menschen wirkt, wenn sie ihn lassen. So suchen sie nach Handlungsmöglichkeiten, mit denen Menschen in ihrer selbst gewählten Distanzierung, in der ihnen von Kirchenmenschen mitunter geradezu aufgezwungen rettenden Distanz, erreicht werden können. Wie kann man ihnen von Neuem und in guter Weise nahekommen, ih-

[1] Vgl. *Doris Wagner*, Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019.

nen eine Wahrnehmung davon vermitteln, was einem selbst in der Tiefe wohltut und als Evangelium zum Leben glaubwürdig geworden, geblieben ist, wie viel Unglaubwürdigkeit die Kirche sich auch zugezogen haben mag? Den Menschen nahekommen, damit sie sich das Evangelium nahegehen lassen – mit Jesus von Nazaret selbst gesprochen: Gottes Herrschaft nahegehen lassen –, das ist die Sendung der Kirche, ihre einzige Existenz-Berechtigung. Kirche wird Glaubens-lebendig, wenn sie dafür da sein will. Sie stirbt in den Menschen, die sie aufgegeben hat und auf deren Distanzierung sie mit der eigenen Distanzierung antwortet.

Wenn das Evangelium Jesu Christi Zeitgenossen seltsam fremd vorkommt, sie erstmal wenig damit anfangen können, ist das aber nicht nur die Schuld der Menschen-Distanz und -Distanzierung, welche die Kirche zu verantworten hat. Jesu Reich-Gottes-Ankündigung spielte in einer anderen Welt, in einer Zeit- und Mentalitäts-Ferne, aus der sie nicht leicht in unsere Lebens-Nähe geholt werden kann. Wir haben es – wie Johann Baptist Metz sagte – nicht nur mit einer Kirchenkrise zu tun, sondern mit einer Gotteskrise, nicht nur mit einer selbstverschuldeten Kirchen-Fremdheit, sondern mit einer uns zugemuteten Gottes-Fremdheit. „Geht denn alles," – so fragt Metz – „was das Christentum heute so schwer lebbar macht und so schwer modernitätsverträglich, auf das Konto eines engstirnigen, reformunwilligen Kirchensystems oder ist daran nicht auch das Evangelium, ist daran nicht auch Jesus selbst schuld? Früher wurde er als drohender Apokalyptiker gezeichnet, heute als menschenfreundlicher Therapeut, immer wieder wurde er halbiert und seine Botschaft geteilt, so als wäre sie als ganze gar nicht auszuhalten. Bei aller Menschenfreundlichkeit Jesu: Hat er nicht auch vom Heulen und Zähneknirschen geredet, von Ärgernissen und vom Gericht? Und hat er nicht zu einer Nachfolge aufgerufen, die tatsächlich nur schwer lebbar ist? Wollte er uns nicht auf einen Weg locken, auf dem wir uns etwa immer neu heimsuchen lassen vom leidenden Antlitz der anderen, nicht nur der Nahen, sondern auch der Fremden, ja selbst der Feinde? Seine ‚frohe' Botschaft ist nicht identisch mit der Botschaft einer legeren Zivilreligion."[2] Sie ist nicht so, dass sie uns unmittelbar nahegeht und bestätigt. Sie fordert heraus, auch zum Streiten und Widersprechen, mitunter zur Ratlosigkeit, zum Kopfschütteln. Man kann nicht immer etwas mit ihr anfangen; oft gerade das nicht, was man gern mit ihr anfangen würde und was die Kirche mitunter bedenkenlos mit ihr angefangen hat. Der gute Botschafter Jesus Christus lässt sich nicht vereinnahmen. Er bleibt – um das Modewort zu strapazieren – *Herausforderung*. Die ganze Bibel bleibt Herausforderung, die Provokation, das zu hören, was man selbst *so* nicht sagen würde und womit man nicht fertig wird; eine Provokation, mit der man zu kämpfen hat – bis sie einen segnet. Jakobs Kampf mit dem Engel, mit Gott selbst, mag uns als religionsgeschichtliches Motiv fremd sein. Als Glaubenserfahrung kann sie ganz nah sein: Nur was mir so auf den Leib rückt, dass ich damit kämpfen muss, ist mir nahegekommen. Dass Israel mit seinem Gott zu kämpfen hat, schlägt sich in seiner Offenbarung nieder: Sie ist nicht die harmonisch-sukzessive Entfaltung eines Gotteswissens, sondern ein Ringen darum, wie Gott jeweils in der Wirklichkeit „drin ist", die man

[2] Der unpassende Gott. Gedanken zum Kirchenvolksbegehren, in: FAZ vom 31. August 1995, 27.

zu bestehen hat. Ein Streiten, weil unterschiedliche Erfahrungen des Drinseins und Wirkens oder Nicht-Wirkens Gottes einander auch widersprechen; man denke an das Buch Ijob. Das ist neutestamentlich unterhalb der Textoberfläche nicht viel anders. Offenbarung geschieht im Ringen darum, wie und wann man sagen darf, sagen muss, dass Gott einem nahekommt, mit seiner Wirklichkeit beschenkt, sie uns zumutet. Genau so ist sie die Herausforderung, sich der Frage auszusetzen: Wie wird Gott uns wirklich – und was macht das mit uns?

Wer sich von Bibel und Überlieferung hereinholen lässt in den Streit, in die Verlegenheit, ins Suchen, ins stammelnde Reden von den Unterbrechungen[3], in denen Gott hie und da zu uns durchkommt, der ahnt etwas von der unverfügbaren Nähe *seiner* Herausforderung. Dieser Nähe, *seinem* Nahekommen, hat kirchliches Handeln zu dienen: in Verkündigung und Sakramenten-Praxis, in Diakonie und religiöser Bildungsarbeit. Immer müsste es darum gehen, Menschen zu helfen, dass sie diese Herausforderung vernehmen und sich nahegehen lassen, wohin sie das auch führt. Die Gottes-Herausforderung schafft sich, wenn man sie durchlässt, selbst die Nähe, in der sie trifft, ohne übergriffig zu werden. Kirche ist bei ihrer Sache, wenn sie diesem Nahekommen den Weg bereitet und so den Menschen dient, die auf Gottes Nahekommen angewiesen sind, um sich selbst nahezukommen. Immer war sie in der Gefahr, Gottes-Herausforderung zu kennen und den Menschen Bescheid geben zu können, was sie ihnen abverlangt, vor allem moralisch. So hat sie sich als die lehrende Kirche von der hörenden entfernt – von denen entfernt, die heute als in *participatio actuosa* Teilnehmende ernst genommen werden wollen. Darin liegt ein Aspekt der Krise, die neben der Gottes- und Glaubenskrise nicht kleingeredet werden darf.[4] Kirche bleibt fern – die Kirche derer da droben –, wenn sie über die Menschen redet und nicht mit ihnen, wenn sie ihre Erfahrungen nicht ernst nimmt.

3 Teilnehmen

Die Kirchenkrise ist eine Partizipationskrise und resultiert aus Partizipations-Verweigerung. Die Nicht-Kleriker werden nur als Empfangende der „geistlichen Güter" angesehen, mit denen die Menschen durch die Geweihten „beschenkt" werden sollen. Sie kommen nicht als die selbst Gebenden, sich Einbringenden in Betracht. Vielfach verweigern sie sich heute, zumal wenn ihnen von oben Übergebenes eher als Zumutung vorkommt. Da wurde und wird immer noch ein Oben-unten-Gefälle inszeniert, bei dem sich *die da unten* gefallen lassen müssen, was ihnen von oben her zuteilwird. Heute nehmen sie immer seltener an dem teil, woran sie nicht wirklich partizipieren dürfen: an der kirchlichen Vermittlung des Gegenwärtig-Werdens Gottes, seines Messias und seines guten Geis-

[3] Vgl. *Johann Baptist Metz* mit seiner unvergleichlich treffenden Formel: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung" (*ders.*, Glaube in Geschichte und Gegenwart, Mainz 1977, 150).

[4] Diese Neigung ist in Köln und anderswo ziemlich ausgeprägt; vgl. *Karl-Heinz Menkes* Einschätzung: „Die Krise, die die Kirche zumindest in den westlichen Gesellschaften durchlebt, ist weniger eine solche der Lehre als eine solche des Glaubens" (*ders.*, Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift, Regensburg 2017, 68). Ich setze mich mit ihr in meinem Buch: Gegen falsche Alternativen. Warum dem christlichen Glauben nichts Menschliches fremd ist, Ostfildern 2021, auseinander.

tes in unserer Mitte; an der Auslegung der Quellen christlichen Glaubens für heute. Damit ist nicht alles, aber doch Entscheidendes gesagt über die Kirchen-Distanzierungs-Wirklichkeit unserer Tage.

Partizipations-Verweigerung scheint zur DNA der römischen Kirche zu gehören; genauer: ein Partizipations-Verständnis, das den neuzeitlichen Akzent des Teilhaben- und selbstwirksamen Teilnehmen-Könnens weitgehend ausschließt. Das sind Fernwirkungen der antik-neuplatonischen Hierarchie-Ideologie, die durch Dionysius Areopagita in der Kirche heimisch wurde. Nach ihr geht die Heiligungs-Macht vom *einen* Göttlichen durch den Sohn im Heiligen Geist auf die Vielen in der Welt über, zunächst auf die Hierarchen, dann eher „verdünnt" auf die unteren Ränge, schließlich auf die Ungeweihten. Die Hierarchen geben nach unten weiter, was sie in Fülle empfangen, zu denen hin, die nur noch empfangen und sich gehorsam an die zu halten haben, von denen sie empfangen. Partizipation meint hier „klassisch": Einbahn-Kommunikation von oben nach unten, nicht etwa Teilhaben- und Mitwirken-Können aller an kirchlicher oder sakraler „Vollmacht".[5]

Man tut seit dem Zweiten Vatikanum alles Mögliche, um diese Hierarchie-Ideologie zu modifizieren und den biblischen, insbesondere paulinischen Gedanken des Leibes Christi und der ihn aufbauenden Charismen authentischer zum Zuge zu bringen: Was der Kirche gegeben ist – der gute, kreativ-heilende Gottes-Geist –, ist ihr gegeben, damit es in der Gemeinde *geteilt* werde. Sie partizipiert an ihm als Glaubens-Partizipations-Geschehen, das – so stellte es sich in den Jahrhunderten danach als notwendig heraus – von den kirchlichen Amtsträgern als solches zu schützen, aber eben nicht zu dominieren und zu monopolisieren ist.

Die neuplatonische Hierarchie-Ideologie hat sich als stärker erwiesen. Sie zog die klare Grenze und markierte den Abstand, den *Wesens-Unterschied* zwischen den Erstgeheiligten der Sakralsphäre und den Nicht-(mit Gottes Geist) Gesalbten, von der Profanität der Welt mehr oder weniger Gefangengenommenen, die von den Gesalbten das Rettende empfangen müssen. Über diesen Abstand hinweg konnte es nicht mehr wirklich – oder gewissermaßen außerhalb des ekklesiologischen Selbstverständnisses, etwa in manchen Orden – zur Nähe des miteinander geteilten Lebens und Glaubens aus dem Geist kommen. So tut sich die römisch-katholische Kirche schwer damit, zu beherzigen, was sie auf dem Zweiten Vatikanum neu entdeckt haben will: dass das Teilen kirchlich fundamentaler ist als das Nicht- oder Nicht-in-jeder-Hinsicht-Teilbare, die amtlichen Kompetenzen. Teilen – Leben und Glauben teilen – ist aber das elementare Geschehen einer wohltuenden, nicht übergriffigen Nähe: Teilen, Empfangen- und Geben-Dürfen in lebendiger Wechselseitigkeit, auch in der Dankbarkeit dafür, dass es Menschen in diesem Partizipations-Geschehen gibt, die dafür eine besondere Verantwortung tragen, dass man am Heilsamen, weil Gott-Gegebenen, teilhaben kann.

Wir kommen in der römisch-katholischen Kirche mit dieser einfachen Wahrheit nicht gut zurecht. Gebende und Emp-

[5] Vgl. meine Hinweise in dem Beitrag: Communio: Kirche teilen. Zukunftsvision mit einer inspirierenden Vergangenheit, in: *Martin Klaedtke / Daniel Riek / Jacqueline Schlesinger / Dieter Tewes* (Hg.), Praxis Partizipation. Voraussetzungen und Wege zu einer Kirche der Beteiligung, Würzburg 2016, 27–49.

fangende sollten geschieden bleiben, sonst käme es zum geistlichen Durcheinander, und der Wesensunterschied der Geweihten zu den Nicht-Geweihten würde unkenntlich. Die Teilhabe der „Laien" an kirchlichen Grundvollzügen wie der Verkündigung soll eng begrenzt bleiben, sonst würde die Vorordnung der lehrenden vor der hörenden Kirche aufgehoben. Und dann auch noch dies: Rom will ekklesiologisch zur Geltung bringen, dass nur Männer als die ihrem Wesen nach Gebenden Christus repräsentieren und geweiht werden können, die Frauen aber nicht, da es ihnen zukommt, die empfangende Kirche darzustellen. Da darf der Wesensunterschied nicht im Miteinander aufgehen.

Was soll man da noch sagen! Solange sich die Amtskirche mit ideologischen Geschlechter-Stereotypen so weit von den elementaren Gewissheiten entfernt, die das menschliche Miteinander heute unabdingbar tragen, kann es keine wirkliche Nähe zum Miteinander-Glauben an der „Basis" geben. Die Erfahrung der Abgehobenheit der Hierarchen, der Unzugänglichkeit ihrer „Argumentationen" und Sprachspiele, ihrer Selbst-Inszenierungen, ist fast unüberwindlich. Und sie wird doch immer wieder einmal da überwunden, wo Bischöfe ernst damit machen, ihr Amt in Glaubens- und Lebens-Partizipation wahrzunehmen und ihre Aufgabe darin sehen, ihre Mitglaubenden zu stärken und zu ermutigen.

4 Selbstvergessen?

Ideologien, auch kirchliche, lassen ihre Interessenbedingtheit erkennen; sie erweisen sich als manipulativ und so als elementar unglaubwürdig. Die kostbare Ressource Glaubwürdigkeit ist deshalb so rar, weil Verteidigung und Durchsetzung eigener Interessen irgendwie das Selbstverständlichste von der Welt sind und die Menschen gelernt haben, sich von Interessen-Vertretern nicht vereinnahmen zu lassen. Man hält sie auf Abstand, lässt sie nicht zu nahe an sich heran. Wer weiß, was sie mit einem machen würden! Der alltägliche Umgang mit dem alles mitbestimmenden Interessen-Kampf macht auch illusionslos. Jeder muss darauf sehen, dass er sich behauptet. Man hat es immer mit mehr oder weniger ausgeklügelten Strategien zu tun, eigene Interessen zu verfolgen: Vertuschungs-Strategien, Macht- und Einfluss-Erhaltungs-Strategien, finanzielle Interessen. Eine gewisse „Beimischung" eigener Interessen nimmt man hin. Aber was zu viel ist, ist zu viel.

Bei der Kirche als Großinstitution wird es vielen zu viel. Das kriegen die Kirchenmenschen vor Ort ab. Oft nimmt man ihnen in der persönlichen Begegnung Einfühlsamkeit und eine gewisse Selbstvergessenheit ab. Sie sind tatsächlich für mich da. Man lässt sie ein ins eigene Leben, erfährt ihre Präsenz und ihr Wirken als hilfreich – und dann beschleicht einen wieder der Verdacht: Brauchen sie das nicht auch und vor allen für sich selbst, dass sie als wohltuend wahrgenommen und geschätzt werden? Die Diskussion um das *Helfer-Syndrom* hat gezeigt, wie nicht nur Kirchenmenschen diesem Verdacht ausgesetzt sind.[6] Und außerdem: Sind diese Kirchenmenschen nicht doch Funktionäre einer Kirche, der es letztlich wenig darauf ankommt, dass die Menschen in ihr

[6] Vgl. *Wolfgang Schmidbauer*, Die hilflosen Helfer. Über sie seelische Problematik der helfenden Berufe, Reinbek b. Hamburg 1977.

die Hilfe finden, die sie hier suchen; die es, wenn es hart auf hart geht, darauf abgesehen hat, organisatorisch und amts-ideologisch durchzukommen, auch wenn das den Rückzug des personalen Angebots aus dem Nahbereich mit sich bringt?

Es gehört zu einem reifen Realismus, mit gemischten und zwiespältigen Motiven irgendwie zurechtzukommen und auf die Interesse-Bedingtheit von Überzeugungen und Handlungen nicht sofort mit Abwehr zu reagieren, sondern mit Abwägen: Was lasse ich zu? Wo geht es mir zu weit? Wo muss ich mich gegen den Zugriff von Interessen schützen, denen ich mich aus wohlerwogenen Gründen nicht aussetzen und mit denen ich mich nicht identifizieren will?

Kirche lebt gesellschaftlich noch davon, dass sie bei vielen einen Vorschuss an Vertrauen genießt. Dieses Vorschusses erfreut sie sich eher, wenn man ihr selbstvergessene Dienstbereitschaft anspürt: Ja, es geht uns zuerst um dich, nicht darum, dass wir dich rekrutieren, für kirchliche Aktivitäten, Überzeugungen und Interessen engagieren. Mit Worten allein ist da wenig zu machen; es ist eine Sache der Atmosphäre, des ernsthaften Miteinanders, die so viel Anvertrauens-Würdigkeit entstehen lässt, die Bereitschaft, mich zu öffnen und involvieren zu lassen. Der Vertrauens-Vorschuss ist schnell aufgebraucht, die Barrieren sind schnell aufgerichtet. Mit der Selbstlosigkeit wird viel Schindluder getrieben. Aber es ist nun einmal nicht zu ändern: Kirchenmenschen – ob Amtsträger oder Laien – können ihren Mitmenschen nur nahekommen und nahe sein, wenn das als ihr Haupt-Interesse wahrgenommen wird: Ich erlebe, dass es gut ist, mit dem Zutrauen und der Hoffnung unterwegs zu sein, die ich mit Jesus Christus verbinde und die in der Kirche gepflegt und gefeiert werden. So biete ich dir an, wahrzunehmen, was gut für mich ist.[7] Vielleicht ist es auch gut für dich! Aber vielleicht sollte es damit ja gar nicht anfangen, sondern mit der ein wenig „selbstvergesseneren", ernstgemeinten Frage: Was können, sollen wir dir anbieten, hier und jetzt? Was brauchst du – von uns? Es ist die Frage, die Nähe und Freiheit anbietet, Freiheit erfahrbar macht. Wenn sie meint, was sie sagt. Selbstvergessenheit macht frei.

Da kann durchaus auch Selbst-Interesse mit im Spiel sein: Wie gut tut es mir doch, wenn ich dir etwas anbieten kann und zu bieten habe; wenn auch du schätzen kannst, was mir wichtig ist! Daran ist kirchlich nichts Ehrenrühriges. Zum hilflosen Helfer wird man erst, wenn die *Aufmerksamkeit für dich* hinter der Anstrengung verschwindet, Bestätigung zu finden. Die Spannung zwischen Selbstvergessenheit und Eigen-Interesse ist menschlich, so auch kirchlich unvermeidlich. Sie sollte aber nicht dadurch strapaziert werden, dass Kirchen-Obere eher am Image der Kirche als an denen interessiert sind, die man ihrer Obhut anvertraut hat – an dem, was sie brauchen.

5 Diakonisch und solidarisch

Wahrscheinlich ist die Botschaft *Es geht mir wirklich zuerst um dich!* zu plakativ selbstlos, als dass sie überzeugen könnte. Eher so: Es geht mir *um uns*, darum, dass nicht Mutlosigkeit und Zynismus das Feld beherrschen; darum, das Lebensdienliche,

[7] Der Brief der französischen Bischöfe an die Katholiken in Frankreich *Proposer la foi* vom 11. Juni 2000 schlägt diesen Ton an.

Befreiende des Glaubens zu erfahren, diese Erfahrung zu teilen, daran mitzuwirken, dass sie einigermaßen überzeugend bezeugt werden kann. Es geht mir um das Mitarbeiten in der Vertrauens-Arbeit: dass Menschen, dass wir selbst um Gottes Willen Zutrauen fassen können zu einem alternativen Leben, in dem unser Herz weniger an den Götzen dieser Zeit hängt, weil es, mit vielen Wenn und Abers, oft wenig entschieden und mit zu wenig Konsequenz, an Gott hängt[8], an der Hoffnung auf ihn, in der gläubigen Ungewissheit auch, wie sich diese Hoffnung erfüllen wird. Kirchen, Kirchenmenschen, Kirchen-Beziehungen, Kirchen-Räume werden den Menschen hilfreich, wenn sie dazu dienen, sich in diese Lebens-Alternative, in diese Hoffnung einzuleben; wenn in ihnen die Solidarität von Menschen erlebt wird, die das nicht schon erreicht haben, sondern sich mittendrin wissen im Ausprobieren der Alternative mit Gott, im Unterwegs-Sein mit Glaubens-Hoffnungs-Ressourcen, mitunter nur Hoffnungs-Partikeln, im Miteinander von Menschen, welche die Hoffnung nicht verloren geben, dass die Liebe zu etwas Gutem führt, weil Gott sie vollendet – und die sich bereit machen, davon überrascht zu werden, wie das geschieht.

Weiterführende Literatur:
Christoph Theobald, Hören, wer ich sein kann. Einübungen, hg. von Reinhard Feiter und Hadwig Ana Maria Müller (Bildung und Pastoral 5), Ostfildern ²2019.

Das klingt so vorläufig, so experimentell, als wären Kirchen und Gemeinden Laboratorien, in denen noch herauskommen muss, was der Glaube eigentlich ist und bewirkt – worauf er hofft. Aber genauso ist es: dass wir miteinander unterwegs sind, um das miteinander herauszubekommen. Als Unterwegs-Gefährtinnen und -Gefährten wären wir einander einfühlsam nah. Und die Kirchen – nicht sie allein – gäben uns den Rückhalt, gäben uns den Proviant und ihre Erfahrungen mit, dass wir gut unterwegs sein können; sie ließen uns einkehren in ihre guten Räume, Räume der Erinnerung und des Vertrauens, des Verstehens und Feierns, des Ausruhens, des Freiwerdens, der Heilung und des Sterbens in Hoffnung, hoffentlich. Das wären diakonische Kirchen, Gemeinden und Kirchenmenschen. Mit ihrem Dienst am Glauben und an der Hoffnung auf die Liebe sollten sie uns und der Welt nicht fehlen. Aber sie dürften sich nicht selbst im Weg stehen. Sonst können sie nicht da sein, wo sie lebensnotwendig gebraucht werden.

Genau so geschieht es vielfach. Genau so lebt Kirche die Nachfolge des *Diakons* Jesus (vgl. Mk 10,44–45 parr.), der gekommen ist, die Menschen aus ihren lebensschädlichen Gefangenschaften auszulösen, damit sie in die Gottesherrschaft aufbrechen und guter Hoffnung sein können. Wo dieser Dienst geleistet wird, werden Menschen ihn annehmen und auch daran teilnehmen; wird Kirche das sein, was sie sein soll und sein kann, wird man ihre Nähe suchen und zulassen. Dass es eine gute, auch im Sinne des Diakons Jesus geistliche Nähe

[8] Luther kann in seiner Erläuterung des Ersten Gebots im Großen Katechismus so reden: Der Glaube „fasst" Gott. „Das aber heißt ihn fassen, wenn ihn das Herz ergreift und an ihm hängt. Mit dem Herzen aber an ihm hängen ist nichts anderes, als sich gänzlich auf ihn verlassen" (*Otto Clemen* (Hg.), Luthers Werke. 4. Band, Berlin ⁶1967, 5 f.). Das spielt auf Jer 12,3 an, wo der Prophet in seinen „Bekenntnissen" sagt: „Du jedoch, Herr, kennst und durchschaust mich; du hast mein Herz erprobt und weißt, dass es an dir hängt."

ist, zeigt sich daran, dass sie einem zutiefst menschlichen Kriterium genügt; ich verdanke es in dieser Formulierung einem Arzt, der seine Wahrheit am Krankenbett erleben darf: Wenn man einem Menschen wirklich nahekommt, richtet er sich auf.[9]

Der Autor: *Jürgen Werbick, geboren 1946 in Aschaffenburg, habilitierte sich 1981 in München für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie, war von 1982 bis 1994 Professor für Systematische Theologie an der Universität Siegen und von 1994 bis 2011 Professor für Fundamentaltheologie in der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Buchpublikationen aus den letzten Jahren: Kleine Gotteslehre im Dialog mit Papst Franziskus (2018), Christlich glauben. Eine theologische Ortsbestimmung (2019) jeweils im Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien, Gegen falsche Alternativen. Warum dem christlichen Glauben nichts Menschliches fremd ist, Ostfildern 2021; GND 115666567.*

9 In: Die Zeit, Nr. 7 vom 11. Februar 2021, 56.

Politische Theologie

Jan Niklas Collet / Julia Lis / Gregor Taxacher (Hg.)
RECHTE NORMALISIERUNG UND POLITISCHE THEOLOGIE
Eine Standortbestimmung
Koproduktion mit dem Institut für Theologie und Politik, Münster

Die theologischen Reflexionen dieses Bandes sehen die Frage nach dem Umgang mit der »rechten Normalisierung« nicht bloß als eine pragmatische, sondern als eine genuin theologische: Kann eine politische Theologie hier gegensteuern?

280 S., kart., ISBN 978-3-7917-3287-9
€ (D) 26,95 / € (A) 27,80 / auch als eBook

VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

Sabine Demel

„Durch solches Handeln hast du dein Volk gelehrt, dass der Gerechte menschenfreundlich sein muss“ (Weish 12,19)

Zu einem Kirchenrecht nahe bei den Menschen

◆ **Das Kirchenrecht ist nicht gerade jener Bereich, der im Verdacht steht, nahe bei den Menschen zu sein. Im Gegenteil wird es in der Öffentlichkeit als fern von den Menschen wahrgenommen. Aus der Perspektive derjenigen, die Kirchenrecht betreiben, stellt sich das anders dar. Schließlich bedarf es gewisser Regeln, um das Zusammenleben in Gemeinschaft zu ermöglichen. Regelverstöße müssen zwar geahndet werden, zielen aber im Kirchenrecht weniger auf Bestrafung als auf Einsicht und Besserung der Regelverletzenden und erinnern an die Verantwortung gegenüber sich und der Gemeinschaft. Wird das Kirchenrecht zudem vor dem Hintergrund von Liebe und Barmherzigkeit angewandt, sorgsam den Einzelfall abwägend, kann es nicht anders als nahe beim Menschen sein. (Redaktion)**

Die sich von Berufs wegen mit Kirchenrecht beschäftigen, sind in der Regel davon überzeugt, dass es nahe beim Menschen ist, ja dass es sogar für das Menschsein unerlässlich ist. Sie werden nicht müde, darauf hinzuweisen, dass Recht eine Uridee der Menschheit ist, dass jede Gemeinschaft eine Rechtsordnung braucht, um überhaupt (über-)lebensfähig zu sein, dass Recht für Frieden und Freiheit sorgt. Doch für alle anderen, die nicht zur Zunft der Kirchenrechtstreibenden gehören, gilt alles, was mit Kirchenrecht zu tun hat, meistens gerade nicht als nahe beim Menschen. Es gilt als lebensfern, ja sogar lebensfeindlich, also als alles andere als nah bei den Menschen und ihren Bedürfnissen. Im Gegenteil: Es wird als ein abstraktes Prinzip empfunden, das ohne Rücksicht auf den konkreten Menschen durchgesetzt wird.

Woran liegt das, dass das Recht in der Kirche so polarisiert? Dass für die einen ein Nahe-bei-den-Menschen-Sein ohne Kirchenrecht nicht geht und für die anderen Kirchenrecht geradezu das Gegenmittel ist, um nahe beim Menschen sein zu können?

Als Kirchenrechtlerin ist man mit dieser Frage ganz schön herausgefordert. Denn manchmal trifft es schlichtweg zu, und man fragt sich, warum der kirchliche Gesetzgeber seine Rechtsnormen nicht näher am Menschen und seinem Leben gestaltet hat. Aber manchmal reibt man sich auch die Augen und wundert sich, wie jemand aus dem Brustton der Überzeugung behauptet, dass dieses und jenes fernab zur Nähe des Menschen – leider – kirchenrechtlich so festgelegt sei, was aber so gar nicht zutrifft. Und am häufigsten ist man einfach darüber verdutzt, wie mit Rechtsbestimmungen argumentiert wird, wie ein bestimmtes Gedankengebäude nahe beim Menschen oder auch fernab von ihm konstruiert wird und dann – gleichsam im Nachhinein und ohne

kritische Auseinandersetzung – die dafür passenden Rechtsnormen als Legitimationsgrundlage gesucht werden.

Vorausgesetzt, Liebe und Barmherzigkeit sind die dichtesten Ausdrucksgestalten des Nahe-beim-Menschen-Sein, dann sehe ich die entscheidende Ursache für die beschriebenen Diskrepanzen nicht in dem, was Kirchenrecht von seiner Idee und von seinem Grundansatz her ist, sondern in der Art und Weise, wie mit ihm umgegangen wird. Das gilt es im Folgenden näher zu erläutern.

1 Recht als notwendiger Schutz der Liebe und Barmherzigkeit

Die katholische Kirche versteht sich als eine Gemeinschaft der Liebe und Barmherzigkeit. Doch wie passt zu diesem Selbstverständnis, dass z. B. einem Religionslehrer von der katholischen Schule gekündigt wird, nur weil er sich scheiden lassen hat, eine neue Liebe gefunden und ein zweites Mal geheiratet hat? Ist das der Umgang mit Menschen in einer Kirche der Liebe? Oder wie ist die Exkommunikation, die höchste Kirchenstrafe, dafür, dass einige Frauen sich gegen die Rechtsordnung zu Priesterinnen weihen lassen, mit dem Anspruch der Liebe und Barmherzigkeit vereinbar? Ganz zu schweigen davon, dass einer schwangeren Frau, die sich nicht anders aus ihrer Not zu befreien weiß, als ihr ungeborenes Kind abzutreiben, von der katholischen Kirche die Exkommunikation angedroht wird. Ist das nicht eine Bankrotterklärung für die Barmherzigkeit in der katholischen Kirche? Kann eine Gemeinschaft der Liebe und Barmherzigkeit so auf Verfehlungen ihrer Glieder reagieren? Müsste sie nicht vielmehr diesen Menschen nachgehen, ihnen beistehen und vergeben, statt sie bloßzustellen, zu isolieren und zu bestrafen?

Doch es gibt auch eine andere Beispielliste von Reaktionen der katholischen Kirche auf Verfehlungen in ihren eigenen Reihen: Da schikaniert ein Religionslehrer nachweisbar immer wieder seine Schülerinnen, aber außer einer Ermahnung, dies künftig zu unterlassen, passiert augenscheinlich nichts. Eine stadtbekannte Bordellbesitzerin geht jeden Sonntag ganz selbstverständlich zur Kommunion, ohne dass das von Seiten der kirchlichen Autorität unterbunden wird. Ministranten beschweren sich, dass sie wiederholt von ihrem Pfarrer in seltsamer Weise berührt werden, und dennoch bleibt der Pfarrer weiterhin im Amt. Bei solchen Vorfällen tauchen dann genau die entgegengesetzten Fragen auf: Muss hier nicht etwas getan werden? Kann man das einfach so weiterlaufen lassen? Muss nicht auch in der Kirche als Gemeinschaft der Liebe und Barmherzigkeit gegen Verfehlungen vorgegangen werden, weil sie sonst bald keine Gemeinschaft der Liebe und Barmherzigkeit mehr ist, sondern eine Gemeinschaft, in der man die Liebe und Barmherzigkeit nach Lust und Laune mit Füßen treten kann?

Damit steht nun die Frage im Raum, wie die katholische Kirche ihrem Anspruch, eine Gemeinschaft der selbstlosen Liebe und Barmherzigkeit zu sein, am ehesten gerecht werden kann: mit oder ohne rechtliche Maßnahmen gegen alle, die gegen die Liebe verstoßen?

Eine Gemeinschaft lebt wesentlich vom freien Impuls der Liebe und Barmherzigkeit ihrer Glieder. Sie lebt aber ebenso wesentlich von der Verbindlichkeit bestimmter Verhaltensnormen, zu deren Einhalten jedes Gemeinschaftsglied verpflichtet ist und deren Nichteinhalten von der Gemeinschaft geahndet werden kann. Denn das, was die besondere Stärke der Liebe und Barmherzigkeit ist, ist zugleich

Weiterführende Literatur:
Sabine Demel, Das Recht fließe wie Wasser. Wie funktioniert und wem nützt Kirchenrecht, Regensburg 2017. Die Eigenart des Kirchenrechts wird erläutert und zentrale Fragen eines Rechtsverständnisses nahe bei den Menschen und ihrem Leben werden behandelt: Wie ist das Verhältnis zwischen Kirchenrecht und Gewissen? Wie ist die Beziehung zwischen meinem Glauben und dem Recht der Kirche zu verstehen? Wie steht es um Machtkontrolle und Beteiligung? Was ist zu den Dauerbrennern Laien, Wiederheirat nach ziviler Scheidung und Eucharistiegemeinschaft aus rechtlicher Sicht zu sagen?
Richard Puza, Die diakonische Funktion des Kirchenrechts in der Communio, in: *Peter Boekholt / Ilona Riedel-Spangenberger* (Hg.), Iustitia et modestia. Festschrift H. Socha, München 1998, 13–24. Es werden Kriterien entwickelt, wie Kirchenrecht ausgelegt und angewendet werden muss, dass es seine Funktion als Dienst für den Menschen erfüllen kann.
Wilhelm Rees, Kirchenrecht – Wegweisung zur ewigen Glückseligkeit? Zur Bedeutung rechtlicher Normen für das Heil des Menschen und der Kirche, in: *Thomas H. Böhm / Nikolaus Wandinger* (Hg.), Wenn alles aus ist – christliche Hoffnung angesichts von Tod und Weltende. Vorträge der fünften Innsbrucker Theologischen Sommertage 2004, Wien 2005, 111–146. Die rechtlichen Bestimmungen werden in Beziehung gesetzt zu dem Anspruch, dass das Heil der Seelen als oberstes Gesetz in der katholischen Kirche gilt.

auch ihre entscheidende Schwäche: die Freiwilligkeit. Die Haltung der Liebe und Barmherzigkeit kann nur postuliert, nicht aber eingeklagt werden. Folglich kann mit Hilfe der Liebe und Barmherzigkeit aufgezeigt werden, wie ein gutes, gedeihliches und evangeliumsgemäßes sowie glaubwürdiges Miteinander aussieht, aber garantiert werden kann es nicht.

Um das Mindestmaß eines gedeihlichen und dem Anspruch des Evangeliums sowie der Liebe und Barmherzigkeit entsprechenden Miteinanders in einer Gemeinschaft sicherzustellen, ist der Einsatz von allgemeinverpflichtenden Regeln notwendig, von Regeln also, die für alle Gemeinschaftsglieder verpflichtend sind, und zwar so sehr verpflichtend, dass deren Einhalten mit sog. „Zwangsmaßnahmen" durchgesetzt werden kann.

Allgemein verpflichtende Regeln und Zwangsmaßnahmen sind aber keine Mittel der Liebe, sondern Mittel des Rechts, mitunter sogar des Strafrechts. Der Einsatz von Recht ist sozusagen das letzte Mittel, womit eine Gemeinschaft ihre grundlegenden Güter und Werte – und damit letztlich sich selbst – vor willkürlicher Missachtung und (allmählicher) Zerstörung schützen kann.

2 Kirchliche Strafen als äußerstes Schutzmittel und Appell an die Gesinnung

Das allerletzte Mittel einer Gemeinschaft um ihrer eigenen Existenz willen ist der Einsatz eines ganz bestimmten Rechtsmittels: der Strafe. Wer straft, fügt der bestraften Person in begrenzter Weise ein Übel zu. Mit dieser Maßnahme werden zwei Ziele verfolgt: Zum einen soll der durch das Fehlverhalten entstandene und sich weiter ausbreitende Schaden für das Wohl der Gemeinschaft abgebaut und zum anderen die Bekehrung und die Wiederein-

gliederung des Täters oder der Täterin in die Gemeinschaft angestrebt werden.[1] Diese gemeinschafts- und personenbezogene Zielrichtung der Strafe kommt im Gesetzbuch der katholischen Kirche in der Bestimmung zum Ausdruck, wonach durch die Strafe als dem allerletzten Mittel der Kirche ein entstandenes Ärgernis[2] behoben, die Gerechtigkeit wiederhergestellt und der Täter bzw. die Täterin gebessert werden soll (c. 1341). Und die subsidiäre Funktion der Strafe als allerletztes Mittel kommt besonders in c. 1358 CIC zum Ausdruck, die der / dem mit einer Beugestrafe belegten Straftäterin / Straftäter den Rechtsanspruch zusichert, dass ihre / seine Strafe nachgelassen wird, sobald sie bzw. er ihre / seine Widersetzlichkeit aufgegeben hat, also ernsthaft Reue zeigt. Ziel jeder kirchlichen Strafe ist es, alle Hindernisse auf dem Weg zur Gemeinschaft mit Gott, dem Seelenheil der / des Einzelnen wie auch der Gemeinschaft, zu beseitigen. Das kommt auch in den Strafmitteln zum Ausdruck, welche die katholische Kirche verwendet. Es sind ausschließlich Strafen rein geistlicher Natur, das heißt, sie bestehen in einem Entzug geistlicher Güter wie beispielsweise der Möglichkeit der Mitfeier der Gottesdienste, des Empfangs von Sakramenten, der Wahrnehmung bestimmter Dienste und Ämter in der Kirche. Mit ihnen will die katholische Kirche einem Verhalten Einhalt gebieten, das sich gegen grundlegende Pflichten der Gläubigen richtet. In diesem Sinn ist z. B. die Exkommunikation nicht einfach eine „kalte" Aussperrung der / des Betroffenen, sondern ein Appell an sie / ihn, ihre / seine „Entscheidung zu überdenken und sein[/ihr] Verhalten zu ändern"[3].

Auf den Punkt gebracht, lässt sich somit sagen: Von der Idee und Konzeption her stellt die Existenz von kirchlichen Strafen keinen Widerspruch zur Liebe und Barmherzigkeit dar, sondern ist im Gegenteil auch für eine Gemeinschaft der Liebe und Barmherzigkeit lebensnotwendig, insofern kirchliche Strafen „ein Fehlverhalten oder mögliche Fehlentwicklungen in der Kirche überwinden wollen und das Ziel haben, das Wesen der Kirche, das in der Liebe besteht, und die Lauterkeit ihres Zeugnisses zu schützen"[4]. Die Existenz einer Rechts- und Strafrechtsordnung trägt wesentlich dazu bei, dass die Kirche ihre Identität als Gemeinschaft der Liebe und Barmherzigkeit bewahrt und in glaubwürdiger Weise ihre Sendung erfüllen kann.[5] Entscheidend dafür ist, dass Recht nicht verabsolutiert wird, dass bei aller Notwendigkeit von Recht dessen Dienstfunktion nicht aus dem Blick gerät und die Rechtsordnung nicht zum Selbstzweck wird. Um das zu gewährleisten, muss die Rechtsordnung so gestaltet sein, dass sie „nicht nur

1 Vgl. *Johannes Gründel*, Strafen und Vergeben, in: *Franz Böckle* (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 13, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1981, 121–160, hier: 128 f.

2 Nach *Klaus Lüdicke*, Grenzen der Tatstrafen, in: MK 1318/3, Rdn. 6 (18. Erg.-Lfg., Juli 1992), ist ein Ärgernis „eine äußerlich wahrgenommene Folgewirkung der Straftat, die darin besteht, die Ordnung der kirchlichen Gemeinschaft so zu stören, dass daraus geistlicher Schaden für Dritte entstehen kann."

3 *Peter Krämer*, Strafen in einer Kirche, in: *Ludger Müller / Alfred E. Hierold / Sabine Demel / Libero Gerosa / Peter Krämer* (Hg.) „Strafrecht" in einer Kirche der Liebe: Notwendigkeit oder Widerspruch (Kirchenrechtliche Bibliothek 9), Berlin 2006, 9–22, hier: 18.

4 Ebd., 16.

5 Vgl. ebd., 17.

auf Gerechtigkeit, sondern auch auf [Liebe und] Barmherzigkeit hin offen ist“[6].

3 Die Liebe und Barmherzigkeit Gottes als Letztkriterium für das kirchliche Recht

Nicht das Phänomen des Rechts steht im Widerspruch zur Liebe und Barmherzigkeit, sondern die Art und Weise, mit ihm umzugehen, kann in Widerspruch zur Liebe und Barmherzigkeit geraten. Dieser Widerspruch kann nur vermieden werden, wenn Recht und Gesetz der Liebe und Barmherzigkeit dienen und nicht umgekehrt.

Diese Dienstfunktion des Rechts gilt insbesondere für die Kirche, die sich als die von Gott gegründete Gemeinschaft der Liebe und Barmherzigkeit versteht. Denn dieses Selbstverständnis führt zwangsläufig zu einer Rechtsordnung eigener Art, insofern die kirchliche Rechtsordnung erstens nicht aus dem Willen einer Mehrheit hergeleitet wird, sondern aus der Offenbarung Gottes, und zweitens demzufolge nicht nur dem innerweltlichen, sondern auch dem geistlichen Wohl der Menschen dienen soll. Diese Eigenart bringt es mit sich, dass das Letztkriterium der Wahrheit des kirchlichen Rechts in der Offenbarung der Liebe und Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus liegt. Dementsprechend ist das Recht in der Kirche „als Recht der Gnade, des Erbarmens und der unbedingten Versöhnung anzusehen […], denn schließlich bezieht die Kirche ihr Selbstverständnis aus der gnädigen Zuwendung Gottes“[7]. Dementsprechend muss sich in der Kirche alles Recht von der Liebe und Barmherzigkeit leiten lassen, und zwar sowohl bei der Ausgestaltung wie auch bei der Anwendung der rechtlichen Bestimmungen.[8] Das führt dazu, dass im Konfliktfall nicht der Buchstabe des Gesetzes, sondern die dahinterstehende theologische Wahrheit der göttlichen Liebe und seines Erbarmens verpflichtend ist. Liebe und Barmherzigkeit werden dadurch allerdings keineswegs zu rechtlichen Instrumenten. Das können sie gar nicht; denn das „würde sie in ihrem Wesen zerstören“[9]. Sie sind und bleiben vielmehr als „ethisches Motiv zur Betätigung rechtlicher Methoden und Instrumente in Richtung einer barmherzigen Rechtsgestaltung und Rechtsanwendung darauf gerichtet, dass das Recht nicht zum Selbstzweck wird, sondern auf sein Ziel, das Heil der Betroffenen, ausgerichtet bleibt“[10].

Genau diese Ausrichtung allen kirchlichen Rechts auf das Seelenheil kann dann auch bedeuten und dazu führen, bei einem objektiv schuldig gewordenen Glied der kirchlichen Gemeinschaft „Gnade vor Recht“ walten und ihm so Gerechtigkeit im christlichen Sinn widerfahren zu lassen. Das heißt aber eben gerade nicht, dass die Gnade „gänzlich in den Bereich der Will-

6 *Helmuth Pree*, Kirchenrecht und Barmherzigkeit. Rechtstheologische und rechtstheoretische Aspekte, in: AKathKR 184 (2015), 57–74, hier: 63.

7 *Klaus Demmer*, Moraltheologie und Kirchenrecht. Eine neue Allianz?, in: *Josef Römelt / Bruno Hidber* (Hg.), In Christus zum Leben befreit. Festschrift für B. Häring, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1992, 352–366, hier: 354.

8 Vgl. *Konrad Hartelt*, Kirche und Recht. Überlegungen zur theologischen Legitimierung des Kirchenrechts, in: *Bertram Pittner / Andreas Wollbold* (Hg.), Zeiten des Übergangs. Festschrift für F. G. Friemel (Erfurter Theologische Studien 80), Leipzig 2000, 280–286, hier: 284.

9 *Helmuth Pree*, Kirchenrecht und Barmherzigkeit (Anm.6), 67.

10 Ebd.

kür verwiesen und die Aussage vertreten werden darf, dass es in jedem Fall stets ‚gerechter' sei, der Gnade den Vorrang vor der Anwendung des Rechts einzuräumen"[11].

Für jede andere Rechtsordnung, insbesondere für eine staatliche Rechtsordnung, ist diese Logik der „Gnade vor Recht" als eine mögliche Ausdrucksform der Gerechtigkeit bzw. Liebe und Barmherzigkeit, also nicht als Gegensatz, sondern als Teilaspekt oder gar Synonym für Gerechtigkeit[12] undenkbar. Hier müssen der Gerechtigkeit ganz andere Maßstäbe zugrunde gelegt werden. In einer staatlichen Rechtsordnung muss „Gerechtigkeit" sehr allgemein und damit inhaltsdünn definiert werden, damit sie von allen Bürgerinnen und Bürgern jedweder Weltanschauung, Wert- und Moralvorstellung akzeptiert wird. In der Rechtsordnung der katholischen Kirche ist „Gerechtigkeit" dagegen sehr konkret und inhaltsreich definiert, weil sie auf das gemeinsame Bekenntnis des katholischen Glaubens der Glieder Bezug nimmt und nehmen muss.[13] Daher verlangt „Gerechtigkeit" in der katholischen Kirche, am Evangelium und der christlichen Sittenlehre Maß zu nehmen,[14] während sie im Staat die Gewährleistung der Gleichbehandlung und die Rechtssicherheit fordert. In der Rechtsordnung des Staates wird daher so etwas wie Liebe, Barmherzigkeit und Gnade als „eine nicht notwendige Ausnahme vom Recht" verstanden, in der Rechtsordnung der katholischen Kirche dagegen als notwendiger Bestandteil der Gerechtigkeit, so dass eine rigorose Anwendung des Rechts als „ungerecht" gilt.[15]

Wo dieser Grundsatz von der Liebe und Barmherzigkeit als Letztkriterium nicht beherzigt wird, wird Recht oft rigoros, lieblos und unbarmherzig – sei es in der Formulierung von Rechtsnormen, sei es in ihrer Auslegung oder in ihrer Anwendung. Deshalb muss in der Kirche Recht so formuliert, ausgelegt und angewendet werden, dass es – wie es Papst Johannes Paul II. formuliert hat – „der Liebe, der Gnade und dem Charisma Vorrang einräumt und gleichzeitig deren geordneten Fortschritt im Leben der kirchlichen Gemeinschaft wie auch der einzelnen Menschen, die ihr angehören, erleichtert"[16]. Soll die Kirche trotz allen Versagens ihrer Glieder als eine Kirche der Liebe und Barmherzigkeit erfahren werden, muss deutlich werden, dass die kirchliche Rechtsordnung ein zweifaches Ziel verfolgt: „Sie muss dazu beitragen, die Identität der Kirche angesichts des möglichen Versagens ihrer Glieder zu schützen, und diesen zugleich Wege der Umkehr eröffnen. Wenn und wo dies beachtet wird, kann in den Blick kommen, dass die kirchliche Rechtsordnung auch mit ihren Sanktionen und strafrechtlichen Bestimmungen notwendig ist und keinen Widerspruch zu einer ‚Kirche der Liebe' darstellt. Liebe ist dann kein Überbau, von außen der kirchlichen Rechtsordnung gleichsam aufgesetzt, sondern ihr letztes Ziel und ihre höchste Vollendung, weil

11 *Marcus Nelles*, Summum ius summa iniuria? Eine kanonistische Untersuchung zum Verhältnis von Einzelfallgerechtigkeit und Rechtssicherheit im Recht der Kirche (Münchener Theologische Studien. Kanonistische Abteilung 59), St. Ottilien 2004, 245.

12 Vgl. ebd., 244.

13 Vgl. ebd., 118.

14 Vgl. ebd., 128.

15 Vgl. ebd., 334.

16 *Johannes Paul II.*, Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges* vom 25. Januar 1983, lat.-dt., in: CIC/1983, IX–XXVII, hier: XIX.

alles Recht in der Liebe aufgehoben und bewahrt ist."[17]

Spätestens an dieser Stelle kommt die Frage auf: Und was heißt das nun für die eingangs genannten Beispiele des Religionslehrers mit ziviler Scheidung und Wiederheirat, der Frauen, die sich zu Priesterinnen weihen lassen haben, und der Frau, die abgetrieben hat, auf der einen Seite, und für den schikanierenden Religionslehrer, die Bordellbesitzerin, den Pfarrer, der die Ministranten seltsam berührt, auf der anderen Seite? So nachvollziehbar der Wunsch ist, die allgemeinen Überlegungen zu Liebe und Recht auf diese oder andere konkrete Fälle anzuwenden, er kann hier nicht erfüllt werden. Denn wann genau rechtliche Maßnahmen die Liebe und Barmherzigkeit schützen und wann genau umgekehrt die Liebe und Barmherzigkeit vor rechtlichen Maßnahmen geschützt werden müssen, verlangt ein sorgsames Abwägen der konkreten Einzelumstände. Jede allgemeine Aufzählung von Kriterien würde die notwendige Flexibilität von Liebe, Barmherzigkeit und Recht unsachgemäß einengen und dem Missverständnis einer falsch verstandenen Kasuistik Vorschub leisten. Die Praxistauglichkeit der Zusammengehörigkeit von Liebe, Barmherzigkeit und Recht kann daher abschließend nur durch einige Orientierungsfragen aufgezeigt werden: Welche Ursachen liegen dem Handeln zugrunde? Ist es selbst ein Verstoß gegen die Liebe und Barmherzigkeit? Ist es Versagen oder persönliches Ablehnen eines Grundsatzes, einer Lehre oder Regelung? Wie beurteilt die Person selbst ihre Tat bzw. ihr Verhalten? Ist sie bereit, nach ihrem Teil der Verantwortung zu suchen und diese zu tragen? Ist sie bereit zu bereuen, was zu bereuen ist, und wieder gut zu machen, was wieder gut gemacht werden kann? Identifiziert sich die Person generell mit der Gemeinschaft der Kirche? Ruft sie Unruhe und Ärgernis in der Gemeinschaft hervor? Wird durch die entsprechende kirchliche Maßnahme oder gerade im Gegenteil durch keine entsprechende kirchliche Maßnahme die persönliche Glaubwürdigkeit und die der Kirche beeinträchtigt? Durch welches Tun oder Unterlassen wird das Seelenheil der betroffenen Person wie der Gemeinschaft mehr gefördert?

In einem konkreten Fall nahe beim Menschen zu sein, also Liebe, Barmherzigkeit und Recht zusammenzuhalten und nicht gegeneinander auszuspielen, kann nicht abstrakt bestimmt werden, sondern verlangt immer einen detaillierten Abwägungsprozess. Das ist die Kehrseite der Tatsache, dass das Nahe-beim-Menschen-Sein, dass Liebe, Barmherzigkeit und Recht „keine absoluten, sondern relationale Größen [sind], die um der Menschen willen ausgewogen als Ziele einer salus animarum dienenden Lösung zuzuführen sind."[18]

Die Autorin: *Sabine Demel, geb. 1962, ist promovierte und habilitierte Theologin und seit 1997 Professorin für Kirchenrecht an der Fakultät für Katholische Theologie der Universität Regensburg; Publikationen: Frauen und kirchliches Amt. Grundlagen – Grenzen – Möglichkeiten, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021 (3. erweiterte Auflage); „Wenn eure Gerechtigkeit nicht weit größer ist …" (Mt*

[17] *Peter Krämer*, Strafen in einer Kirche (Anm. 3), 22.

[18] *Thomas Schüller*, Das Heil der Gläubigen im Blick. Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsanwendung, in: *Norbert Glöckener* (Hg.), Barmherzigkeit verändert. Facetten eines lebensbereichernden Weges, Münster 2008, 181–196, hier: 194.

5,20). Unrechtsbewusstsein und Rechtskultur im Verhältnis von kirchlichem und staatlichem Recht, in: Konrad Hilpert / Stephan Leimgruber / Jochen Sautermeister / Gunda Werner (Hg.), Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven (QD 309), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020, 145–158; Ihr seid zur Freiheit berufen (Gal 5,1) – und auch mit den dafür nötigen Rechten ausgestattet? Das kirchliche Gesetzbuch auf dem Prüfstand, in: Amos International 14 (2020), Heft 1, 25–34; GND 113241291.

Christian Spieß / Katja Winkler

Die „Nähe zu den Menschen“ als theologisch-sozialethische Programmatik bei Papst Franziskus?

Spurensuche zwischen Machtkritik und Inklusion

◆ **Verschiedene Äußerungen von Papst Franziskus sind zuletzt auf ein geteiltes Echo gestoßen. Kritisiert wurde vor allem die Vernachlässigung gerechtigkeitstheoretischer und strukturethischer Überlegungen zu Gunsten einer ganz auf die „brüderliche Liebe“ der Religionen setzenden Semantik. Der vorliegende Beitrag versucht dagegen zu zeigen, dass die beiden von Papst Franziskus forcierten Impulse der *Machtkritik* und der *Inklusion* wichtige Erweiterungen der Sozialverkündigung der Kirche sein können. Diese beiden Motive zeichnen sich – zumal nach der Sozialenzyklika *Fratelli tutti* und dem Nachsynodalen Dokument *Querida Amazonia* (beide 2020) – als zentrale Bausteine einer sozialethischen Programmatik des aktuellen Pontifikates ab. (Redaktion)**

1 Neuer Papst – neue Soziallehre?

Als Jorge Mario Bergoglio am 13. März 2013 als soeben gewählter Papst die Benediktionsloggia des Petersdoms betrat und die auf dem Petersplatz versammelten Menschen mit „Buona sera“ grüßte, waren sich die Beobachter*innen schnell in der Bewertung einig, dass hier ein Papst Zeichen der Schlichtheit, der Einfachheit oder der Bescheidenheit setzen möchte. Mag sein, dass er mit seinem Gruß eigentlich an das ebenso schlichte „Buona notte“ anschließen wollte, mit dem sich sein Vorgänger Benedikt XVI. wenige Tage zuvor in Castel Gandolfo als soeben zurückgetretener Papst von der Öffentlichkeit verabschiedet hatte, also eher ein Zeichen der Kontinuität als eines der Veränderung beabsichtigte. Aber auch eine ganze Reihe anderer Zeichen, die Franziskus setzte, können als Zeichen der Nähe des Papstes zu den Menschen gedeutet werden: dass er im Gästehaus Santa Marta wohnt, isst und die Messe feiert, dass er sich schlichter kleidet als sein Vorgänger, wohl ein Brustkreuz aus Eisen trägt, sich mitunter in einfacheren Fahrzeugen fahren lässt und wann immer es geht, auf Privilegien verzichtet. Ein anderes markantes Merkmal des Auftretens von Franziskus ist seine volkstümliche oder gelegentlich auch populistische Performanz, also die Art und Weise, wie er in bestimmten, in der Regel weniger formellen Situationen zur Öffentlichkeit spricht: Eltern homosexueller Söhne empfiehlt er in einer Pressekonferenz den Gang zum Psychiater (was nachträglich in der „Abschrift“ der Pressekonferenz korrigiert wird)[1], er äußert sich wohlwollend zur Züchtigung von Kin-

[1] Apostolische Reise des Heiligen Vaters zum Weltfamilientreffen in Irland (25.–26. August 2018). Pressekonferenz mit dem Heiligen Vater auf dem Rückflug nach Rom, Sonntag, 26.

dern[2], abfällig dagegen zum Feminismus (als „Machismo im Rock")[3] sowie dezidiert ablehnend und sprachlich grob immer wieder zur „Ideologie, die gemeinhin *Gender* genannt wird"[4], der er pauschal „ideologischen Kolonialismus"[5] vorwirft und die er als „Feind der Ehe" und Teil eines „weltweiten Krieges zur Zerstörung der Ehe"[6] oder schlicht als „Gemeinheit", die „gegen die natürliche Ordnung ist"[7], denunziert. Zum populistischen Tonfall passt die wiederholt praktizierte nachträgliche Korrektur und Relativierung einiger Aussagen, die nicht so gemeint gewesen seien, wie sie von einigen verstanden wurden.[8]

Im Folgenden wird es weder um die Kleiderordnung des Papstes gehen noch um die Frage der päpstlichen Performanz, sondern um die Frage, ob diese symbolische Ebene mit einer sozialethischen Idee (um den Ausdruck „Konzeption" zu vermeiden) korrespondiert, die der Papst verfolgt. Wurden die Dokumente *Evangelii gaudium* (EG) 2013 und *Laudato si'* (LS) 2015 für ihre Wiederaufnahme einer für die kirchliche Sozialverkündigung einst typischen Kapitalismuskritik bzw. für die konsequente Verknüpfung von ökologischer und sozialer Frage in der theologischen Sozialethik noch überwiegend (teilweise sehr) positiv aufgenommen, zeigte sich nach der Veröffentlichung von *Fratelli tutti* (FT) 2020 eine gewisse Ernüchterung angesichts der päpstlichen Zurückhaltung

August 2018, online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2018/august/documents/papa-francesco_20180826_irlanda-voloritorno.html [Abruf: 23.06.2021].

2 Papst Franziskus: „Einmal hörte ich in einem Treffen von Eheleuten einen Vater sagen: ‚Manchmal muss ich die Kinder ein bisschen schlagen – aber nie ins Gesicht, um sie nicht zu demütigen.' Wie schön: Er hat einen Sinn für Würde. Er muss bestrafen, er macht's auf rechte Weise, und dann geht es normal weiter." Wortlaut gemäß KNA, zitiert nach: https://www.faz.net/aktuell/politik/ausland/billigt-papst-franziskus-das-schlagen-von-kindern-13413164.html [Abruf: 23.06.2021].

3 So auf einer Kinderschutzkonferenz im Vatikan, zitiert nach: https://www.erzdioezese-wien.at/site/nachrichtenmagazin/schwerpunkt/papstfranziskus/article/72377.html [Abruf: 23.06.2021], bei gleichem Anlass den „Genius der Frau" würdigend: „Die Frau ist das Bild der Kirche, die ihrerseits Frau ist, Braut ist, Mutter ist. Ein Stil. Ohne diesen Stil würden wir zwar vom Volk Gottes sprechen, aber als eine Organisation, als Vereinigung – nicht als eine Familie, die aus der Mutter Kirche geboren wurde." (Ebd.).

4 *Papst Franziskus*, Amoris laetitia, Nr. 56.

5 Apostolische Reise von Papst Franziskus nach Polen aus Anlass des 31. Weltjugendtages (27.–31. Juli 2016). Begegnung mit den polnischen Bischöfen, Mittwoch, 27. Juli 2016, online unter: https://m.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/july/documents/papa-francesco_20160727_polonia-vescovi.html [Abruf: 23.06.2021].

6 Apostolische Reise von Papst Franziskus nach Georgien und Aserbaidschan (30. September – 2. Oktober 2016). Begegnung mit Priestern, Ordensleuten, Seminaristen und Pastoralmitarbeitern. Kirche Mariä Himmelfahrt – Tiflis, 1. Oktober 2016, online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161001_georgia-sacerdoti-religiosi.html [Abruf: 23.06.2021].

7 Apostolische Reise von Papst Franziskus nach Georgien und Aserbaidschan (30. September – 2. Oktober 2016). Pressekonferenz mit dem Hl. Vater auf dem Rückflug Baku – Rom, 2. Oktober 2016, online unter: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2016/october/documents/papa-francesco_20161002_georgia-azerbaijan-conferenza-stampa.html [Abruf: 23.06.2021].

8 Vgl. Papst rückt streitbare Aussagen über Feminismus und Homosexualität zurecht, online unter: https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2019-04/papst-feminismus-rock-homosexualitaet-freie-rede.html [Abruf: 23.06.2021].

in Fragen der strukturellen bzw. politischen Problemlösungsansätze, angesichts einer kulturpessimistischen oder auch einfach platten Liberalismuskritik, angesichts einer eigentümlichen Reminiszenz an die Naturrechtsdoktrin sowie angesichts der nunmehr ermüdend ausufernden (und in anderen Dokumenten schon viel präziser vorgetragenen) Kritik des ökonomischen Neoliberalismus.

Die Annahme, dass der Papst überhaupt eine sozialethische Idee verfolgt, beruht auf einer spannungsvollen Wahrnehmung: Einerseits ist spätestens mit *Fratelli tutti* klar geworden, dass der gegenwärtige Papst mit der theoretisch-systematischen Denkweise einer vor allem gerechtigkeitstheoretisch orientierten und auf die Gestaltung politischer Strukturen zielenden christlichen Sozialethik und mit den klassischen Motiven der katholischen Soziallehre nicht viel anfangen kann oder möchte. Andererseits enthalten seine Dokumente wichtige Motive, vor allem jenes der „sozialen Liebe" und der „Nähe zu den Menschen", die den theologisch-sozialethischen Diskurs womöglich weiterführen könnten. Im Folgenden soll vor allem auf zwei zentrale Elemente der päpstlichen Sozialverkündigung eingegangen werden, die als Bedingung bzw. als Verwirklichung sozialer Nähe gelten, nämlich Machtkritik (2.) und Inklusion (3.). Auf der Grundlage dieser zwei Aspekte wird der (vorläufige) Versuch einer Skizze der sozialethischen Programmatik (4.) des Pontifikats von Papst Franziskus unternommen.

2 Machtkritik

Unter der Überschrift „Die Schatten der abgeschotteten Welt" wird im ersten, gesellschaftsanalytischen Kapitel von *Fratelli tutti* die „Aussonderung" ganzer Bevölkerungsteile „aus der Welt" diagnostiziert. Diese resultiert, so Franziskus, aus einer immer größer werden sozialen Distanz bzw. dem Verlust von sozialer Nähe und einem gleichzeitig immer größer werdenden Machtstreben einzelner Menschen bzw. Gruppen: „Teile der Menschheit scheinen geopfert werden zu können zugunsten einer bevorzugten Bevölkerungsgruppe, die für würdig gehalten wird, ein Leben ohne Einschränkungen zu führen." (FT 18)

Franziskus schlägt bekanntlich einen scharfen, teils drastischen Ton an, vor allem im Hinblick auf eine Wirtschaft, die „tötet". Es geht ihm in dieser Formulierung um soziale Exklusion, die den Armen nicht einmal mehr die gesellschaftliche Rolle der Ausgebeuteten zuweist. Mit dieser Exklusion „ist die Zugehörigkeit zu der Gesellschaft, in der man lebt, an ihrer Wurzel getroffen, denn durch sie befindet man sich nicht in der Unterschicht, am Rande oder gehört zu den Machtlosen, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht Ausgebeutete, sondern Müll, Abfall." (EG 53)

Dieses Problem extremer Exklusion zu lösen, ist die Marktwirtschaft sowie die Politik, nach Meinung des Papstes, nicht mehr im Stande; im Gegenteil, sie bringen sie hervor, weil beide Systeme durch und durch vermachtet sind. Franziskus macht dies im Fall der Ökonomie am hemmungslosen Gewinnstreben und im Fall der Politik am persönlichen Machtwillen fest. In *Fratelli tutti* kritisiert er besonders, dass das Streben nach Macht den Austausch über die Belange *aller* Betroffenen, vor allem „der Armen", und die Verständigung, die zu gangbaren politischen Lösungen für alle führt, unmöglich macht. „Die Politik ist daher nicht mehr eine gesunde Diskussion über langfristige Vorhaben

für die Entwicklung aller und zum Gemeinwohl, sondern bietet nur noch flüchtige Rezepte der Vermarktung, die in der Zerstörung des anderen ihr wirkungsvollstes Mittel finden. In diesem primitiven Spiel von Disqualifizierungen wird die Debatte so manipuliert, dass sie über das Niveau von Kontroverse und Konfrontation nicht hinauskommt." (FT 15) Den politisch-liberalen Rechtfertigungsprozessen traut der Papst also nicht mehr viel zu, vor allem nicht, dass sie dazu beitragen, Not zu entdecken und zu lindern, allen Stimmen Gehör zu verschaffen und benachteiligte und beeinträchtigte Menschen in der Öffentlichkeit sichtbar zu machen.

Hier lässt sich interessanterweise eine gewisse Parallele zu diskurskritischen postmodernen Positionen der Sozialphilosophie herstellen, wie dem Dekonstruktivismus der Gendertheoretikerin Judith Butler[9] oder der postkolonialen Theorie der Feministin Gayatri Spivak.[10] Der Papst verfolgt offenkundig das gleiche Anliegen wie diese Theorierichtungen, wenn er davon ausgeht, dass man „[a]uf verschiedene Art und Weise […] anderen das Recht auf Existenz und eigenes Denken ab[spricht]" (FT 15). Auf dieser Basis stellt er das Aufdecken von Machtverhältnissen[11] und die Dechiffrierung von Prozessen, die bestimmte Menschen unsichtbar machen[12], in den Mittelpunkt seiner Überlegungen.

Die genannten Konzeptionen wie auch die Position des Papstes zeichnen sich durch eine scharfe Kritik des politischen Liberalismus aus. So stehen nicht das autonome Individuum und die Menschenrechte im Mittelpunkt, denn „oft stellt man fest, dass tatsächlich die Menschenrechte nicht für alle gleich gelten." (FT 22) Der Gerechtigkeitsfrage wird die Frage vorgeordnet, wer überhaupt an den Gerechtigkeitsdiskursen teilhaben kann und wer als „Ausschuss" (FT 18) außerhalb der politischen und politisch-philosophischen Mainstream-Debatten steht. Priorität hat das Aufdecken und die Kritik exkludierender Machtstrukturen.

Die Machtkritik des Papstes, die auf die Barrieren öffentlicher Sichtbarkeit hinweist, erinnert in ihren Grundzügen und in Tendenzen an Butlers „Performative Theorie der Versammlung"[13]. Butler misst Versammlungen als Präsenz von Körpern, schon *bevor* spezifische Forderungen gestellt werden, eine politische Bedeutung zu. Sie definiert in diesem Kontext Macht als Regulierung des Zugangs zum öffentlichen Raum und bezieht sich dabei u. a. auf die Disability Studies. „Nicht jeder Mensch kann in leiblicher Form erscheinen, und viele von denen, die nicht erscheinen können, die am Erscheinen gehindert werden […], sind ebenfalls Teil des ‚Volkes' und gerade dadurch definiert, dass sie daran gehindert werden, im öffentlichen Raum

9 Vgl. *Katja Winkler*, Der Beitrag von Gender Studies zur Lösung des Repräsentationsproblems in der theologischen Ethik, in: *Marianne Heimbach-Steins / Judith Könemann / Verena Suchhart-Kroll* (Hg.), Gender (Studies) in der Theologie – warum und wozu?, Münster 2021, 21–30.

10 Vgl. *Katja Winkler*, Kritik der ethischen und politischen Repräsentation. Perspektiven der Postcolonial Studies für die Theologische Sozialethik, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Münster 2020, 161–182.

11 Vgl. *Judith Butler*, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt 1991.

12 Vgl. *Gayatri C. Spivak*, Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien 2008.

13 Vgl. *Judith Butler*, Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung, Frankfurt am Main 2018.

selbst körperlich in Erscheinung zu treten."[14]

Die Machtkritik des Papstes, die auf das Problem hinweist, dass bestimmte Menschen in der Öffentlichkeit nicht mit ihrer eigenen Stimme sprechen und somit unhörbar gemacht werden, erinnert an Spivaks Repräsentationskritik und ihr Konzept der Subalternität. Nach Spivak sind Subalterne „Menschen, die keine Kenntnis darüber haben dürfen, dass es einen öffentlichen Raum gibt und dieser ihnen als Bürger:innen etwas schuldig ist."[15] Sie werden aus einem Verhältnis der Wechselseitigkeit (*alternus*) ausgeschlossen und stehen gewissermaßen unterhalb (*sub*) von Interaktionsprozessen. Öffentlich wird eher *über* als *mit* ihnen geredet. Im folgenden Zitat übt der Papst recht scharfe Repräsentationskritik, die dem postkolonialen Anliegen ähnelt: „Die Armen […] geben sich nicht mit illusorischen Versprechungen, Ausreden oder Alibis zufrieden. Sie verlassen sich nicht auf die Hilfe der NGOs, auf Hilfspläne oder Lösungen, die nie kommen oder die – sollten sie doch kommen – letztendlich nur in eine Richtung gehen: zu betäuben oder zu kontrollieren […]; sie organisieren sich, sie lernen, arbeiten, sie fordern – ja praktizieren – jene so besondere Solidarität, die leidende Menschen zusammenschweißt – arme Menschen –, und die unsere Zivilisation zu vergessen haben scheint, bzw. nur allzu gern vergessen möchte."[16] Zwar spricht Franziskus im Gegensatz zu Spivak „den Armen" relativ große Handlungsmöglichkeiten zu, verweist aber dezidiert auf die exkludierende Wirkung von Stellvertretungsprozessen, die nur zur „Betäubung" und zur „Kontrolle" führen und nicht ihrer eigentlichen Aufgabe nachkommen, nämlich die spezifische Stimme der Armen hörbar zu machen.

Grund für die Unsichtbarkeit und Unhörbarkeit bestimmter Teile der Bevölkerung ist nach Franziskus die Beziehungslosigkeit zwischen den Menschen. Deshalb spielt für ihn unter Absehung aller traditionellen Sozialprinzipien die „soziale Liebe" in Form von sozialer Nähe die entscheidende sozialethische Rolle (vgl. insb. FT 183–185). Soziale Nähe steht in Opposition zu Macht, Privilegien und der „Selbstherrlichkeit des Stärksten" (FT 15). Sie ist unabdingbar, um überhaupt einen Zugang zu den Lebenslagen und Erfahrungen der Subalternen zu finden. Zentral für Franziskus' Machtkritik ist – wiederum analog zu postkolonialen und dekonstruktivistischen Positionen – die Aufgabe von Privilegien. Der Zugang zu den Ausgeschlossenen führt nur über die kritische Selbstreflexion der Privilegierten: Erst durch die Anerkennung der eigenen Begünstigung, auf Kosten anderer zu leben, ist es möglich, die Anliegen „der Armen" wahrzunehmen und sie gleich oder, so Franziskus' Forderung, vorrangig zu behandeln.[17]

Privilegienverzicht befördert soziale Nähe und soziale Nähe ermöglicht, in Beziehung zu treten, d. h. von der Lebenswelt,

[14] Ebd., 16.

[15] *Gayatri C. Spivak*, Die Macht der Geschichte. Subalternität, hegemoniales Sprechen und die Unmöglichkeit von Allianzen, in: Frauensolidarität 2008/Heft 2, Wien, 26–27, hier: 26.

[16] Ansprache von Papst Franziskus an die Teilnehmer des Internationalen Treffens der Volksbewegungen. Alte Synodenhalle, 28. Oktober 2014, online unter https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondiale-movimenti-popolari.html [Abruf: 23.06.2021].

[17] Franzikus macht dies anhand seiner Auslegung des Samaritergleichnisses deutlich, insb. in FT 77–79.

aber auch von den Gerechtigkeitsurteilen der Exkludierten zu erfahren und sich der Rechtfertigungspflicht gegenüber den von Armut Betroffenen nicht zu entziehen. Soziale Nähe heißt aber auch, sich auf die Suche nach denen zu machen, die völlig außerhalb der Gesellschaft stehen, also nach denen zu forschen, die eigentlich gar nicht mehr wahrgenommen werden, die unsichtbar gemacht worden sind.

3 Inklusion

„Das Kerygma besitzt einen unausweichlich sozialen Inhalt: Im Mittelpunkt des Evangeliums selbst stehen das Gemeinschaftsleben und die Verpflichtung gegenüber den anderen. Der Inhalt der Erstverkündigung hat eine unmittelbare sittliche Auswirkung, deren Kern die Liebe ist." (EG 177) Wie er sich die Entwicklung einer „sittlichen Auswirkung" um den Kern der Liebe vorstellt, hat Papst Franziskus mittlerweile in *Fratelli tutti* denkbar konsequent vorgeführt. Aber bereits im vierten Kapitel von *Evangelii gaudium* erneuert er die Option für die Armen als konstitutiven Bestandteil des christlichen Glaubens, d. h. das kirchliche und gesellschaftliche *Leben mit den Armen* ist unmittelbar Bekenntnis des Glaubens selbst. Die diakonische Pflicht gegenüber den Armen ist nicht etwas anderes als Verkündigung, sondern diakonische Praxis ist selbst auch Verkündigung bzw. Evangelisierung. Der Papst beschreibt in *Evangelii gaudium* sein Konzept der Inklusion der Armen in einer doppelten, nämlich theologischen und gesellschaftlichen Perspektive. Er teilt damit das Anliegen, das mit dem in den letzten Jahren in den Sozialwissenschaften profilierten *Inklusion*sbegriff verbunden ist.[18] Aus der Perspektive einer *inklusiven Theologie* geht es um die Würde (vgl. EG 178) und um die Rechte aller Menschen (vgl. EG 190), besonders der „am stärksten vernachlässigten Mitglieder der Gesellschaft" (EG 180), für die es im „Herzen Gottes […] einen bevorzugten Platz gibt" (EG 197). Das Ziel der Inklusion ist grundsätzlich die Ermöglichung weitreichender gesellschaftlicher Teilhabe aller Menschen, unabhängig von ihrer individuellen Ausstattung. „Jeder Christ und jede Gemeinschaft ist berufen, Werkzeug Gottes für die Befreiung und die Förderung der Armen zu sein, so dass sie sich vollkommen in die Gesellschaft einfügen können" (EG 187). Inklusion nimmt nicht die Form des gütigen Mitleids oder der fürsorglichen Zuwendung an, sondern respektiert die personale Autonomie in unterschiedlichen Lebensformen, betont Teilhabeansprüche und nicht zuletzt den besonderen Wert von benachteiligten Menschen. Das ist auch die Botschaft Jesu, der jenen Menschen, „die unter der Last von Leid und Armut lebten, versicherte […], dass Gott sie im Zentrum seines Herzens" trägt (EG 197).

Es geht in diesem Verständnis der Inklusion nicht mehr um die Frage, wie Arme und Benachteiligte, wie einzelne Personen mit bestimmten Eigenschaften – mit „Behinderungen", mit „auffälligem Verhalten", mit „Armutsrisiko" – in ein vorgegebenes gesellschaftliches System integriert werden können, sondern gerade umgekehrt um die Frage, wie die gesellschaftlichen (und kirchlichen) Voraussetzungen so verändert werden können, dass Menschen mit ihren je unterschiedlichen

[18] Nur in der deutschen Übersetzung des Dokuments ist statt – wie in den anderen Sprachen – von „Inklusion" von „Eingliederung" der Armen die Rede.

Konstitutionen und Lebenssituationen gut leben können. Das impliziert, dass nicht mehr (nur) ein mehr oder weniger separates (und insofern separierendes) Fürsorgesystem sich der „betroffenen Personen" annimmt, sondern dass sich Gesellschaft und Kirche insgesamt so verändern, dass es Lebensräume für Menschen mit unterschiedlichsten Eigenschaften gibt, dass Zugangschancen verbessert und Barrieren abgebaut werden. Die Pointe der so verstandenen Inklusion besteht also darin, dass nicht mehr eine assimilierende Eingliederung von den irgendwie „Fremden" verlangt wird, sondern dass sich sowohl die Kirche als auch die Theologie so verändern müssen, dass sie geprägt sind von der Perspektive der Armen und Benachteiligten. „Unser Einsatz besteht nicht ausschließlich in Taten oder in Förderungs- und Hilfsprogrammen; was der Heilige Geist in Gang setzt, ist nicht ein übertriebener Aktivismus, sondern vor allem eine aufmerksame Zuwendung zum anderen, indem man ihn als ‚eines Wesens mit sich selbst betrachtet'", damit er sich in jeder Gesellschaft und christlichen Gemeinde „zu Hause" fühlt. (EG 199 mit Verweis, wohlgemerkt, auf Thomas von Aquin).

Evangelisierung ist Inklusion der Armen und Benachteiligten – Inklusion der Armen und Benachteiligten ist Evangelisierung. In *Fratelli tutti* bezieht der Papst diese Überlegungen auch wieder ausdrücklich auf Menschen mit Beeinträchtigung, indem er – wiederum freilich in eigenwilliger Semantik – an „jene ‚verborgenen Exilanten' erinner[t], die als Fremdkörper der Gesellschaft behandelt werden" (FT 98)[19]. Sein Anliegen ist ausdrücklich *nicht*, Menschen mit Beeinträchtigung zu *helfen*, sondern ihre *aktive Teilhabe* an Kirche und Gesellschaft (FT 98). In dieser inklusiven Perspektive geht es um die Würde und um die Rechte jener Menschen, die sich durch körperliche oder kognitive Beeinträchtigungen auszeichnen, und das bedeutet vor allem die Ermöglichung eines selbstbestimmten Lebens: „Ich möchte das noch einmal betonen: Wir müssen ‚den Mut haben, denen eine Stimme zu geben, die wegen einer Behinderung diskriminiert werden, denn leider tut man sich in einigen Ländern auch heute noch schwer, sie als Menschen gleicher Würde anzuerkennen'." (FT 98)[20]

Im säkularen Kontext wurde mit dem Übereinkommen der Vereinten Nationen vom 13. Dezember 2006 über die Rechte von Menschen mit Behinderungen ein

Weiterführende Literatur:

Themenheft „Phänomen Franziskus" der Theologisch-praktischen Quartalschrift 163 (2015), Heft 1.

Themenheft „Fratelli tutti" der Zeitschrift Amos International. Gesellschaft gerecht gestalten 1/2021.

Norbert Mette, Nicht gleichgültig bleiben! Die soziale Botschaft von Papst Franziskus, Ostfildern 2017.

Jürgen Werbick, Kleine Gotteslehre im Dialog mit Papst Franziskus, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018.

[19] Vgl. Angelus-Gebet am 29. Dezember 2013, in: L'Osservatore Romano (dt.) vom 3. Januar 2014, 1; Ansprache an die Mitglieder des beim Heiligen Stuhl akkreditierten Diplomatischen Korps (12. Januar 2015), in: AAS 107 (2015), 165; vgl. L'Osservatore Romano (dt.) vom 16. Januar 2015, 13.

[20] Vgl. Botschaft zum Welttag der Menschen mit Behinderungen (3. Dezember 2019), in: L'Osservatore Romano (dt.) vom 13. Dezember 2019, 18.

sowohl sozial- als auch gesellschaftspolitischer Paradigmenwechsel erklärt: weg von einer „integrierenden" Politik der Fürsorge, die Defizite von Menschen mit Behinderung ausgleichen soll, hin zu einer inklusiven Politik der Autonomie, die eine Gesellschaft bzw. ein politisches Gemeinwesen so gestaltet, dass Menschen mit Beeinträchtigung selbstbestimmt und soweit möglich ohne Behinderung von außen gut leben können. Für Franziskus ist auch in diesem Fall „soziale Liebe" und der daraus resultierende authentische „freundschaftliche Umgang in der Gesellschaft […] die Bedingung der Möglichkeit von wirklicher universaler Offenheit" (FT 99).

4 Inklusion und Machtkritik als Elemente einer neuen sozialethischen Programmatik?

Vielleicht ist die soziale Matrix von Ausschließung/Exklusion und Einschließung/Inklusion der hermeneutische Schlüssel schlechthin für das Verständnis des pastoralen und theologischen Programms von Franziskus, die „wie ein Leitmotiv" über seiner Rede von Gott steht: „Gott ist und will *Einbeziehung*. Er wirkt sie in und an den Menschen; mit ihnen will er die Einbeziehung der Ausgeschlossenen und Marginalisierten wirken, damit alle an der Fülle des Lebens Anteil haben."[21] Mit dieser „Interpretation der Option für die Armen im Horizont gesellschaftlicher Inklusion"[22] adressiert der Papst die gesellschaftlich, sozioökonomisch oder politisch Ausgeschlossenen, die kulturell oder „materiell Marginalisierten als Subjekte und nicht bloß Objekte von Politik"[23]. Die Stimme der Exkludierten durch die Dechiffrierung der bestehenden Machtstrukturen politisch hörbar zu machen, ist Teil dieses theologisch-sozialethischen Programms der Inklusion. Das Anliegen des Papstes ist gewissermaßen ein Wechsel der Blickrichtung, der „die Armen" in den Mittelpunkt stellt, und eben nicht die Erarbeitung struktureller politisch-ethischer Konzeptionen, die alle Menschen im Blick haben. Zur vornehmsten Aufgabe der Theologie und der theologischen Ethik gehört es, Menschen in die politische Öffentlichkeit zu rücken, die von extremer Exklusion betroffen sind und günstige Bedingungen zu schaffen, dass auf sie gehört wird. Und zwar auch dann, wenn ihre Äußerungen (zunächst einmal) unverständlich bleiben, wenn sie nicht in einer elaborierten, anschlussfähigen Sprache, nicht mit konkreten, nachvollziehbaren Forderungen und Argumenten daherkommen.

Papst Franziskus hat in seiner bisherigen Amtszeit auf unterschiedliche Weise versucht, das umzusetzen, was in den postkolonialen Theorien „writing revers" und „von unten lernen"[24] genannt wird. So kann die Durchführung der Amazonassynode beispielhaft dafür stehen, (Kirchen-)Geschichte aus der Perspektive der Benachteiligten zu schreiben, indem man zu ihnen geht, ihren Narrationen nachgeht und versucht, von ihnen zu lernen.[25] Dieses Beispiel zeigt auch, dass für Franziskus die Exklusion „der Armen" aus dem

21 Vgl. *Jürgen Werbick*, Kleine Gotteslehre im Dialog mit Papst Franziskus, Freiburg i. Br. 2018, 18.
22 *Ansgar Kreutzer*, Diskursiv, sozioökonomisch sensibel und performativ. Präsenzformen eines politisch-öffentlichen Christentums, in: concilium 56 (2020), 286–295, hier: 291.
23 Ebd.
24 Vgl. *Gayatri C. Spivak*, Righting Wrongs – Unrecht richten, Zürich 2008, 55–63.
25 Vgl. *Querida Amazonia* (2020)

theologischen Denken und der kirchlichen Praxis nicht weniger skandalös ist als deren gesellschaftliche, politische und ökonomische Exklusion.

Wie weit jedoch die Selbstreflexion des Papstes reicht, um der exkludierenden, mitunter marginalisierenden Wirkungen seines eigenen Sprechens und Handelns im Kontext von Theologie und Kirche gewahr zu werden, ist eine brisante Frage, gerade wenn man an die oben genannten Beispiele des päpstlichen bzw. kirchlichen Umgangs mit Homosexualität, Feminismus, Kindeswohl und bestimmten Wissenschaftszweigen wie den Gender Studies denkt. Umstritten bleibt auch, ob Franziskus' Bezug auf den Begriff des „Volkes" einer inklusiven, machtkritischen Sozialverkündigung tatsächlich Vorschub leistet. Wenn der Papst „soziale Nähe" als „Volksnähe" umsetzt, bewegt er sich auf einem schmalen Grat. Denn es ist nicht immer klar, ob er damit populistische Vereindeutigung bzw. Polarisierung betreibt, oder ob er die Idee einer pluralen inklusiven Gesellschaft, einer „offenen Welt" (FT 87), verfolgt.

Aus theologisch-sozialethischer Sicht bleibt die entscheidende Frage, ob der Papst tatsächlich näher bei den Menschen ist, wenn er die liberale Menschenrechtsethik mit ihrem Anspruch, individuelle Rechte zu garantieren, als Nebensache behandelt. Was hilft den Benachteiligten und Drangsalierten am Ende mehr: Die globale Realisierung gerechter Strukturen, die am universellen Anspruch gleicher politischer Freiheit und sozialer Anspruchsrechte Maß nehmen, oder die brüderliche Liebe der Religionen? Die Priorität des Papstes auf Inklusion, Privilegien- und Machtkritik ist – wie in diesem Text geschehen – sicherlich nachdrücklich zu würdigen, doch muss dieses Anliegen tatsächlich auf Kosten der Reflexion von Gerechtigkeitsstrukturen gehen? Jedenfalls entscheidet sich Franziskus gerade nicht für eine konsistente Vermittlung der Menschenrechtsthematik mit dem Konzept der Inklusion oder der Kritik von Machtdiskursen. Vielmehr bleibt es bei einer einseitigen Betonung der sozialen Liebe, wohingegen strukturethische Überlegungen in der Tradition der katholischen Soziallehre mit ihren Sozialprinzipien und ihrem mit dem Zweiten Vatikanum erreichten Anschluss an das liberale (!) Menschenrechtsethos an den Rändern der päpstlichen Stellungnahmen amorph ausfransen.

Die Autorin / der Autor: *Katja Winkler ist seit 2019 Assistenzprofessorin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der KU Linz; Studium der Germanistik und kath. Theologie in Mainz und Innsbruck; zuvor Wiss. Mitarbeiterin an den Universitäten Mainz, Münster und Tübingen; 2015 Promotion zur Dr.in theol. aus dem Fach Theologische Sozialethik an der Universität Tübingen; Forschungsschwerpunkte in Sozialethik und Religionssoziologie, Religion und Politik, Bildungsethik, Postkoloniale Theorien Publikationen: Semantiken der Befähigung. Die Rezeption des Capabilities Approach in der theologischen Sozialethik, Baden-Baden 2016; Lebenslängliche semantische Exklusion? Postkoloniale Analysen zum Problem der „wohlmeinenden Advokation" im Kontext der Migrationsgesellschaft, in: Tobias Keßler (Hg.), Lebenslänglich! Das Ringen von Migrierten und Geflüchteten um gleichberechtigte Partizipation in Gesellschaft und Kirche (Weltkirche und Mission), Regensburg 2021, 52–79; GND 1036712664.*

Christian Spieß ist seit 2015 Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der KU Linz; zuvor 2009–2015 Professor für Theo-

logische Ethik und Theologisch-ethische Grundlagen sozialprofessionellen Handelns an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin sowie Mitglied des Berliner Instituts für Ethik und Politik (ICEP); Forschungsschwerpunkte in Sozialethik und Religionssoziologie: Politisch-philosophische Grundlagen- und sozialpolitische Anwendungsfragen in der christlichen Sozialethik, Wirtschaftsethik, Entwicklung der Religionen in modernen Gesellschaften, Katholizismus und der katholischen Kirche im Säkularisierungsprozess; Publikationen: Zwischen Gewalt und Menschenrechten. Religion im Spannungsfeld der Moderne, Paderborn 2016; Sachgerecht – menschengerecht – gesellschaftsgerecht. Texte von Johannes Schasching SJ, Leiden 2020; Lernprozesse und Kontinuitätsnarrative. Die Modernisierung der katholischen Theologie, in: Naime Cakir-Mattner / Philipp David / Ansgar Kreutzer (Hg.), Theologie(n) und Moderne, Darmstadt 2021, 179–196; GND 141219912.

Kritische Stimmen zum Synodalen Weg

Christoph Binninger / Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz / Karl-Heinz Menke / Christoph Ohly (Hg.)

»WAS ER EUCH SAGT, DAS TUT!«

Kritische Beleuchtung des Synodalen Weges

Die Autorinnen und Autoren zeigen in ihren gut begründeten Beiträgen Alternativen für eine Erneuerung der Kirche durch die Rückbindung an Christus auf: »Was er euch sagt, das tut!« (Joh 2,5)

264 S., kart., ISBN 978-3-7917-3288-6
€ (D) 19,95 / € (A) 20,60 / auch als eBook

VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

Predrag Bukovec

Das Hochgebet für Gehörlose

1 Entstehung des Eucharistischen Hochgebets

Das Hochgebet für Gehörlose ist das erste Eucharistische Hochgebet weltweit, das nach Erscheinen des erneuerten Missale Romanum im Jahr 1970 von der römischen Gottesdienstkongregation zugelassen wurde.[1] Allein schon deswegen gebührt ihm ein Platz in der jüngeren Liturgiegeschichte. Dass das Formular kaum bekannt sein dürfte, spiegelt leider die marginale Wahrnehmung wider, die den Gehörlosengemeinden und der -pastoral durchaus auch in der kirchlichen Öffentlichkeit entgegengebracht wird.

Dabei handelt es sich bei diesem Hochgebet[2] um eine weltweite liturgische und pastorale Pionierleistung: Im Gefolge der Liturgiereform wurde hier erstmals ein Formular entwickelt, das sich gezielt den Bedürfnissen gehörloser Menschen zuwendet und damit einen spezifischen Personenkreis des Gottesvolkes in den Blick nimmt. Die tätige Teilnahme sollte im Sinne liturgischer Bildung für Gehörlose ermöglicht werden, indem auch der gefeierte Gottesdienst in den Fokus rückt. Das Hochgebet wurde im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz unter Einbindung der Expertise der zuständigen Seelsorge erarbeitet.[3]

Der pastorale Kontext für die beabsichtigte Verwendung des neuen Hochgebets klärt über die intendierten Ziele auf, denn es sollte in der Sonderschule gefeiert werden, um gehörlose Kinder in die Eucharistiefeier einzuüben, damit sie als Erwachsene in den hörenden Gemeinden integriert sind sowie die liturgischen Handlungen und die theologischen Grundlinien des liturgischen Betens verstehen können. Dieser pädagogische Impetus wird konkret flankiert von der Elementarisierung der im Gottesdienst gebrauchten Theologoumena und der Kürzung der Texte auf das Wesentliche.

Beim Hochgebet blieb es nicht: 1980 wurde ein Manuale (als Studienausgabe) herausgegeben, das eine umfassende Gottesdienstordnung anbietet und neben der Messe auch weitere Feiern wie Taufe, Firmung, Trauung und Beisetzung beinhaltet und sogar eine Auswahl an Segensfeiern bereithält. Dadurch greift das Manuale über die Sonderschule weit hinaus und nimmt faktisch auch erwachsene Gehörlose in den Blick.

1 Prot. Nr. 1546/70 vom 26. Juni 1970.

2 In der Schweiz erschien es 1972 leicht modifiziert. Auch für England und Wales wurde mittlerweile ein Hochgebet für Gehörlose approbiert (1992), s. http://www.liturgyoffice.org.uk/Resources/Rites/DeafEP.shtml [Abruf: 29.08.2021]; es wurde bereits 1977 an die Gottesdienstkongregation geschickt und ist gedacht als LBG-Fassung, in welcher der Zelebrant gleichzeitig spricht und gebärdet.

3 Näheres bei *Christiane Martin*, „Im Himmel können alle gebärden!" Liturgie und Pastoral mit Gehörlosen (Studien zur Pastoralliturgie 23), Regensburg 2009, 185.

2 Änderung der gesellschaftlichen Kontexte und Desiderat einer reflektierten Anthropologie

Diese Beachtung der besonderen Bedürfnisse von Gehörlosen, auch in der Liturgie, erfolgte nahezu zeitgleich mit den Anfängen der gesellschaftlichen Emanzipation tauber Menschen. Dieser Prozess setzte in den 1960er-Jahren ein und kann ebenso am akademischen Reflex abgelesen werden, der zur Entstehung der Deaf Studies führte.[4] Aus dem englischen Sprachraum gelangten sie zeitverzögert auch in die deutschsprachigen Länder. Eingeläutet wurde ein Paradigmenwechsel in der Perspektive auf Gehörlosigkeit, der sich vielfältig auswirkte: Taube Menschen wurden „aus der Behindertenecke"[5] geholt, es fand eine Abkehr von der Einstufung als geistige Behinderung hin zu einer körperlichen statt. Gehörlose begannen, sich als solidarische Community zu verstehen, als eine Minderheit in der Gesellschaft, die Anspruch auf die Pflege ihrer eigenen Identität ebenso wie auf Partizipation am gesamtgesellschaftlichen Leben hat. Die Gebärdensprache wurde programmatisch *als Sprache* aufgefasst, die ein wichtiges Zentrum der *Kultur* gehörloser Menschen bildet.[6] Nicht mehr die exkludierende Fremdzuschreibung der Mehrheitsgesellschaft sollte leitend sein, wonach Sprache als Lautsprache zu definieren wäre,[7] sondern Gebärden wurden nun als sprachliches Kommunikationsmittel wahrgenommen, die ihrer eigenen Grammatik folgt und sich durch ihre Körperlichkeit, Komplexität und ästhetische Schönheit abhebt von den Lautsprachen.[8] Die Entscheidung des Mailänder Kongresses von 1880,[9] die in der Gehörlosenpädagogik das Verbot der Gebärdensprache durchsetzen und das Ablesen von den Lippen sowie das akustische Sprechen tauben Menschen aufzwingen wollte,[10] gilt im kulturellen Gedächtnis

4 S. dazu auch *Predrag Bukovec* / *Siggi Kirch*, Die Sprache der Spiritualität tauber Christ/innen. URL: https://rat-blog.at/2018/07/23/die-sprache-der-spiritualitaet-tauber-christ-Innen/#more-697 [Abruf: 29.08.2020]. 1960 konnte William Stokoe die Amerikanische Gebärdensprache (ASL) als autonome Sprache linguistisch plausibel machen.

5 So wörtlich *Peter Hepp*, Die Welt in meinen Händen. Ein Leben ohne Hören und Sehen, Berlin ^{3}2011, 245.

6 Bezeichnenderweise hat sich im englischen Sprachraum eingebürgert, zwischen den medizinischen Aspekten der Taubheit (*deaf* kleingeschrieben) und der Gehörlosenkultur (*Deaf*) im Schriftbild zu unterscheiden. S. ferner *Audrey Seah*, From Communication to Communion. Enculturation of Deaf Culture in Worship, in: *Stephanie P. Vanslyke* (Hg.), Proceedings NAAL Annual Meeting 2017. Notre Dame 2017, 131–151. Sie stellt momentan auch ihre Dissertation *Signs of Hope: Narratives, Eschatology, and Inculturation in Deaf Catholic Worship* (Arbeitstitel) an der University of Notre Dame fertig. Ich bedanke mich bei Audrey Seah für die beständige Korrespondenz und die Einblicke in den angelsächsischen Diskurs, ebenso für die Diskussion dieses Beitrags bei seiner Entstehung. Gleicher Dank geht an Ewald Volgger OT, dessen Anmerkungen und liturgietheologische Überlegungen sehr hilfreich für mich waren.

7 Nach Peter Hepp ist LBG „eine Erfindung von Hörenden, die keine besonders differenzierte Kommunikation erlaubte" (ebd., 156). Vgl. auch *Peter Hepp*, Die Welt in meinen Händen (s. Anm. 5), 62: „Die Lautsprache zu erlernen bedeutet für einen tauben Menschen eine Höchstleistung".

8 S. auch *Peter Hepp*, Die Welt in meinen Händen (s. Anm. 5), 266.

9 Vgl. auch *Marcel Broesterhuizen*, Faith in Search of Vision. Living and Celebrating Christian Community in the Deaf World, in: Questions Liturgiques 90 (2009), 44–67, hier: 49.

10 Es versteht sich von selbst, dass der Fokus auf dem Erlernen der Lautsprache nicht nur von einem problematischen Integrationsverständnis *in die Hörendenwelt* ausging, sondern zugleich

als traumatische Erfahrung, die Generationen von tauben Menschen prägte.

Die Anerkennung der Gebärdensprache ist von der Emanzipationsgeschichte nicht zu trennen. Erst vor dem Hintergrund des jahrzehntelangen Engagements kann gewürdigt werden, dass die Gebärdensprache seit 2002 in Deutschland als offiziell anerkannte Sprache gilt (2005 folgte Österreich).[11] Dass Prägungen der Erziehung und Sozialisation bis heute Folgewirkungen nach sich ziehen, zeigt sich etwa daran, dass älteren tauben Menschen die Lautbegleitenden Gebärden (LBG) im Alltag deutlich präsenter sind als die Gebärdensprache (DGS, ÖGS, DSGS), welche stärker von jüngeren Jahrgängen gesprochen wird.

Dass die katholischen Formulare für den Gottesdienst mit Gehörlosen schon bei den Anfängen dieses eben skizzierten dynamischen Prozesses entstanden, schmälert zwar nicht ihre zu würdigende Bedeutung, zeigt allerdings jetzt schon, dass die getroffenen fundamentalen Optionen längst veraltet sind. Allein schon der ursprünglich forcierte Kontext der Sonderpädagogik (s. Kap. 1) geht von einem Integrationsparadigma aus, das eigene Gehörlosengemeinden nicht erwägt.[12] In der Analyse des Hochgebets (s. Kap. 3) wird sich dieser Eindruck mehrfach bestätigen. Wichtig ist in jedem Fall, dass die beschriebenen Entwicklungen heute Auswirkungen auf die theologische Anthropologie haben müssen, die sich auch auf die Gestaltung der Liturgie auswirken muss: Taube Menschen sind Gottes Ebenbilder wie hörende Menschen auch.[13] Sie haben Anspruch auf die Berücksichtigung ihrer spezifischen Bedürfnisse und das Recht, sowohl in eigenen Gemeinden zu feiern als auch auf Augenhöhe im Austausch mit den Hörendengemeinden zu stehen.[14] Auf Seiten der hörenden kirchlichen Mehrheit ist darauf zu achten, der Marginalisierung (auch finanziell) nicht weiter Vorschub zu

ein Hindernis für den öffentlichen Zusammenschluss *untereinander* war. S. das Interview mit Wolfgang Römer in Gd 4 (1970), 137 f.: „wie sehr gehörlose Kinder, bevor sie an einer normalen [sic] Gemeinde-Eucharistie teilnehmen können, einer Hinführung durch spezifisch vereinfachte, aber doch der Gemeinde-Eucharistie nahe Texte bedürfen, um auch aus ihrer besonderen Situation heraus jetzt und als Erwachsene zu einer vollen und tätigen Teilnahme zu kommen".

11 Die einschlägigen Gesetzesbestimmungen sind: §§ 6 und 9 BGG (Deutschland) und Art. 8,3 B-VG (Österreich). In der Schweiz ist die Gebärdensprache nur in zwei Kantonen (Zürich und Genf) verfassungsmäßig anerkannt.

12 Die Pastoralen Hinweise im Manuale beabsichtigen „die möglichst volle Integration der Behinderten in das Leben der Gemeinde" (Gottesdienst mit Gehörlosen, 7). Zehn Jahre nach der Approbation werden aber schon „viele Formen der Sonderseelsorge an Behinderten" zugestanden (ebd.).

13 Es würde über diesen Beitrag hinausgehen, eine biblisch inspirierte Anthropologie zu präsentieren. Ich verweise hier nur auf wichtige Vorarbeiten, die sich der (fragwürdigen und vermeintlich selbstverständlichen) Annahme von hörenden Gläubigen stellen, dass der Hörsinn der vorrangige Modus von Gottes Offenbarung wäre; vgl. *Marcel Broesterhuizen*, Faith in Search of Vision (s. Anm. 9), 47. Eine profunde und kritische Exegese der Perikope von Jesu Heilung des sog. Taubstummen findet sich in *Siggi Kirch*, Mk 7,31–37 – Das Evangelium für taube Menschen?, in: Das Zeichen 32 (2018), 54–61.

14 Sofern der Vorsteher des Gottesdienstes nicht selbst Gebärdensprachkompetenz mitbringt, ist (wie im öffentlichen Raum auch) die Einbindung eines Dolmetschers bzw. einer Dolmetscherin ein wichtiger Punkt. So ist es in Linz etwa seit geraumer Zeit selbstverständlich, dass bei Gottesdiensten, die das ganze Volk Gottes der Diözese repräsentiert, Hörende wie Gehörlose eingeladen sind; dies schließt die Kommunikation in Gebärdensprache ein.

leisten, sondern stattdessen von Gehörlosen zu lernen. Dies wurde auch 2003 von der DBK in *unBehindert* gewürdigt.[15] Ohne die vielfältigen Aspekte auch nur anreißen zu können, sei darauf hingewiesen, dass eine vertiefte theologische Reflexion dazu führen könnte, das Thema „Sprache" in der Liturgie neu zu denken und dabei die Ästhetik der Gebärden (und überhaupt visueller Zeichen) schätzen zu lernen. Dies kann sicher auch bis in so fundamentaltheologische Belange reichen wie die Fragen, ob Glauben wirklich vom Hören kommt und ob sich Gottes Wort allein im theologischen Bildfeld des akustischen Sprechens erschöpft. Oder auch liturgietheologische Fragen können berührt werden, nämlich beispielsweise das Verhältnis von verbalen Sprechakten und den Handlungen im Einsetzungsbericht: Wie koordiniert sich hier das Handeln Christi und seine Vergegenwärtigung konkret?

3 Textanalyse des Hochgebets für Gehörlose

	vgl. (a) Gd 4 (1970), 144; (b) Kurzfassung, 6 f.; (c) Gottesdienst mit Gehörlosen, 11–13; (d) Fünf Hochgebete, 61–63
Einleitungsdialog	P: (Ich möchte) Der Herr soll bei euch sein. A: (Wir möchten) Er soll auch bei dir sein. P: Seid jetzt besonders andächtig! A: Wir wollen andächtig sein. P: Wir wollen Gott danken, weil er immer gut ist. A: Das müssen wir; das ist richtig.
Präfation	P: Ja, es ist richtig, daß wir dir, heiliger Vater, immer und überall danken.[a] Du hast Christus gesandt, um die Menschen zu erlösen. Sie können Christen werden und sind dann deine Kinder. Deshalb beten wir mit den Engeln und allen Heiligen:[b]
Sanctus-Benedictus	A: Heilig, heilig, heilig bist du, Herr, unser Gott. Du hast Himmel und Erde erschaffen. Alle preisen dich und sind dir gehorsam.
Post-Sanctus	[Hochgebet][c] P: Ja, du bist heilig und kannst heilig machen.
„Epiklese 1"	Deshalb heilige diese Gaben. Verwandle das Brot und den Wein für uns in den Leib und das Blut deines Sohnes Jesus Christus.[d]

15 S. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, unBehindert Leben und Glauben teilen. Wort der deutschen Bischöfe zur Situation der Menschen mit Behinderungen (12. März 2003) (Die deutschen Bischöfe 70), Bonn 2003. Damit werden die kirchamtlichen Aussagen von 1976 (*Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Zur Seelsorge an Behinderten [Die deutschen Bischöfe 10], Bonn 1976) abgelöst und ein Paradigmenwechsel markiert.

a Kurzfassung (CH): „Ja, heiliger Vater, es ist richtig, daß wir dir danken".

b Kurzfassung (CH): „Deshalb sind wir deine Kinder, und wir beten mit den Engeln:".

c Kurzfassung (CH) hat diese Angabe vor dem Einleitungsdialog stehen und nicht erst hier.

Einsetzungsworte	Jesus nahm am Abend vor seinem Leiden das Brot. Er dankte Gott, seinem Vater. Er brach das Brot, gab es seinen Jüngern und sprach: „Nehmt und eßt alle! Das ist mein Leib, der für euch am Kreuz stirbt.“ [e] Dann nahm Jesus den Kelch mit dem Wein. Er dankte Gott, gab den Kelch seinen Jüngern und sprach: „Nehmt und trinkt alle! Das ist mein Blut, das am Kreuz vergossen wird für euch und alle Menschen, damit die Sünden vergeben werden. Jedesmal, wenn ihr das tut (und so sprecht), dann sollt ihr an mich – euren Erlöser – denken!“ Unser Glaube: A: Wir sind erlöst durch deinen Tod. Wir preisen deine Auferstehung, bis du kommst.
Anamnese	P: Ja, heiliger Vater, wir denken jetzt an den Tod und die Auferstehung deines Sohnes Jesus Christus und opfern dir seinen Leib und sein Blut. Wir dürfen diese heilige Messe mitfeiern. Du hast uns zum Opfermahl eingeladen. Dafür danken wir dir.[f]
„Epiklese 2“	Wir bitten dich: Hilf uns, daß wir durch die heilige Kommunion eine christliche Gemeinde werden.[g]
Interzessionen	Wir bitten dich auch für die Kirche: für den Papst, für den Bischof, für alle Christen und für alle Menschen. Wir bitten um deine Barmherzigkeit für die Toten. Sie haben auf die Auferstehung gehofft. Hole sie zu dir in den Himmel, damit sie dich immer sehen dürfen. Vater, schenke auch uns das ewige Leben, ebenso wie Maria, den Aposteln und den Heiligen. Wir sollen dich zusammen mit ihnen preisen.
Schlussdoxologie	Mit Christus ehren wir dich, unseren Vater, jetzt und in Ewigkeit. A: Amen.

Das Hochgebet ist eine Überarbeitung seiner Textvorlage (Hochgebet II), die sich aufgrund ihrer Kürze und ihres transparenten Aufbaus sehr gut anbot; allerdings handelt es sich noch nicht um die im Messbuch (1975) approbierte Übersetzung, sondern eher um eine Fassung, die in einer Schott-Version oder den späteren Einlegeblättern zum Altarmessbuch (1965) oder als akademische Vorabübersetzung im Umlauf war. Es wurde ein verschriftlichter, deutscher Wortlaut erarbeitet, was darauf hinweist, dass an eine Umsetzung der Feier in LBG gedacht ist, da die Ausgangsspra-

[d] Kurzfassung (CH): „Mache das Brot und den Wein für uns zum Leib und Blut deines Sohnes Jesus Christus“.

[e] Kurzfassung (CH): „Das ist mein Leib, der für euch am Kreuz hingegeben wird“.

[f] Kurzfassung (CH): „Wir danken dir, daß wir dieses heilige Opfer feiern dürfen.“

[g] Kurzfassung (CH): „Und wir bitten dich: Gib uns den Leib (und das Blut) deines Sohnes, damit wir gute Christen werden“.

che das Deutsche ist,[16] das durch Gebärden unterstützt werden soll.[17] Im Vergleich zu seiner Vorlage ist zu würdigen, dass das doppelte Bemühen spürbar wird,[18] einerseits den Sprachduktus radikal zu vereinfachen (Gebrauch von Hauptsätzen, parataktische Syntax, möglichst nur eine Aussage pro Satzkolon, positive Formulierungen), andererseits voraussetzungsreiche, idiomatische Aussagen auf ihren Grundgehalt zu konzentrieren.[19] Theologoumena, die in ihrer Metaphorik zu Missverständnissen führen könnten, wurden entweder gestrichen oder durch konkrete Formulierungen ersetzt,[20] um dem Sprachgefühl der Gebärdensprache zu entsprechen, die aufgrund ihrer Visualität und Körperlichkeit prinzipiell eher das wörtliche Verständnis wahrnehmen lässt. Diese gebärdensensible Sprachwahl ist ein wichtiger Faktor für aktives Feiern und ein besseres Verstehen.

Einmalig beim Hochgebet für Gehörlose ist, dass die Elementarisierung des Ausdrucks durchgezogen wurde und selbst Subeinheiten betrifft, die ansonsten fixiert sind; das gilt nicht allein für Einleitungsdialog, Sanctus-Benedictus und Schlussdoxologie, sondern gerade auch für die Einsetzungsworte.[21] Dieser Umstand hat m. E. eine enorme Aussagekraft in Bezug

16 Heute ist eine Abfassung für LBG allerdings nicht so selbstverständlich, denn die Art und Weise, wie taube Menschen die Inhalte von sich aus ausdrücken würden, müsste primär die Sprache prägen (und gerade nicht die Lautsprache); DGS, ÖGS bzw. DSGS sollte als Muttersprache tauber Menschen stärkere Beachtung erfahren, s. *Peter Hepp*, Die Welt in meinen Händen (s. Anm. 5), 25. Zu den Auswirkungen der Liturgiesprache auf Identitätsfragen, s. *Marcel Broesterhuizen*, Faith in Search of Vision (s. Anm. 9), 54: „Liberation means to acknowledge that my deafness was wanted by a good Creator, as my special task in life. He did not give me a voice, but he gave me Sign Language: God's special gift to the deaf".

17 Erkennbar ist dies auch gleich an der Präfation, wo die begleitende Gebärde in Klammern angedeutet wird: „(Ich möchte) Der Herr soll bei euch sein. – (Wir möchten) Er soll auch bei dir sein".

18 Vgl. auch *Angelo Lameri*, La Preghiera Eucaristica della chiesa tedesca per i non udenti, in: Rivista Liturgica 90 (2003), 135–141, hier: 139.

19 Interessant ist liturgietheologisch, dass im Kelchwort der für den deutschen Sprachraum erlaubten Übertragung („für alle") des „pro multis" gefolgt wird: „für euch und alle Menschen". Es ist nicht nur liturgierechtlich von Belang, dass dieses *als deutscher Text* approbierte Hochgebet (ohne lateinische Vorlage) ausdrücklich „alle Menschen" verwendet. Diese Lösung ist auch zwingend notwendig für eine angemessene Übersetzung für Gehörlose, da das biblisch motivierte „für viele" hier ein noch gravierenderes Missverständnis auslösen würde als dies schon bei hörenden Gemeinden der Fall ist. Auf der Ebene der Lex orandi ist dieser Umstand ein bislang nicht berücksichtigtes Argument mit erheblichem Potenzial. Übrigens lassen sich analoge liturgietheologische Überlegungen in Bezug auf die Zelebrationsrichtung anstellen: Der Volksaltar und der der Gemeinde zugewandte Vorsteher ist für die tätige Teilnahme von essenzieller Bedeutung, insofern die Gläubigen die Gebärden und andere Formen der körperlichen Kommunikation sehen können müssen.

20 Darunter finden sich durchaus ansprechende Lösungen, die den theologischen Kern gut treffen, beispielsweise die Ersetzung des Phraseologismus „Quell aller Heiligkeit" im Post-Sanctus durch die schlichte Aussage, dass Gott „heilig machen" kann. Schon in Hochgebet II grundgelegt („damit sie dich schauen von Angesicht zu Angesicht"), ist es für Augenmenschen besonders wertschätzend, wenn beim Totengedenken in den Interzessionen von den Verstorbenen gesagt wird, sie dürfen Gott „immer sehen". Damit wird das postmortale Leben bei Gott primär mit dem Gesichtssinn assoziiert. Hier liegt also bereits eine traditionelle Formulierung vor, die auch tauben Menschen etwas sagt.

21 Es handelt sich hier um das einzige approbierte Hochgebet, dass von der Entscheidung P. Pauls VI. abweicht, wonach die Deuteworte des Einsetzungsberichts immer identisch sein müssen.

auf die flexible Gestaltung von Liturgie mit tauben Menschen: Es wird auch bestätigt, dass die Kirche eine überdurchschnittliche Offenheit für liturgische Anpassungen in diesem Seelsorgebereich anerkennt und der Adaption an die Bedürfnisse gehörloser Menschen einen besonderen Stellenwert beimisst.[22]

Bei all diesen bleibenden Pionierleistungen ist aber unübersehbar, dass das Hochgebet erhebliche liturgietheologische Mängel aufweist. Der Kontextwechsel in seiner Rezeption – ursprünglich ein Kinderhochgebet in Gehörlosenschulen, jetzt in eigenen Gemeinden mit Erwachsenen – kann nur bedingt entschuldigen, dass die Elementarisierung oft in eine Infantilisierung[23] übergeht. An einigen Stellen ist man über das Ziel hinausgeschossen und hielt es offenbar für unzumutbar, tauben Menschen zentrale Inhalte des Glaubens zu vermitteln: So fehlt der Heilige Geist, der sowohl aus den beiden Epiklesen als auch aus der trinitarischen Doxologie entfernt wurde.[24] Auch taube Menschen erfahren und erleben ihre Existenz im Heiligen Geist als Beziehungswirklichkeit in und durch Christus dem Vater gegenüber. Gehörlose haben aber das gleiche Recht auf eine für sie adäquate Liturgiesprache, ohne dass man längst überholte Klischees in Bezug auf Intelligenz repetiert.[25]

Ferner finden sich Relikte veralteter Theologie, welche die Liturgiereform überwinden wollte: Dazu zählt etwa die durch die Überschriften suggerierte Einteilung des Hochgebets, das erst nach dem Sanctus-Benedictus einsetzt. Eine ungebührliche Härte stellt die Opferterminologie dar: Die Deuteworte bei der Einsetzung visualisieren den Kreuzestod und richten sich direkt an die Gehörlosen („der für euch am Kreuz stirbt"); „opfern" und „Opfermahl" kehren leitmotivisch wieder und suggerieren ein vergleichsweise brutales Messop-

22 Dies erfolgt im Manuale unter Berufung auf SC 34 und Art. 6, Anm. 7 des Direktoriums für die Meßfeier mit Kindern, vgl. Gottesdienst mit Gehörlosen, 4.

23 Zu diesem Problem, s. *Marcel Broesterhuizen*, Faith in Search of Vision (s. Anm. 9), 51. Vgl. auch *Christiane Martin*, „Im Himmel können alle gebärden!" (s. Anm. 3), 156: „Leider hat das Vorurteil in der Beurteilung der intellektuellen Fähigkeiten gehörloser Menschen auch dazu geführt, dass im religiösen Bereich vieles falsch gemacht wurde. So wurden die gehörlosen Menschen oft wie unmündige Kinder behandelt und bei der Vermittlung des Glaubens mit kindlichen und kindischen Vorstellungen abgespeist".

24 Deswegen kann man hier auch höchstens noch „Epiklese" mit Anführungsstrichen verwenden. Diese Verkürzung wurde damals dadurch gerechtfertigt, dass der Heilige Geist angeblich automatisch mit einem Gespenst assoziiert würde (was nicht zutrifft), vgl. *Christiane Martin*, „Im Himmel können alle gebärden!" (s. Anm. 3), 193. Die Einführung der Epiklesen ins Hochgebet ist eine Errungenschaft der Liturgiereform, die hier unnötig infrage gestellt wird. – Übrigens entfiel auch der „neue und ewige Bund" im Kelchwort. Die Streichung dieses wichtigen theologischen Inhalts kommt zwar nicht an die fehlende Pneumatologie heran, wäre aber zu diskutieren. – Es sei auch noch erwähnt, dass zwar Papst und Bischof genannt werden, aber kein „N." auf den Namen hinweist: Namensnennungen sind keine besondere Hürde (sie werden mit dem Fingeralphabet buchstabiert, was nicht unüblich ist) und würden die Verbindung mit der Welt- und Ortskirche zum Ausdruck bringen. Das Fingeralphabet wird auch gerne genutzt, wenn bei der Lesung der Name der biblischen Schrift genannt wird bzw. bei Personen, die in der Lesung vorkommen, vgl. *Audrey Seah*, From Communication to Communion (s. Anm. 6), 139.

25 Wenn damit impliziert wird, dass in Katechese und Religionsunterricht die Gotteslehre auf eine Binitarität reduziert wird, haben wir alle ein großes Problem.

ferverständnis.[26] Gedächtnis auf „denken" zu reduzieren (Anamnesisbefehl, Anamnese) wird dem Gemeinten nicht ganz gerecht, offenbart aber natürlich Schwierigkeiten bei der Elementarisierung liturgietheologischer Termini.[27]

Als Mängel kann man auch einige Entscheidungen bei der Übersetzung ansehen, welche die semantische Breite in der Vorlage nun auf verengte Bedeutungen festsetzt. Einiges mag aus dem Sonderschulkontext herrühren (wenn auch pädagogisch sicher nicht mehr zeitgemäß), so z. B. „andächtig" anstelle von „erhebet die Herzen" oder „gehorsam" als eigenwillige Ersetzung des Benedictus. Beide Male sind die Begriffe an die Gehörlosen adressiert oder sollen Teil ihrer Antwort sein. Auch wenn die Übertragung in Gebärden für Hörende oft härter klingt als eigentlich gemeint ist, bestehen u. U. bessere Varianten.

4 Die Rezeption des Hochgebets und pastorale Errungenschaften

50 Jahre nach der Zulassung des Hochgebets spiegeln sich die in Kap. 3 wahrgenommenen und lediglich beispielhaft benannten Ambivalenzen des Hochgebets für Gehörlose auch in der pastoralen Praxis im deutschen Sprachraum wider. Die folgenden Zahlen sind einer Umfrage entnommen, die Siggi Kirch und ich 2018 unter den Seelsorgeeinheiten in Bistümern Deutschlands, Österreichs und der deutschsprachigen Schweiz durchgeführt haben.[28]

Die Verwendung des Hochgebets wurde erfragt sowie die Gründe für bzw. gegen seinen Gebrauch: In 18 der 25 Fragebögen wird bestätigt, dass es in den Gemeinden gefeiert wird (ggf. alternativ zu anderen Hochgebeten), weil es im Sprachduktus schlicht gehalten ist (5/18). Zwei Fra-

[26] Die Schweizer Fassung hat hier einiges verbessern können, etwa im Brotwort („am Kreuz hingegeben wird") und in der Anamnese, s. o. die Textwiedergabe.

[27] „Mitfeiern" in der Anamnese ist zwar nicht falsch, aber in Kombination mit „dürfen" droht eine Verkürzung der konstitutiven Funktion der Gemeinde beim Hochgebet: Es darf nicht der Eindruck entstehen, dass sie *bloß mit*feiert und sozusagen der *eigentliche* Feiernde der Zelebrant wäre; die Schweizer Version hat dies korrigiert. – Eine Besonderheit des Hochgebets ist die invariable Präfation (ähnlich wie Hochgebet IV), was aber durch die Entstehungsumstände erklärt werden kann, da man sonst ein ganzes Set von Propria hätte übersetzen müssen – einerseits eine Kapazitätenfrage, andererseits ein Aufwand, der weit über die Erstellung eines Hochgebets hinausgeht. Leider wurden zehn Jahre später im Manuale die Präfationen nicht berücksichtigt, dabei ginge es doch nur um den variablen Mittelteil, der das jeweilige Heilsgeheimnis beleuchtet. Mit je einem Satz wäre es schon getan gewesen. S. auch *Christiane Martin*, „Im Himmel können alle gebärden!" (s. Anm. 3), 187–196.

[28] Erste vorläufige Ergebnisse wurden bereits in *Predrag Bukovec* / *Siggi Kirch*, Die Sprache der Spiritualität tauber Christ/innen (s. Anm. 4) wiedergegeben. Die Fragebögen, die quantitative und qualitative Fragen zur gottesdienstlichen Praxis (Eucharistiefeier, Initiationssakramente, aber auch Sprachenverwendung, Gebärdenchöre u. a.) beinhalteten, sollen umfassender in einer künftigen Publikation ausgewertet und zum Abgleich modifiziert wiederholt werden. Der Rücklauf war erfreulich (insg. 25 Fragebögen) und war oft verbunden mit einem regen Interesse an der liturgiewissenschaftlichen Befassung mit dem marginalisierten Thema; in einigen wenigen Diözesen wurde nicht reagiert, bei ein paar wurde die Rückmeldung explizit verweigert. Daten liegen vor für: Aachen, Augsburg, Bern (Diözese Basel), Braunschweig/Hildesheim (Diözese Hildesheim), Dresden/Leipzig/Gera (Diözese Dresden-Meißen), Düsseldorf (Erzdiözese Köln), Eichstätt/Nürnberg (Diözese Eichstätt), Erfurt, Feldkirch, Freiburg, Fulda, Graz-Seckau, Hamburg, Limburg, Magdeburg, Mainz, München (Erzdiözese München-Freising), Münster, Osnabrück, Passau, Regensburg, St. Gallen, Trier, Wien.

gebögen rekurrierten auf die Approbation durch Rom. Bemerkenswert ist, dass vergleichsweise oft ausdrücklich betont wird, dass der Text aufgrund seiner Mängel an das Hochgebet II (5/18) angepasst wurde.[29] In 6 Gehörlosengemeinden hingegen wird das Hochgebet für Gehörlose abgelehnt, weil es sprachlich banal bzw. infantilisierend sei und der Lebenswelt tauber Menschen nicht entspreche (6/6!);[30] in einem Fall wird auch darauf hingewiesen, dass es veraltet sei. Von den 25 Fragebögen äußerte sich einer nicht zum Thema.

Da das Hochgebet an LBG orientiert ist (s. Kap. 3), dürfte noch die Frage nach den Liturgiesprachen relevant sein (Mehrfachnennungen waren möglich): Von den 25 angefragten Pastoralstellen feiern 22 die Liturgie in LBG, 15 in Gebärdensprache (DGS / ÖGS / DSGS). Dies hängt in der Praxis von mehreren Faktoren ab und kann relativ flexibel gehandhabt werden (u. a. Altersverteilung in den Gemeinden, Gebärdensprachkompetenz des Zelebranten und ob ein/e Dolmetscher/in zur Verfügung steht)[31]. Mit der vorherigen Frage korreliert regelmäßig, dass die Gemeinden, welche das Hochgebet ablehnen, stärker die Bedeutung der Gebärdensprache betonen und sich darum bemühen, einen Hochgebetstext zu verwen-

[29] Beispiele aus den Antworten: „Es ist kirchlich genehmigt und nicht ‚selbstgebastelt'"; „Hochgebet […] ist approbiert".

[30] Beispiele aus den Antworten: „Es ist Kinder-LBG der 70er-Jahre und hat nix mit DGS-Kultur zu tun"; „[…] ist in einigen Formulierungen theologisch ‚überholungs- und anpassungsnotwendig' und zudem sprachlich schwierig"; „Das gegenwärtig offizielle Hochgebet für Gehörlose ist unbrauchbar. […] ist kindisch und auch andere Formulierungen behandeln Gehörlose nicht gleichwertig. […] Es entspricht insgesamt nicht dem Duktus der Gebärdensprache und stimmt theologisch so einfach nicht"; „[die verwendete Sprache] trifft nicht die Lebenswelt der Zielgruppe".

[31] In der mir vorliegenden internen Umfrage unter 18- bis 45-jährigen Gehörlosen für die Erzdiözese Freiburg wird nicht von ungefähr der Dolmetscher / die Dolmetscherin als herausragender Faktor für die Gottesdienstqualität genannt (51,2 % der Befragten). Leider ist die innerkirchliche Marginalisierung gehörloser Menschen durchaus auch an der finanziellen und personellen Situation spürbar. Oft stehen minimale Mittel im Kontrast zu den enormen spezifischen pastoralen und gebärdensprachlichen Kompetenzen, welche die Verantwortlichen benötigen. Hinzu kommt das erforderliche Engagement und der intensive seelsorgliche Kontakt mit den Gemeindemitgliedern, was in vielen Fällen nur gelingen kann, weil die Seelsorgerinnen und Seelsorger weit über ihr Pensum hinaus für die Menschen da sind. Gerade im Kontakt mit den in der Pastoral Verantwortlichen wird ein bewundernswertes christliches Ethos spürbar. Das personelle Nachwuchsproblem wird daran ersichtlich, dass es auch Fälle gibt, in denen die Seelsorger/innen weit über das Renteneintrittsalter hinaus tätig sind und das zu einem guten Teil ehrenamtlich. Der Bestand einiger Seelsorgeeinheiten ist mittelfristig gefährdet: Bei weiterem Wegsehen und ausbleibenden Investitionen in diesen pastoralen Bereich seitens der hörenden Mehrheit in den kirchlichen Entscheidungsstrukturen droht der Verlust der gemeindlichen Heimat für eine große Zahl gehörloser Menschen. In der Schweiz ist dieser Fall bereits eingetreten (Zürich und Chur). Auch sollte man mehr ermutigen und fördern, wenn taube oder hörgeschädigte Katholiken pastorale Verantwortung übernehmen wollen, sei es als Pastoralreferent/innen oder durch Ordination. Eine eindrucksvolle Persönlichkeit ist der taubblinde Diakon Peter Hepp aus der Diözese Rottenburg-Stuttgart, s. *Peter Hepp*, Die Welt in meinen Händen (s. Anm. 5). Aus seiner Arbeit als hörgeschädigter Diakon berichtet auch *Josef Rothkopf*, Als hörgeschädigter Diakon in der Arbeit mit Gehörlosen, in: *Karl-Heinz Stockhausen* u. a. (Hg.), Hörgeschädigtenpastoral. Bd. 3, Heidelberg 2001, 309–311. Zu Cyril Axelrod, der als taubblinder Priester in Südafrika, Ostasien und Großbritannien wirkt, s. *Cyril Axelrod*, And the Journey Begins, Coleford 2005.

den, der eine für gehörlose Menschen angemessenere DGS-Übertragung des Hochgebets II ist. Hier gibt es mancherorts auch z. T. langjährige pastorale Erfahrungen, die liturgisch besonders wegweisend sein dürften, zumal eine religiöse Terminologie in der Gebärdensprache durchaus noch ein Desiderat darstellt.[32] Diese Fortschritte sind auch liturgietheologisch erkennbar, etwa wenn die verengte Opferbegrifflichkeit des Gehörlosenhochgebets (s. Kap. 3) durch adäquatere und verständlichere Gebärden verbessert wurde.[33]

Darunter zählen neben der Frage nach der Liturgiesprache auch konzeptuelle Ansätze, etwa der Augenprimat des Gottesdienstes und die Einbettung von faszinierenden Elementen gebärdensprachlicher Kultur (Gebärdenchöre, -dichtung, Pantomime). Damit hängt auch ein symboldidaktischer Zugang zusammen, der die liturgischen Zeichen und Symbole mit der Zeichenwelt gehörloser Menschen verbindet.[34] Bewährt hat sich vielerorts auch eine leitmotivische Gestaltung der Feiern mit einem thematischen Roten Faden.

5 Künftige Herausforderungen

Es ist deutlich geworden, dass eine Revision des Hochgebets für Gehörlose und des Manuales erforderlich ist, weil beide in die Jahre gekommen sind, die theologischen Fragestellungen ebenso wie die anthropologischen und pastoralen Umstände sich verändert haben und die Anerkennung der Gebärdensprache ganz neue Möglichkeiten eröffnet. Der Umstand, dass das Manuale als Studienausgabe erschienen ist, mag zu einer Überarbeitung motivieren.[35] Die Mängel sind kritisch zu reflektieren, die Errungenschaften der Pastoral in den Prozess einzubeziehen und die nötige Sensibilität ebenso wie die erforderlichen Energien entgegenzubringen. Die Betroffenen selbst sind diesmal einzubinden.[36]

Eine Fortsetzung der damaligen Pionierarbeit wird heute von anderen Voraussetzungen ausgehen: Es geht nicht mehr allein um Verschriftlichungen in deutscher Sprache für eine Feier in LBG, sondern die legitime Existenz von eigenen Gemeinden und ihrer speziellen Formen der got-

32 S. auch *Christiane Martin*, „Im Himmel können alle gebärden!" (s. Anm. 3), 155.172.221.237 f.; *Hermann-Josef Reuther*, Die Pfarre St. Georg in Köln, in: *Karl-Heinz Stockhausen* u. a. (Hg.), Hörgeschädigtenpastoral. Bd. 3, Heidelberg 2001, 313–326, und *Hermann-Josef Reuther*, Die Feier der Liturgie mit Hörgeschädigten als Gruppengottesdienst und als integrativer Gottesdienst, in: ebd., 89–101. Zur religiösen Lexik im DGS und aktuellen Herausforderungen, s. *Predrag Bukovec / Siggi Kirch*, Die Sprache der Spiritualität tauber Christ/innen (s. Anm. 4).

33 Zur Problematik, s. *Christiane Martin*, „Im Himmel können alle gebärden!" (s. Anm. 3), 183, Anm. 359.

34 S. auch *Hermann-Josef Reuther*, Die Feier der Liturgie mit Hörgeschädigten (s. Anm. 32), 90.

35 S. auch *Christiane Martin*, „Im Himmel können alle gebärden!" (s. Anm. 3), 348.

36 2013 wurde in den USA ein Hochgebet in ASL entwickelt, bei dessen Entstehung die Expertise von Gehörlosen einbezogen wurde, s. *Audrey Seah*, From Communication to Communion (s. Anm. 6), 143. Im Gespräch mit Audrey Seah kamen auch Überlegungen auf, wie im Eucharistischen Hochgebet die Lebenswelt und Kultur gehörloser Menschen einbezogen werden können: Denkbar sind beispielsweise inhaltliche Bezüge zu religiösen Erfahrungen und Gottesbildern tauber Menschen in der Präfation, dem Post-Sanctus und den Interzessionen, oder die Erwähnung gehörloser Heiliger sowie Heiliger, die sich um die Seelsorge an Gehörlosen verdient gemacht haben (in den Interzessionen). Mit solchen und ähnlichen Aspekten würde ihre Lebenswelt und ihr Glaube ins Zentrum der Eucharistie rücken, und zwar als vom Heiligen Geist inspirierte und mit dem dreieinen Gott in Beziehung tretende Glaubenssubjekte.

tesdienstlichen Performanz (Ars celebrandi) muss den Ausgangspunkt für die Erarbeitung eines verbesserten liturgischen Buches bilden.

Konkret ist beim Hochgebet zu beachten, dass es – wie die in Kap. 4 wiedergegebene Umfrage auch zu erkennen gibt – eine starke identitätsstiftende Kraft entfaltet, handelt es sich doch um ein offizielles Formular, das dieser Personengruppe gehört. Hinter diesen Status quo zurückzufallen wäre daher nicht angebracht. Klar ist aber auch, dass ein modifizierter Text erforderlich ist. Eine erwägenswerte Option könnte es sein, zusätzlich zur LBG-Fassung eine Variante anzubieten, die sich an DGS orientiert.[37] Es stellt zwar eine gewisse Hürde dar, Gebärdensprache schriftlich zu kodifizieren, aber es gibt bereits regionale Versuche einer relativ eindeutigen Verschriftlichung, die sogar die Koordination von Gebärdensprache und liturgischen Gesten unternimmt.[38]

Hierzu gehört auch die Wahrnehmung der kommunikativen Grenzen, die ein schriftlich vorliegendes Buch gegenüber der visuell-körperlichen Kommunikationsform der Gebärden zwangsläufig aufweist: Gebärdensprache ist kein Dialekt des Deutschen, sondern eine eigene Sprache als Ausdruck der eigenen Identität. Die damit immer schon implizierte Übersetzungsleistung in die gottesdienstliche Praxis ist also ein fundamentaler Aspekt, dem Beachtung geschenkt werden muss. Überhaupt wird beim Gottesdienst mit gehörlosen Menschen eine Unterstützung pluraler Wege der Feiergestaltung sinnvoll sein, zumal es auch verschiedene Kontexte gibt, von Liturgien innerhalb der Gemeinde bis hin zur gemeinsamen Feier mit Hörenden, in denen beide auf Augenhöhe ihre liturgischen Eigenheiten einbringen und sich gegenseitig bereichern. Im Sinne des DBK-Dokuments *unBehindert* (2003) gilt auch von Gehörlosen, dass die Hörenden von ihnen lernen können und dadurch auch Liturgische Bildung ermöglicht wird.

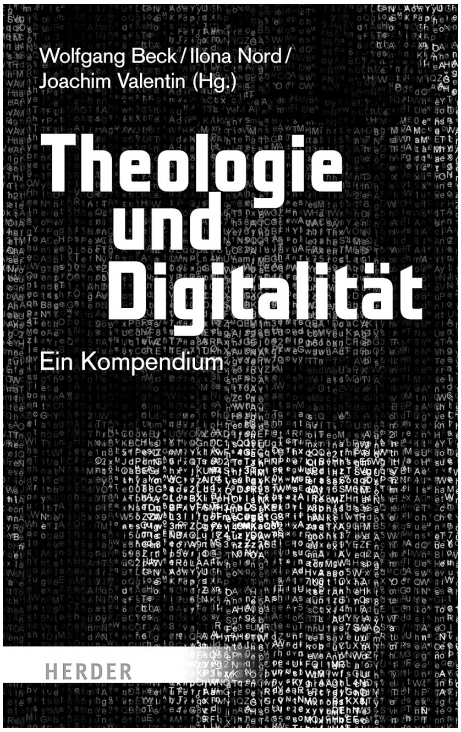
Der Autor: *Dr. Dr. Predrag Bukovec ist Assistenz-Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Fakultät für Theologie der KU Linz sowie Projektleiter des DFG-Projekts „Zu den Ursprüngen der Taufsalbung" an der Universität Regensburg. Er forscht zu Themen der Pastoralliturgik im Bereich der Kategorialen Seelsorge und hat weitere liturgiehistorische Schwerpunkte in der frühchristlichen Liturgie (Eucharistie, Initiation) sowie in der ökumenischen Liturgietheologie. Von ihm sind u. a. jüngst erschienen: Die frühchristliche Eucharistie, Tübingen 2021; Liturgie und Covid-19. Erfahrungen und Problematisierungen, Regensburg 2021 (gem. mit Ewald Volgger); GND 1071738208.*

[37] Unter Berufung auf SC 36 § 2 plädiert auch *Christiane Martin*, „Im Himmel können alle gebärden!" (s. Anm. 3), 182, dafür. Bislang wurde versäumt, auf weltkirchlicher Ebene die Gebärdensprache anzuerkennen, vgl. *Audrey Seah*, From Communication to Communion (s. Anm. 6), 14938.

[38] Eine mögliche schriftliche Codierung findet sich bei der Neuübertragung des Hochgebets im Bistum Limburg in ebd., 245 f. Beachtenswert ist ferner die Version im Erzbistum Köln, s. ebd., 221–223.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Beck, Wolfgang / Nord, Ilona / Valentin, Joachim (Hg.): Theologie und Digitalität. Ein Kompendium. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021. (528) Geb. Euro 39,00 (D) / Euro 40,10 (A) / CHF 51,50. ISBN 978-3-451-38849-1.



Es ist ein facettenreiches und vielschichtiges Unterfangen, nach den Auswirkungen der digitalen Transformation in Theologie und Kirche zu fragen. Auf vielen Ebenen verändert und hinterfragt die Digitalisierung unser Handeln und Denken sowie unsere Kultur(en). Das Kompendium *Theologie und Digitalität*, das 2021 – pünktlich zum coronabedingten Digitalisierungsschub – bei Herder erschienen ist, hat sich dieser Aufgabe gestellt. In fünf Teilen (Kultur der Digitalität, Theologisch-anthropologische Erkundungen, Ekklesial-sozialförmige Einordnungen, Die Rede von Gott im digitalen Umfeld, Medienethische Einordnungen) und 25 Artikeln nähern sich Expert*innen verschiedener theologischer und philosophischer Disziplinen diesem Themenkomplex. Die Artikel – hauptsächlich entstanden auf zwei Jahrestagungen der Arbeitsgruppe *Frankfurter Digitale* – sammeln, in gut lesbarer Form, viel Material sowie Quellen und geben Einblicke in den aktuellen Stand der Forschung. Wie ein Atlas stellen sie Landschaften vor und laden so zu weiteren Erkundungen und Forschungsreisen ein. Grundlagen bilden meistens soziologische Entwürfe, allen voran Felix Stadlers *Kultur der Digitalität*[1], dessen Ansatz als Notenschlüssel zum Kompendium gelten kann. Ein Interview mit ihm eröffnet die Reihe der Beiträge. Stadler versteht Kultur aus zwei Perspektiven, nämlich als „spezifische Techno-historische Struktur" und als „dynamisches Gewebe konfliktreicher Prozesse" (21). Ausgehend vom Medientheoretiker Marshall McLuhan, der das 20. Jahrhundert als Ende der Buchkultur ansieht, geprägt von Visualität, Linearität und Spezialisierung, beschreibt Stadler „Referentialität, Gemeinschaftlichkeit und Algorithmizität" als „spezifische kulturelle Grundmuster" (27) unserer kulturellen Epoche. Mehr Perspektiven würden fortan sichtbar und das führe zu einer „Komplexitätssteigerung durch digitale Infrastruktur" (28) sowie Auseinandersetzungen, aber auch zu „Reduktion der Heterogenität" (29).

Kultur der Digitalität. Die weiteren Beiträge im ersten Teil des Bandes widmen sich „zunächst ohne nach theologischen Konnotationen zu fragen" (11) verschiedenen digitalen Phänomenen, die einem im Alltag begegnen und stellen wichtige soziale und gesellschaftliche Fragen. Sie zeigen, „dass die Digitalisierung bestehende soziale Ungleichheiten verstärkt" (33), da diese zu wenig in kulturelle und soziale Kontexte eingebettet seien. Als Alltagsphänomene kommen u. a. der Musik-Streamingdienst *Spotify*, Online-Dating, neue Arbeits- und Wohnwelten oder die Veränderung der Stadtbilder in den Blick. Anschaulich wird gezeigt, dass Al-

[1] *Felix Stadler*, Kultur der Digitalität (edition suhrkamp 2679), Berlin 2016.

gorithmen eine entschiedene Rolle spielen, aber auf Zusammenarbeit mit menschlichen Akteur*innen angewiesen bleiben. Daraus stellen sich grundsätzliche Orientierungsfragen, die vor allem eine digitale Anthropologie notwendig machen. Ein wichtiges Stichwort, das sich auch in den späteren Beiträgen wiederfinden lässt, sind die hybriden Funktionsweisen. Schon diese erste Artikelgruppe zeigt, wie sehr unsere alltägliche Lebenswelt von der Digitalisierung verändert wird und dass diese Veränderungsprozesse aufmerksam und kritisch begleitet werden müssen. Eine erste Bresche für die theologische Reflexion ist geschlagen, vor allem Fragen nach dem Menschenbild und der Teilhabe sind relevant. Schon in diesen ersten Texten wird deutlich, wie sehr die Corona-Pandemie die Fragestellungen verstärkt und die Themen an Aktualität gewonnen haben. Auch in den nachfolgenden Beiträgen sind diese Entwicklungen berücksichtigt und prägen die Überlegungen. Insgesamt ist positiv anzumerken, dass der schmale Grat zwischen einer aktuellen und einer zu sehr zeitgebundenen Reflexion gefunden und der Versuchung widerstanden wurde, zu viele der naheliegenden Floskeln und Allgemeinplätze in Bezug auf die Pandemie in die Texte aufzunehmen.

Theologisch-anthropologische Erkundungen. Die zweite Artikelreihe nähert sich aus theologischer Perspektive der Anthropologie. Stilistisch anregend und inhaltlich spannend ist vor allem der Beitrag von Klaas Huizinga, der, ausgehend von einem Roman, über die Möglichkeiten der digitalen Technik „Kontingenzen abzufedern" (153) reflektiert. Damit nimmt er das Stichwort der Vulnerabilität in den Diskurs auf. Seine These: „*Die Digitalisierung entlarvt den Narzissmus des Menschen und heilt seine Selbstverliebtheit*." (143)

Viera Pirker analysiert Bilder, die auf dem sozialen Netzwerk *Instagram* unter dem Hashtag *#popeselfie* verschlagwortet sind und als „visuelle Erinnerung an eine eigene Entwicklung oder einen Moment, dessen persönliche Bedeutsamkeit durch die Veröffentlichung nach außen gespiegelt wird" (178), fungieren. Pirker zeigt die Möglichkeiten für eine kirchliche Verkündigung in diesem Netzwerk auf, macht gleichzeitig aber deutlich, dass kirchliche Kommunikation oft „strikt monodirektional" (171) verlaufe und daher nicht zeitgemäß sei. Die Autorin macht die Notwendigkeit der theologischen Auseinandersetzung mit Bildern in ihrer Vielschichtigkeit sowie das Vorhandensein einer christlichen Tradition in diesem Bereich deutlich.

Viele Beiträge folgen der These, dass sich Digitales und Analoges nicht mehr trennen ließen. Michael Schüßler trifft einen weiteren Grundtenor, wenn er schreibt: „Technik ist weder gut noch böse, aber sie verändert die Entdeckungsbedingungen der christlichen Glaubenstradition" (197). Für ihn folgt daraus die Einladung an kirchliche Akteur*innen, zu „digitalen Flaneuren" (198) zu werden und sich mit Neugierde und Wachheit in dieser Lebenswelt zu bewegen. Andreas Büsch, der einen guten Überblick über die großen Veränderungslinien gibt, plädiert dafür, Digitalisierung als eine „Fortsetzung des Schöpfungsauftrags zur Gestaltung von Welt und Zeit" (212) zu verstehen. Die neuen Möglichkeiten (Partizipation, Zugewinn an Freiheit, Verschiebung von Grenzen) setzten einen verantwortungsvollen Umgang mit der menschlichen Freiheit voraus sowie eine Kontrolle der Techniken und seien in der katholischen Soziallehre anzusiedeln. In eine ähnliche Richtung denkt Christina Costanza, wenn sie menschliche Autonomie als „*relative Freiheit*" (226) bestimmt. So liefere die Theologie als Ressource Impulse, um digitale Transformationsprozesse zu gestalten und zu deuten. Der anthropologische Teil schließt mit Überlegungen von Judith Klaiber zu künstlicher Intelligenz (KI) als Bestandteil, Herausforderung und Spiegel der Gesellschaft.

Ekklesial-sozialförmige Einordnungen. Ilona Nord eröffnet den dritten Abschnitt mit Überlegungen zur religiösen Sozialisation von Jugendlichen und ihre Bindung an digitale Medien, „ein nahezu noch brach liegendes Forschungsfeld, das sich eröffnet" (280). Wie (früher) Gott, so kann heute das Internet als Lebensbegleiter gelten. Eine Entwicklung, die sich unter dem Begriff *Digital Religion* in der Forschung mehr und mehr niederschlägt. Thomas Schlag regt zu einer Ekklesiologie der Digitalität an, die sich auf verschiedenen Ebenen mit der kirchlichen Praxis auseinandersetzt und eine Lanze für

die innerkirchliche Freiheit und Partizipation bricht; auch wenn gewisse experimentelle Praktiken stören und sie ein kirchliches System sogar bedrohen. Der Beitrag ist ausgewogen, wobei er Schwierigkeiten nicht ausweicht und anregend thematisiert. Kirche als „Ermöglichungsraum freier digitaler Kommunikation und Glaubensäußerung" (299): die vorgeschlagene Ekklesiologie sei im Fluss und sich dessen bewusst, wie wichtig „die fundamentale Leiblichkeit kirchlicher Gemeinschaft" (299) ist. Auch Wolfgang Beck setzt sich mit der, unter anderem durch die Digitalisierung verstärkten, Pluralisierung und dem institutionellen Kontrollverlust aus ekklesiologischer Perspektive auseinander. Er schlägt das deuleuze'sche Rhizom als Modell vor, diesen Entwicklungen Rechnung zu tragen und aus einer rein binären Logik auszusteigen. Damit nimmt er die Herausforderungen, die der Kirche begegnen, ernst: „Exklusionsandrohungen und Lehrverurteilungen erzeugen in den rhizomatischen Geflechten und einem digitalen Umfeld keine weitreichenden Wirkungen, werden subversiv bearbeitet und fungieren allenfalls als brüchig gewordene Stabilitätsversprechen." (318) Im Stile einer scholastischen *Quaestio* fragt Stefan Piasecki nach der Präsenz Gottes im Computerspiel, gibt interessante Anstöße, Spiele theologisch und religionspädagogisch einzubinden und warnt vor zu viel Vorsicht und Skepsis seitens der Kirchen.

Die Rede von Gott im digitalen Raum. Joachim Valentin vergleicht in seinem ebenso anregenden wie fundierten Artikel die gegenwärtige Situation mit einem „Tanz um das goldene Kalb der Digitalität" (353) und schlägt die Nicht-Verfügbarkeit, das Überraschungspotenzial der Menschen und des christlich-jüdischen Gottes als Gegenmittel gegen eine Vergöttlichung der Übermacht der Daten vor. Mit Bernd Trocholepczy und Klara Pišonić widmen sich zwei Vertreter*innen unterschiedlicher Generationen ebenfalls der Frage der Allmacht und entwickeln mit Michel de Certeau SJ „eine Möglichkeit, d[en] Gräben dystopischer wie utopischer Zuschreibenden zu entgehen" (379), indem sie sein *nicht ohne dich*, sowie ein *und*, das trennt und verbindet, auf das Verständnis von „Mensch und Gott, Mensch und Technik" (386) übertragen. Christian Danz gibt für den christlichen Umgang mit Medien ein einfaches Kriterium an die Hand, das prinzipiell mit allen Medien, nicht nur klassisch Schrift und Sakramente, zu erfüllen sei: „Christlich ist ein Mediengebrauch allein dadurch, dass er religiösen Sinn mit Bezug auf Jesus Christus herstellt." (406) Für Jonas Kurlberg kann die Digitalisierung „den Prozess der Entmystifizierung" (412) stören und „verzaubernd wirken" (422). Die Dynamik einer Säkularisierungstheorie ist damit infrage gestellt. Die komplexe und herausfordernde Situation, die aus ihr entsteht, verleihe der christlichen Deutung zu Identität und Person-Sein eine neue Relevanz. Annette Langner-Pitschmann zeigt, dass das Bild der „Durchlässigkeit der Membran, die das ‚Echte' vom ‚Künstlichen', das ‚Natürliche' vom ‚Technischen' zugleich gegeneinander abgrenzt und verbindet" (442), sowie das Zusammenspiel von Digital – Analog, das Verständnis von Sakramenten als Zusammenspiel von Immanenz – Transzendenz erhellen kann.

Medienethische Einordnungen. Das Kompendium schließt mit vier Beiträgen zu medienethischen Fragen, die viele grundlegende Einordnungen vornehmen und auf ein verständliches und nachvollziehbares Niveau herunterbrechen; hervorzuheben sind vor allem Alexander Filipović und Doris Aschenbrenner. Die letztgenannte legt Fragen und Zukunftsszenarien einer Industrie 4.0 vor und stellt die wirkliche Unterstützung des Menschen als Bewertungskriterium neuer Techniken in der Arbeitswelt ins Zentrum.

Fazit. Den Herausgeber*innen ist es gelungen, ein komplexes Thema aus unterschiedlichen Perspektiven fundiert und weiterführend zu erleuchten. Die Beiträge sind breit gefächert, konfessionell gemischt und laden zum Weiterdenken und Erkunden ein. Digitale Transformationsprozesse verändern das Leben und stellen Anfragen an Theologie und Philosophie. Deutung und Kritik dieser Entwicklung sind wichtig, auch wenn ein Kontrollverlust dazugehört.

Viele Beiträge bauen auf einer soziologischen Grundlage auf, vor allem der Beitrag von Langner-Pitschmann bietet eine kompakte Einleitung zu Stadler und Huizing zu Armin Nassehis Mustertheorie. Gleichzeitig ist anzumer-

ken, dass durch die Vielzahl der Autor*innen einige wichtige Begriffe klarer definiert werden müssten. Sehr schillernd wird der Begriff der Kultur(en) genutzt. Stadler betont, dass er „den Begriff der Kultur im Singular" (21) benutze, was in Spannung zur Perspektive von Costanza steht, die von „digitalen Kulturen" (216) im Plural spricht.[2] Es wäre hilfreich gewesen, diese Spannung deutlicher anzusprechen und sich – über das einleitende Interview hinaus – mit diesem grundlegenden Begriff auseinanderzusetzen. Eine weitere Auflage könnte auch mit einem Glossar, das wichtige Begriffe definiert, sinnvoll erweitert werden. Wer das Haar in der Suppe suchen will, wird einige Flüchtigkeitsfehler finden. So wird beispielsweise der Name des Mitautors Filipović an zwei Stellen (16, 210) und der des Videoportals *TikTok* falsch („Tic-Toc", 181) geschrieben. Außerdem sind einige Kommentare aus Arbeitsversionen noch nicht bereinigt (vgl. z. B. 182, 487).

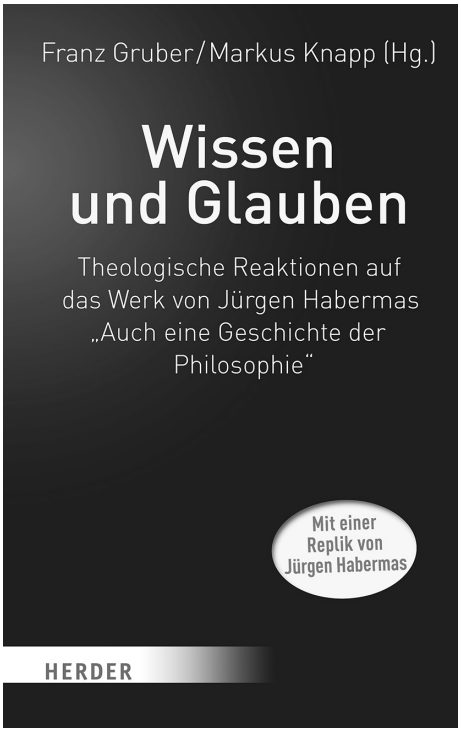
Abschließend lässt sich sagen, dass das Kompendium *Theologie und Digitalität* eine Fundgrube für alle ist, die sich mit diesen hochaktuellen Fragestellungen auseinandersetzen möchten, sich einen Überblick über den aktuellen Stand der Forschungen im theologischen und kirchlichen Bereich verschaffen wollen und Freude am Denken haben.

Hamburg *Dag Heinrichowski SJ*

[2] In einer Fußnote verweist sie auf Stadler und thematisiert ihre Wahl der Verwendung des Plurals.

Das aktuelle theologische Buch

◆ Knapp, Markus / Gruber, Franz (Hg.): Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie". Mit einer Replik von Jürgen Habermas. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021. (254) Geb. Euro 32,00 (D, A) / CHF 35,00. ISBN 978-3-451-83891-0.



Bereits der an J. G. Herder gemahnende Titel lässt es erahnen: „Auch eine Geschichte der Philosophie", das jüngst erschienene monumentale Alterswerk von Jürgen Habermas,[1] intendiert keine doxographische Überblicksdarstellung über ‚Leben und Meinungen berühmter Philosophen'; Historiografie betreibt Habermas hier höchstens – „auch". Denn die Auswahl und Anordnung der dort behandelten Autoren, in der sich eine immense Bandbreite und stupende Gelehrsamkeit spiegelt, dient insbesondere der Frage nach der Standortbestimmung und Möglichkeit von Philosophie heute. Damit vollzieht Habermas an der europäischen Denkgeschichte, was er für eine gelungene gegenwärtige philosophische Reflexion theoretisch einfordert: Gefragt ist keine objektivierende Beschreibung dessen, was ist und was war, sondern eine Selbstverständigung in Auseinandersetzung mit philosophischen Wissensformationen der Vergangenheit.

Mit dem ganzen Recht der Gegenwart setzt Habermas dabei, ganz wie einst Hegel, eine totalisierende Perspektive: Habermas' eigenes, von ihm so genanntes ‚nachmetaphysisches Denken' wird zur Richtschnur der Darstellung. Und dies hat auch seinen Grund: Keine noch so edle Abstammung eines philosophischen Gedankens verbürgt erst einmal dessen Konsistenz und Zukunftsfähigkeit. Deswegen kann sich auch ein nachmetaphysisches Denken nicht unbesehen unter den Schutzschirm einer bestimmten Denktradition stellen, sondern setzt sich bewusst mehrfachen Spannungen aus: zur Denkgeschichte, zu bestimmten philosophischen Positionen der Gegenwart und nicht zuletzt zu außerphilosophischen Gegengewichten, an denen sich jene Denkgeschichte abgearbeitet hat.

Bei Letzterem denkt Habermas vor allem an das Christentum, mit dem sich die abendländische Philosophie in einer derart langen und wechselvollen Geschichte – in Phasen der Attraktion sowie der Repulsion – verbunden weiß, dass ein handstreichartiger Ausstieg aus diesem Szenario für beide Seiten gravierende Folgen hätte. Das Verhältnis von Philosophie und Christentum, von Wissen und Glauben, ist vielmehr alles andere als eindeutig auf Trennschärfe angelegt. Habermas' nachmetaphysisches Denken versteht sich daher als Resultat eines prononcierten Denkfortschrittes, der sich

[1] *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, Frankfurt am Main 2019. Mittlerweile liegt das Werk in der vierten Auflage vor. Im Folgenden zitiert als AGPh.

allerdings durchaus bewusst hält, wovon er sich emanzipiert hat.

Angesichts der Struktur dieser Philosophiegeschichte, die weitaus mehr ist als bloß eine solche, sind die produktiven Rezeptionslinien damit im Prinzip vorgezeichnet. Zum einen können Habermas' zugespitzte Lesarten der einzelnen, geschichtlich gewachsenen Denkfiguren zum Gegenstand kritischer Nachfragen werden.[2] Zum anderen ermöglicht und provoziert das von Habermas rekonstruierte intrikate Verhältnis von Glauben und Wissen auch eine Perspektive von derjenigen Seite aus, über die das nachmetaphysische Denken eigentlich bloß von außen befinden kann: eine Reaktion der Theologie, die als die akademische Sachwalterin in Glaubensdingen genug Erfahrung mitbringt bei jener Verhältnisbestimmung.[3]

Die beiden erstgenannten Rezeptionsspielarten finden sich in dem anzuzeigenden, von Franz Gruber und Markus Knapp verantworteten Band in vorbildlicher Weise repräsentiert. Die hier versammelten acht „Reaktionen" katholischer Theologinnen und Theologen aus dem deutschsprachigen Raum bieten jeweils auf ihre Art, bei allem Respekt vor Habermas, selbstbewusst Paroli. Entweder betonen sie den irreduziblen Zugang – den ‚Eigensinn' – der Theologie zu den von Habermas ausgemachten Problemfeldern (1) oder sie versuchen im Ausgang von Habermas' konkreten Interpretationen weiterführende theologische Alternativen zu entwickeln (2). Der besondere Clou an dieser Publikation sind natürlich die Repliken, die Jürgen Habermas eigens für die verschiedenen Aufsätze dieses Bandes beigesteuert hat.

(1) *Markus Knapp* hat große Sympathien für Habermas' Diagnose, wonach es vor allem das philosophisch angeeignete religiöse Erbe ist, das einen resistenten Restbestand gegen mannigfache zeitgenössische Fehlentwicklungen – vor allem gegen die Naturalisierung der menschlichen Vernunft und die damit verbundene Erosion von Normativität – aufzubieten vermag (17). Freilich wurde jene Aneignung mit einer „Entkoppelung des Glaubens vom Wissen" (19) seit dem Spätmittelalter erkauft. Luther ist es nach Habermas, der den Bruch endgültig ratifiziert und damit eine für die nächsten Jahrhunderte folgenreiche Abspaltung eines fideistischen Glaubensverständnisses von einer sich zunehmend aufs Subjekt konzentrierenden Philosophie inauguriert.

Unbefriedigend an dieser Rekonstruktion bleibt für Knapp, dass hier ‚das' Christentum seit seinen Anfängen zu einem erratischen Block verschmilzt; Christentum ist vielmehr als eine historisch sich wandelnde Praxis zu verstehen (22); und daher ist es auch keineswegs ausgemacht, dass der von Luther initiierte Bruch zwischen Glauben und Wissen irreversibel ist (28 f.). Denn wenn das Christentum „eine affirmative Bezugnahme auf eine transzendente Wirklichkeit" (23) ausbildet, so zementiert es dabei nicht das Jenseits zu etwas Weltabgehobenem, das der Welt gegenübersteht (27). Es reicht daher nicht aus, Transzendenz wie Habermas als eine interne, aus der menschlichen Vernunft hervorgehende zu denken, sondern als eine wirklich extramundane, die jedoch der Welt zugleich innewohnt. Erst dadurch wird eine irreduzible, weil eigenständige Art der Reflexion auf das Ganze ermöglicht.

Auch für *Franz Gruber* lässt sich Religion nicht einfach in die Position eines Lieferanten drängen, dessen Sinnangebote für deren Überleben in der Moderne nurmehr der philosophischen Ernüchterung bedürfen. Gruber redet damit keiner neuerlichen „simple[n] Opposition" (66) das Wort. Vielmehr ist auch für das religiöse Heilswissen die Einlassung auf das Weltwissen unverzichtbar (68), womit für Gruber die Aufgabe verbunden ist, „das ‚Heilswissen' […] in unsere Zeit hinein ‚übersetzen' zu können" (73) – und das meint: inmitten des Weltwissens ein Heilswissen in Anschlag zu

[2] Von mediävistischer Seite aus hat dies etwa *Isabelle Mandrella* für Thomas getan: „Thomas von Aquin und die Selbstständigkeit der praktischen Vernunft. Kritische Bemerkungen zu Jürgen Habermas", in: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 65 (2020), 159–174.

[3] Als eine dritte Rezeptionslinie wäre die kritische Revision von Habermas' philosophischem Selbstverständnis in *AGPh* durch anders gelagerte philosophische Positionen der Gegenwart zu nennen, die bisher, soweit ich sehe, noch nicht eingesetzt hat.

bringen, das ein Bewusstsein für das Unverfügbare, dem herstellenden Wissen nicht gänzlich Unterworfene wachhält (74). Damit ruft Gruber dem „philosophischen Gesprächspartner" in Erinnerung, „dass zu einem authentischen Selbstverständnis des Menschen seine Bezogenheit auf Transzendenz gehört" (84).

Hans-Joachim Höhn teilt mit Habermas die Überzeugung, dass ein Verständnis von Religion als einer lebensdienlichen Instanz, die vor allem in existenziellen Krisen gefragt ist, ein viel zu funktionalistisches Konzept darstellt (110). Dem geht bei Habermas ein „Interesse an der unabgegoltenen ‚Vernunft- und Sozialrelevanz' religiöser Überzeugungen und Praktiken" (114) einher. Vor allem Letztere schaffen in Form von „Kontemplation, Anbetung, Liturgien" einen Raum der Zweckfreiheit – und werden genau dadurch wieder zu „Instrumente[n] der Kontingenzbewältigung" (ebd.): sie verfolgen einen zweckfreien Zweck. Diese Funktion als Nische der Freiheit von Verzweckungen können Riten für Höhn jedoch allenfalls nebenher erfüllen. Denn das ist nicht der intrinsische – und d. h. wesentliche – Sinn von Ritus. Anhand des christlichen Totenrituals veranschaulicht Höhn plastisch, dass und wie im Ritus zunächst einmal „Kontingenz nicht bewältigt, sondern verschärft" wird (116). Erst in der rituell vergegenwärtigten Ohnmacht angesichts des Unwiderruflichen und Unwiederbringlichen können die Beteiligten „in die Transzendenz" aufbrechen (117). Und so vollführt „die Religion in der Moderne" bewusst einen Spagat: sie will gebraucht werden, aber nicht ausgenutzt sein für bloß profane Zwecke (120). Ideales Ziel wäre für Höhn daher, wenn es gelänge, den „Eigensinn des Religiösen" auch im säkularen Zeitgeist zu bewahren und zugleich „seine Vernunftkompatibilität zu demonstrieren" (121).

Was hat nun Habermas auf diese selbstbewusst vorgetragenen und sachlich fundierten Reaktionen zu replizieren? Seine Antworten fallen knapp aus, was durchaus kein Manko ist, soll der Leser doch in erster Linie durch die theologischen Beiträge zum Weiterdenken animiert werden. Wie nicht anders zu erwarten, insistiert Habermas durchwegs auf der grundsätzlichen Verschiedenheit des Weltzugangs von Philosophie und Theologie. Anders als bei der Philosophie bleibt es für ihn bei einer „interne[n] Rationalität des Glaubens einer bestimmten Glaubensgemeinschaft" (232). Dagegen muss eine profane Rationalität für ihre Wissens- und Geltungsansprüche dem, so scheint es, anspruchsvolleren formalen Kriterium genügen, dass ihre Aussagen „uneingeschränkt intersubjektiv" überprüfbar und „öffentlich gerechtfertigt" sind und bleiben (229). Ob allerdings eine Philosophie jemals diesem Idealbild auch nur nahegekommen ist, steht auf einem anderen Blatt.[4]

(2) Bei den übrigen fünf Beiträgen, die sich in erster Linie mit bestimmten Habermas'schen Lesarten von Einzelproblemen befassen, sieht sich der Leser immer wieder in ein Gestrüpp von Metaebenen verwickelt (nach dem Muster: ‚A sagt, dass Habermas behauptet, dass Kant meint – worauf Habermas wiederum A antwortet'). Das bedeutet keinesfalls, dass diese Beiträge weniger gehaltvoll wären. Allerdings fällt es hier dem nicht in der zeitgenössischen Theologie Beheimateten etwas schwerer, Konzepte namhaft zu machen, die nicht nur *pro domo theologico* entwickelt sind.

Und so versucht etwa *Martin Dürnberger*, in Habermas' *AGPh* „Ressourcen" (98) für einen nicht-fideistischen Glaubensbegriff zu eruieren. Dazu dient ihm der bei Habermas prominent platzierte ‚Lernfortschritt', der dort geradezu die treibende Kraft in der europäischen Philosophiegeschichte ist. Dürnberger beansprucht nun auch für den Glauben ein solches Selbstverständnis, wonach „Glaube nicht bloß *wandlungs-*, sondern auch *lernfähig* ist – und das heißt nicht zuletzt: *von Gründen affizier- und bewegbar*" (102). Dieser Parallelisierung kann Habermas offensichtlich wenig abgewinnen,

[4] Selbst innerhalb der eigenen Zunft hegt Habermas einen „Argwohn gegen eine Verwischung des säkularen Profils unseres Faches, dem selbst ich in der Profession immer wieder begegne" (225). Die bange Frage wird also die alte philosophische sein, ob sich bereits innerhalb der Philosophie eine interne Rationalität von bestimmten ‚Glaubensgemeinschaften' oder Schulen überhaupt breit machen *darf*.

„weil die Philosophie eben nicht *in derselben Weise* wie die Theologie mit wissenschaftlichen Fortschritten kommuniziert" (238). Für ihn passt sich Theologie höchstens nachträglich dem Zuwachs von Weltwissen an, während bei der Philosophie Weltwissen von vornherein in deren Wissensformen verschlungen ist (239).

Auch *Martin Breul* fragt sich, was es für die Theologie aus *AGPh* zu lernen gibt, um damit Habermas ebenso für theologische Belange einzuspannen, wie ja diesen selber an Religion nur deren „*Funktionalität* für die ‚säkulare' Vernunft" (62) interessiert. In den Fokus kommt bei Breul dabei die christliche „Rede vom Handeln Gottes" in der Welt, die ja eine massive „*Deutung der Wirklichkeit*" (49) impliziert, jedoch in der säkularen Welt damit keinen exklusiven Anspruch (mehr) verbinden kann. Unter den Bedingungen eines unhintergehbaren Perspektivismus von Weltzugängen in der Moderne muss daher für Breul diese theologisch gängige Rede entschärft werden: Gottes Handeln kann kein wissenschaftlich zu verifizierendes kausales Wirken meinen, sondern ist „als kommunikatives Handeln" (51) zu begreifen. An Markus Knapp anknüpfend, heißt dies für Breul: Gott wirbt um die Schöpfung, versucht sie für seinen Heilsplan zu gewinnen etc. Nicht ohne Grund wendet hier Habermas ein, dass es auch für solch ein kommunikatives Handeln einen kausalen Konnex („causal joint") braucht (241). Breul sieht sich offenbar selbst noch vor große Aufgaben gestellt, wenn er davon spricht, dass sein Beitrag „die christliche Rede von einem Handeln Gottes bei weitem noch nicht begründet oder rational nachvollziehbar" gemacht hat (55).

Die restlichen drei Beiträge konzentrieren sich vor allem auf Habermas' Kant-Lektüre, die, wie schon öfters bemerkt wurde, eine Scharnierfunktion in der Gesamtkonzeption von *AGPh* erfüllt: Mit Kant beginnt für Habermas die eigentliche Rekonstruktion der religiösen Überlieferungen mittels deren philosophischer Aneignung.

Saskia Wendels „Anknüpfung" an Habermas' Kant-Interpretationen vollzieht sich in Form der Nachfrage, wie sich bei Kant das Verhältnis von Moralität und Religion gestaltet. Zwar gründet Moral für Kant in der unableitbaren Spontaneität der praktischen Vernunft, doch der daraus erwachsende Sollensanspruch überfordert das Vermögen der endlichen Vernunft: ein letzter Grund (*ratio essendi*) des Sollens scheint aus ihr nicht strikt ableitbar zu sein. Daher verlängert („übersetzt") Kant für Wendel die praktische Vernunft in Richtung einer Vernunftreligion, die freilich auf epistemisch (noch) schwächeren Füßen steht als jene (136 f.). Damit ist klar, dass Religion „nicht Grund, sondern Folge der Moral" (138) sein muss. Religiöse Überzeugungen können demnach keine Begründungsleistung für ethische Normen erbringen (ebd.). Gleichzeitig erfüllt Religion durch diese systematische Stelle aber eine genuine Funktion: sie bietet ein Bollwerk gegen die aufkommende Verzweiflung, da nur mit ihr sich die Kantische Frage „Was darf ich hoffen?" einigermaßen befriedigend beantworten lässt.

Verzweiflung ist auch das Stichwort, unter dem *Magnus Striet* seine Reflexionen zu Kierkegaard und Kant bündelt. Ganz wie bei Kant ist für Kierkegaard der Einzelne der Dreh- und Angelpunkt: der anthropologischen Universalbestimmung, notgedrungen der Verzweiflung anheimzufallen, kann nur dasjenige Individuum entgehen, das im eigenen Selbst-Sein-Wollen den Grund für diese Verzweiflung erkennt und erst dann den wahren Grund seines Selbstverhältnisses finden kann (212). Dieser Grund kann aber nur durch den Sprung in den Glauben erreicht werden, durch den der Einzelne wahrhaft zu sich selbst kommt. Für Striet wie Habermas ist es allerdings die Frage, ob dieser letzte Grund im Sinne eines persönlichen Gottes ausbuchstabiert werden muss (213). Denn schon Kant wusste, dass die menschliche Vernunft bei ihrem Versuch, ihren absoluten Grund zu denken, „nur die eigene Abgründigkeit" (215) zu Gesicht bekommt. Vor allem in praktischer Hinsicht hat dies Folgen: Die in der autonomen Vernunft gegründete Freiheit kann keinen Grund im herkömmlichen Sinne mehr haben: „Gott darf [!] die menschliche Freiheit nicht kausalursächlich erwirkt haben" (219). Freiheit, so scheint es, wäre ansonsten derart nezessitiert, dass ihr diese Heteronomie nicht mehr auszutreiben wäre. Daher hat Striet große Sympathien für eine Be-

schreibung des Menschen, die der „faktischen Selbstursprünglichkeit von reflexivem Bewusstsein“ Rechnung trägt (ebd.). Freilich hat diese Selbstursprünglichkeit ihren Preis: einerseits bildet sie nurmehr eine „sich ins Dunkle verlierende und gleichwohl anzusetzende“ Instanz (219); andererseits bleibt für Gott nur die Rolle eines geduldigen Zusehers übrig: „Gott konnte nur warten, bis sich irgendwo Freiheit regt und sich zu kultivieren beginnt“ (221). Fast schon amüsant ist es, wie Habermas in seiner Replik versucht, Striet vor sich selbst in Schutz zu nehmen: Jene Aufwertung der menschlichen Freiheit zu einem dunklen Grund, vor dem sich Gott als ein *innocent bystander* ausnimmt, mündet für Habermas in der lebensgeschichtlichen Kontingenz des Einzelnen, der sich zum Glauben aus freien Stücken entschließt – oder auch nicht. Wäre diese Kontingenz tatsächlich das letzte Wort der Theologie, dann wäre der von ihr oftmals beklagte „Verlust der Gottesgewissheit […] nicht länger vorwerfbar“ (235).

Die umfangreiche Abhandlung von *Matthias Lutz-Bachmann* fächert zunächst eine systematisch ebenso scharfsinnige wie historisch gelehrte Begriffsanalyse von ‚Hoffnung‘ auf, um dann der Frage nach einer spezifisch Kantischen Hoffnung – der Hoffnung auf ein „ethisches Gemeinwesen“ – nachzugehen. Damit verbindet Lutz-Bachmann, wie Habermas zu Recht festhält, keine bloß „immanente Deutung“ (252) Kants. Vielmehr profiliert sich diese Deutung auch gegen Habermas’ Lesart von Kant. Insbesondere Habermas’ These, der zufolge die Erbsündenlehre des späten Augustinus und dann Luthers einen integralen Baustein von Kants Moralphilosophie ausmachen, hält Lutz-Bachmann denn doch für „übertrieben“ (163). Konkreter: Wenn für Kant der menschliche ‚Hang zum Bösen‘ in der Freiheit wurzelt, bedeutet das noch nicht sogleich, dass Kant hier von einer Bösartigkeit spricht, die zur natürlichen Ausstattung des Menschen gehört (worin Habermas das transzendentalphilosophisch angeeignete Theologumenon der Erbsünde erblickt). Jener Hang zum Bösen ist es nun, der einen „Ewigen Frieden“ letztlich verhindert und allenfalls Surrogate desselben – die Vermeidung von Krieg – ermöglicht. Allerdings kann der „Ewige Friede“ nicht rechtlich erzwungen werden, er muss vielmehr von allen Beteiligten intendiert werden, da er in „die Dimension der inneren Einstellung“ (168) reicht. Das einzige Korrektiv für den Hang zum Bösen sieht Kant daher in der Ausbildung „einer öffentlich-ethischen Gesellschaft“, deren Errichtung zwar nicht eingeklagt werden kann, doch aber Gegenstand berechtigter Hoffnung ist (170). Berechtigt ist diese Hoffnung deswegen, weil ihr eine Pflicht zugrunde liegt, die keine Überforderung des Menschen und seiner Vernunft mit sich bringt. Denn diese Pflicht zur Errichtung jenes Gemeinwesens obliegt ja nicht dem Einzelnen, ihr Adressat ist vielmehr das menschliche Geschlecht (175) – was auch in der dritten, der ‚Menschheitsformel‘ des Kategorischen Imperativs zum Ausdruck kommt. Grundlegend ist also nicht das der menschlichen Vernunft heterogene Lehrstück von der Erbsünde, sondern Kant sieht in der menschlichen Freiheit selbst jene Ambivalenz angelegt: den bleibenden Hang zum Bösen ebenso wie die Möglichkeit seiner Überwindung (198). Eben letztere, als in der Freiheit gründend, bleibt Gegenstand einer vernunftgeleiteten Hoffnung, die damit ihrerseits zum Äquivalent von Freiheit nobilitiert wird.

Ohne ins Detail gehen zu können, deutet Habermas „einige Zweifel“ (252) an Lutz-Bachmanns Konstruktion an: Vor allem das moralische Gesetz, wie Kant es entwickelt, reiche nicht hin, um die Etablierung jenes ethischen Gemeinwesens zur Pflicht machen zu können. Daher bleibe es beim überfordernden Charakter, der auch nicht durch das Konzept einer vernunftgeleiteten Hoffnung kompensiert werden kann, da dieses in Kants praktischer Philosophie eigentlich „keinen systematischen Ort“ habe (248).

Auf sein Ganzes gesehen bietet dieser fast fehlerlos redigierte Sammelband ein buntes Spektrum an „Reaktionen“, was angesichts des Umfangs und Gehalts von *AGPh* nicht Wunder nimmt. Was sich aber nicht minder zeigt: Die zeitgenössische Theologie erweist sich als quicklebendiger Partner eines Dialogs, bei dem Habermas aktuell das letzte Wort haben mag, welches aber sicher nicht diesen Dialog beschließen kann und will.

Linz *Stephan Grotz*

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ Bär, Martina: Urbane Logik und Theo-Logik. Gottesrede in (post-)modernen Stadtgesellschaften. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. (400) Kart. Euro 65,00 (D) / Euro 66,90 (A) / CHF 88,00. ISBN 978-3-451-38974-0.

Dass der *spatial turn* in der Theologie angekommen wäre, ist eine relativ vage Behauptung, die sicherlich im Blick auf das Gesamt der wissenschaftlichen Theologie nicht zutreffend ist. Denn längst hat die Raumwende nicht in allen theologischen Teilbereichen das Potenzial entfaltet, das sie in anderen Disziplinen schon zutage gefördert hat. Freilich sind prominente Beispiele zu nennen, die deutlich machen, wie sehr manche Teilbereiche bereits mit dem Sujet des Raumes operieren: Aktuell ist die von Hans-Joachim Sander und Gregor Maria Hoff verantwortete Reihe der „Glaubensräume" (Ostfildern, Grünewald) zu nennen oder die bereits etwas ältere theologiegeschichtliche Grundlagenstudie von Ulrich Beuttler über das Verhältnis von Gott und Raum (Göttingen, 2010).

Eine fundierte Auseinandersetzung mit der Raumwende hat sich auch Martina Bär in ihrer Habilitationsschrift, die an der Tübinger Fakultät entstanden ist, vorgenommen. Das Thema ihrer Untersuchung ist die Frage, wie die Gottesrede in (post-)modernen Stadtgesellschaften möglich ist. Dabei nimmt Bär vor allem die Beschäftigung mit der Stadt sehr ernst: Indem sie sich auf den *spatial turn* einlässt und hierbei vor allem die Erkenntnisse der Stadtsoziologie rezipiert, zeigt sie auf, warum die Gottesrede neu konturiert werden kann, wenn sie den Diskurs mit dem Thema Raum sucht.

Die Studie von Bär beginnt mit einer umfangreichen Grundlegung, in der sie zunächst Methode und Ziele darlegt (13–39); anschließend werden zentrale Konzepte wie Moderne und Postmoderne oder die Annahme einer fortschreitenden Säkularisierung in der Stadt präsentiert (40–102). In einem ersten Teilkapitel wendet sich Bär der „urbanen Logik" zu, hier wird vor allem das Konzept der Stadtsoziologie erläutert (105–256). Nicht nur die klassischen Stadttheorien von z. B. Max Weber oder Walter Benjamin werden dargestellt, sondern die Autorin zeigt auf, wie unterschiedlich Raum verstanden wurde und weshalb der spatial turn vor allem in der Soziologie zum Tragen gekommen ist. Dass sich Bär im Anschluss an Henri Lefebvre u. a. von der Annahme eines bloßen Containerraumes absetzt und mit Martina Löw von einer relationalen Raumproduktion ausgeht, ist im Blick auf ihre eingangs vorgestellte Grundthese sehr nachvollziehbar. Letztlich ist es auch Löws „Eigenlogik der Städte", die als grundlegende Theorie für die folgende theologische Rezeption entfaltet wird. Diese kommt im zweiten Kapitel der Studie zur Geltung, in dem Bär eine „Theo-Logik" entwirft, die sich von Hans Urs von Balthasar abgrenzt und besonders freiheitstheoretisch (im Anschluss an Thomas Pröpper und Magnus Striet) konzipiert ist (261–322). So versteht Bär die Großstadt als „Ort der selbstbestimmten Freiheit" (281) und erkennt darin einen Anknüpfungspunkt für eine urbane Gottesrede, die sich von der Heterogenität der Gottesbilder her aufbaut. Um diesen Aspekt näher auszuführen, wendet sich Bär den unterschiedlichen Gottes- und Menschenbildern im Leben und der Verkündigung Jesu von Nazareth zu. Ein drittes, abschließendes Kapitel führt die urbane Logik und die Theo-Logik zusammen (325–377); in ihm entwirft Bär die Konturen einer Gottesrede, die in der Rezeption und der Berücksichtigung der Eigenlogik der Städte möglich wird.

Im Gesamt gesehen legt Bär eine lesenswerte Untersuchung vor, die vor allem deshalb neue Ansätze bietet, weil sie sich nicht davor scheut, eine fundierte Auseinandersetzung mit wichtigen Theoriegebern aus dem Umfeld der Raumwende zu wagen. Oder anders formuliert: Bär zeigt mit ihrer Studie, dass man eine Gottesrede in der Stadt nur entwerfen kann, wenn man weiß, was eine Stadt ist und was die urbane Gesellschaft auszeichnet. Dass man hierbei nicht an Konzepten aus der Geographie und Soziologie vorbeikommt, macht Bär nachdrücklich deutlich. Resümierend hält sie selbst fest: „Die sinnverstehende Stadtsoziologie verdeutlich, dass jede Stadt anders ist, weil sie über spezifische Eigenlogiken verfügt, die diachron und synchron im Relationennetz mit anderen

Städten entstanden sind und auf das Denken und Handeln der Stadtbewohner*innen wirken" (373). Kurz gesagt: Wenn die Gottrede die Menschen erreichen will, wenn das Gottesreich in dieser Welt gebaut werden soll, dann kann dies nicht an den Vorbedingungen vorbei geschehen, welche die unterschiedlichen Gesellschaften bieten. Dann muss man schon wissen, wie eine Stadt funktioniert, wie der Stadtraum produziert ist, wie Menschen dort leben und handeln. Nur dann kann eine Gottrede auch gelingen. Das macht Bär in ihrer Untersuchung deutlich.

Dennoch sei auf zwei Problemkreise aufmerksam gemacht, die zur weiteren Diskussion des wichtigen Themas anregen sollen:

Erstens: Bär setzt sich sehr detailliert mit dem *spatial turn* und dessen Vertretern auseinander. Dennoch fällt auf, dass eine sehr zentrale Unterscheidung nicht getroffen wird: Es ist die Differenzierung zwischen *space* und *place*. Beinahe drängt sich der Eindruck auf, dass Raum und Ort fast synonym verwendet werden bzw. dass letztendlich nicht deutlich wird, was unter Ort und Raum genau zu verstehen ist. Dies wird vor allem bei der Präsentation von Foucaults Konzept der Heterotopien deutlich (175–176): Hier geht es um das Raumverständnis bei Foucault, gleichzeitig wird aber auf jene Orte verwiesen, die Foucault als heterotop auszeichnet. Oder ein anderes Beispiel: Einmal wird die Stadt als „Ort des gesellschaftlichen Wandels" verstanden (245), ein anderes Mal als „sozialer Raum" gekennzeichnet (247). Ist die Stadt nun ein Ort oder ein Raum? Oder wann entsteht am Ort der Stadt ein Raum und durch welche Faktoren ist diese Produktion bedingt? Diese Unterscheidung fällt bei Bär leider nicht trennscharf aus und hätte eine Begriffsklärung erfordert, die das Verständnis ihrer Darstellungen erleichtern würde.

Zweitens: Gewissermaßen im Vorübergehen führt Bär theologische Prämissen an, die für ihre Studie leitend sind. Bär merkt dabei an, dass es die „erkenntnisleitende Frage [sei], wo Gott im urbanen Raum erkennbar wird" (76). Dabei rekurriert sie vor allem auf die Pneumatologie Hilberaths, welcher die „innertrinitarische Funktion des Hl. Geistes […] als Raumgewährung für eine liebende Begegnung" bestimmt (78). Das freilich mag zunächst einleuchtend klingen, doch es reißt Fragen auf, die es zu diskutieren gilt: Wie ist die Entdeckung Gottes im (urbanen) Raum offenbarungstheologisch zu bestimmen? Lässt sich hierbei das Konzept des Panentheismus fruchtbar machen, das allerdings (so behauptet zumindest jüngst Holm Tetens) keinesfalls räumlich zu verstehen ist? Und bleibt bei der Anwendung der Raummetapher im Blick auf den trinitarischen Gott nicht vorderhand die Frage, inwiefern das Raumkonzept an klassische trinitätstheologische Theoreme anknüpfbar ist und was es überhaupt genau bedeutet, dass der Geist einen Raum für eine liebende Begegnung eröffnet. Nur am Rande sei in diesem Zusammenhang auf eine andere Prämisse aufmerksam gemacht: So hält Bär fest, „dass der (post-)moderne Raum einer Großstadt ein Raum der Freiheit ist" (77). Aber ist die Stadt nicht auch ein Raum, in dem Unfreiheit und Enge produziert werden? Steht nicht die Weite des Landlebens dem beengten Stadtraum mit seinen begrenzten Wohnressourcen entgegen? Hier gilt es m. E. durchaus kritisch zu fragen, inwieweit diese grundlegende Prämisse wirklich zutreffend ist.

Diese zwei benannten Problemkreise zeigen, dass die Rezeption des *spatial turn* in der Theologie sicher noch an einem Anfang steht. Die Arbeit von Bär macht doch sehr deutlich, welche weiterführenden Diskurse geführt werden müssen, wenn es um eine Rezeption der Raumwende innerhalb der Konturierung einer Gottrede im urbanen Milieu gehen soll. Das ist nicht kritisch zu bewerten, macht es doch eher Mut, sich weiterhin diesen Themen zu stellen und weiter kreative Entwürfe zu liefern, um als Theologie anschlussfähig zu bleiben an die unterschiedlichen Paradigmenwechsel. Martina Bär jedenfalls hat mit ihrer interdisziplinären Studie einen durchweg konstruktiven Beitrag zu diesem Unterfangen geleistet. Jetzt muss sich die „Gottrede im Stadtraum unter Berücksichtigung der Eigenlogik der Städte" nur noch in der praktischen Umsetzung bewähren.

Lichtenfels *Fabian Brand*

◆ 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.

Der von Severin Lederhilger herausgegebene Sammelband geht zurück auf Vorträge, die im

Rahmen der 21. Ökumenischen Sommerakademie unter dem Titel „Die gespaltene Gesellschaft" im Stift Kremsmünster vom 10. bis zum 12. Juli 2019 gehalten wurden. Der Band enthält zehn Beiträge, welche Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Pluralisierung und gesellschaftlicher Spaltung aus sozialethischer, ökonomischer, politischer und theologischer Sicht geben wollen.

Der Sozialwissenschaftler *Sighard Neckel* (Hamburg) und der Pastoraltheologe *Paul Michael Zulehner* (Wien) thematisieren aus soziologischer Sicht die unterschiedlichen gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungen. Während Neckel festhält, dass sich die westliche Welt „in einem Prozess der Refeudalisierung des modernen Kapitalismus" (26) befindet und diese Entwicklung als das Ergebnis von ökonomischen Modernisierungsprozessen zu bewerten ist, die zu Privilegien und Machtmonopolen führt, sieht Zulehner die gegenwärtige gesellschaftspolitische und theologische Herausforderung darin, die Ängste des Menschen, die durch vielfältige soziale und kulturelle Einflüsse bedingt sind, zu überwinden und eine Vertrauensbildung zu fördern, bei der christliche Kirchen „gleichsam zu Oasen ausufernden Vertrauens inmitten der Kulturen der Angst werden" (35).

Der Tübinger Dogmatiker *Sebastian Pittl* analysiert die Funktion politischer Theologien in der Moderne und skizziert im Anschluss an Johann Baptist Metz und Dorothee Sölle als Alternative zu neonationalistischen Einheitsbestrebungen, die die Grundprinzipien liberaler Demokratie auszuhöhlen versuchen, eine christliche, nicht-identitäre politische Theologie, welche „die ungerechte Leidensgeschichte der Menschheit nicht einfach verdrängt" (58), sondern die Unversöhntheit zur Voraussetzung echter Versöhnung macht.

Der Linzer Sozialethiker *Christian Spieß* thematisiert die sozioökonomischen Bedingungen von Solidarität. Hierbei stellt er fest, dass sich Theorien der Anerkennung, wie diese durch Charles Taylor und Axel Honneth vertreten werden, komplementär zum katholischen Solidaritätsbegriff verhalten.

Walter Suntinger (Wien) geht auf den Beitrag der Menschenrechte zur Überwindung der gesellschaftspolitischen Spaltung ein. Als Fazit hält Suntinger fest, dass zwar der rechtliche Ansatz zur Durchsetzung und Sicherung der Menschenrechte fundamental ist. Jedoch betreffen die Menschenrechte „auf einer tieferen Ebene […] ethische Fragen" (86).

Die Sozialethikerin *Maria Katharina Moser* (Wien) sieht den Begriff der Inklusion als Strukturprinzip kirchlicher und diakonischer Praxis. Im christlichen Mahlhalten sieht sie das Inklusionsereignis schlechthin.

Der Neutestamentler Gerd Theißen (Heidelberg) konstatiert, dass sich fast alle sozialen und politischen Konflikte im Spannungsfeld von Universalismus und Partikularismus bewegen. So ist „Wertschätzung in partikularen Gemeinschaften […] erst dann krisensicher, wenn sie universalistisch eingerahmt und fundiert ist, d. h. wenn sie jedem unbedingt zukommt" (122). Im biblischen Kontext etwa wendet sich Paulus „zwar gegen partikularistische Tendenzen im damaligen Judentum. Aber er setzt gleichzeitig auch die universalistischen Tendenzen in ihm fort" (121). Auch die Liebe Gottes gilt universal jedem Menschen, aber ebenso partikular jedem Einzelnen. Abschließend formuliert Theißen ein „liturgisches" Menschenrechtsbekenntnis.

Für den Theologen *Gerold Lehner* (Linz) steht der christliche Verkündigungsauftrag schon immer im Dienst der Gemeinschaftsförderung, die tragfähige Verbindungen zwischen unterschiedlichen Nationen, Sprachen, Religionen und Kulturen schafft.

Im Rahmen eines Podiumsgesprächs werden die Fachreferate konkretisiert von dem Soziologen *Josef Weidenholzer* (Linz), dem ehemaligen Vizekanzler und jetzigen Unternehmensberater *Reinhold Mitterlehner* (Wien), dem Präsidenten von Caritas Österreich *Michael Landau* (Wien) und dem Bischof der Evangelischen Kirche in Österreich *Michael Chalupka* (Wien).

Abschließend stellt der Linzer Bischof *Manfred Scheuer* Überlegungen zur gesellschaftlichen Diversität und zur kirchlichen Verantwortung an.

Der Band überzeugt durch eine Vielfalt von unterschiedlichen Zugängen zum Problem der gesellschaftlichen Spaltung und bietet einen gelungenen Überblick zur Thematik. Angesichts der ökologischen Probleme und der damit einhergehenden politischen Konflikte wäre ein expliziter Beitrag zu sozioökologischen Fragen aus globaler Perspektive jedoch wünschenswert gewesen.

Speyer *Christian Seitz*

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.

Das vorliegende Büchlein vereinigt unter dem Thema „Heimholung Jesu ins Judentum" unterschiedliche Beiträge. Im Vorwort (9–23) stellt der Verfasser Darstellungen Jesu von jüdischen Künstlern vor und zeigt mit ihnen, dass auch in diesem Bereich ein Interesse an Jesus besteht. Anschließend folgt ein Geleitwort des Wiener Dogmatikers Jan-Heiner Tück (24–48), in welchem er nicht nur den jüdischen Einfluss auf den Wandel der polemischen, katholischen Sichtweise des Judentums nach dem II. Vatikanischen Konzil skizziert, sondern auch die Entwicklung der Christologie von den Anfängen bis in die Gegenwart in Auseinandersetzung mit jüdischen Stimmen bespricht.

In den ersten vier Kapiteln des Verfassers wird in unterschiedlicher Breite von diversen Heimholungen Jesu in der Geschichte berichtet. Das erste Kapitel (49–74) deckt die Anfänge vom Neuen Testament bis ins Mittelalter ab, wobei zunächst die einigermaßen zuverlässigen Daten aus dem Leben Jesu und in weiterer Folge – ausgehend vom Talmud – die vielfach polemischen Auseinandersetzungen mit den christlichen antijüdischen Lehren dargestellt werden. Das zweite Kapitel (75–120) referiert im ersten Abschnitt punktuell und mit vielen Zitaten die kritische Leben-Jesu Forschung aus dem protestantischen Bereich und schließt mit der einseitigen Behauptung, „dass Jesus als historische Person in der christlichen Theologie keine tragende Wirkung entfaltet hat", denn: „Christliche Theologen studierten Jesu Leben im Grunde nie, ohne auch seine Heilsbedeutung […] im Blick zu haben". Und weiter: „Es ist das Verdienst der jüdischen Leben-Jesu-Forschung diesen Schleier von uns zu nehmen." (95) Ähnliche Seitenhiebe gibt es im Buch noch öfter. Im zweiten Abschnitt dieses Kapitels referiert der Verfasser wieder mit langen Zitaten die Polemik im Berliner Historikerstreit sowie die Auseinandersetzung mit der Position von Adolf von Harnack, in welcher Leo Baeck eine wichtige Rolle spielte.

Das dritte Kapitel widmet sich der hauptsächlich reformjüdischen Jesusforschung und stellt im ersten Teil viele den deutschsprachigen Leser/innen gut bekannte jüdische Gelehrte des 20. Jahrhunderts dar – wie z. B. Martin Buber, Schalom Ben-Chorin, Pinchas Lapide, Ernst Ludwig Ehrlich, David Flusser, Géza Vermes und einige andere. Das leitende Interesse dieser Forscher an der Beschäftigung mit Jesus und dem Christentum sieht Homolka in einer Art Apologetik, dass man auch in christlicher Umgebung Jude bleiben kann, weil „Jesus Jude war" (141). Der zweite Teil – die jüdische Forschung des 21. Jahrhunderts – beschäftigt sich fast ausschließlich mit englischsprachigen Forschern, mehrheitlich aus dem nordamerikanischen Raum, welche sich mit dem Neuen Testament beschäftigen und wertvolle Beiträge in die Diskussion einbringen. In der ursprünglich englischen Fassung dieses Buches war dieser Teil gewiss wichtig, der Nutzen für die deutschsprachigen Leser/innen erschließt sich mir nur teilweise, denn der Großteil dieser Studien und Veröffentlichungen ist nur einem speziellen Leserkreis zugänglich. Ähnliches gilt auch für die im vierten Kapitel vorgestellten Beiträge jüdischer Forscher und Literaten. Begrüßen wird man aber, dass „The Jewish Annotated New Testament", das übrigens bereits in einer zweiten (!), erheblich erweiterten Auflage vorliegt, auch in Deutsch erscheinen soll.

Wenig einsichtig ist auch, warum die im fünften Kapitel (199–216) geführte, polemische Auseinandersetzung mit Benedikt XVI. und seinen Jesusbüchern, die als „theologischer Rückfall" bezeichnet werden, im Buch über die *Heimholung* Jesu stehen muss. Über Benedikts Ansatz und Hermeneutik sowie seine jüngsten Äußerungen ist von katholischer Seite längst das Nötige gesagt worden.

Das Buch schließt mit einem Kapitel, das den jüdischen Blick auf Jesus resümiert mit „ein bedeutender Mann für seine Zeit", der aber „keine Sonderstellung" einnimmt (220) und der christlichen Theologinnen und Theologen empfiehlt, „eine Christologie zu schaffen, die ohne eine Karikatur des Judentums auskommt" (226). Eine reichhaltige Bibliographie ist beigegeben (vgl. 227–249).

Insgesamt erweckt das Büchlein aber mit seinen eher lose unter dem Stichwort „Heimholung" zusammengehaltenen Teilen den Eindruck, dass es die apologetische Tendenz der älteren jüdischen Leben-Jesu-Forschung fort-

setzt und sich insofern wohl primär an einen (reform)jüdischen Leserkreis richtet.

Linz *Franz Hubmann*

FESTSCHRIFT

◆ 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.

Es ist gute akademische Gepflogenheit, einem verdienten Jubilar eine Festgabe zu widmen, die sich aus Beiträgen unterschiedlicher Disziplinen zusammensetzt. Bei der vorliegenden Publikation handelt es sich um die Festschrift zum 65. Geburtstag von Erwin Möde. Er war viele Jahre Ordinarius für Christliche Spiritualität und Homiletik sowie für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. In ihrem Vorwort umreißt die Präsidentin Gabriele Gien das Themenspektrum: „Die Festschrift enthält biblisch-historische und systematische Perspektiven auf das Menschsein sowie Reflexionen auf die praktisch-lebensweltliche Situation des Subjekts. Kurzum bieten sich Anstöße zur Frage: Was ist der Mensch?“ (15) Erkenntnisleitend könnte ein Wort des Jubilars selbst sein, der die Spiritualität als einen Transzendenzakt sieht, „der sich auf das Absolute bezieht und das Subjekt zum Subjekt des Absoluten werden lässt“. (520) Im Vorwort machen die Herausgeber auf die perspektivische Fülle der einzelnen Beiträge aufmerksam und erheben den Anspruch: „aus all diesen Blickwinkeln entfalten die Autorinnen und Autoren Gedanken zur Anthropologie, zur Spiritualität oder zu deren Wechselwirkung“. (12) Nach der Lektüre der zahlreichen historischen Beiträge wirft man unwillkürlich einen Blick auf die Überschrift des Bandes „Anthropologie und Spiritualität für das 21. Jahrhundert“. War es wirklich eine gute Idee, die Überschrift so zukunftsorientiert zu formulieren? Oder werden hier nicht Erwartungen genährt, denen Enttäuschungen der LeserInnen folgen müssen? Haben in der Fülle der Beiträge die brennenden Themen der Gegenwart (und der Zukunft) wie Digitalisierung, Klimawandel und Armutsfrage wirklich das ihnen gebührende Gewicht? Welche Impulse für einen Zukunftsentwurf gehen aus von einem Beitrag „Hesychastische Anthropologie aus der Perspektive Orthodoxer Psychotherapie“ oder „Platons theologische Kritik an der Vernünftelei“? Zumindest dürfte es nicht den Lesern und Leserinnen selbst überlassen bleiben, den Bogen zur gegenwärtigen Relevanz zu schlagen. Eine lobenswerte Ausnahme macht Regina Meyer, die ausdrücklich in ihrem Beitrag zur Anthropologie bei Irenäus von Lyon die „Impulse für die Gegenwart“ reflektiert (35–44). Mit Recht betont auch der emeritierte Eichstätter Dogmatiker Manfred Gerwing im Hinblick auf eine Vision vom Menschen im 21. Jahrhundert: „Nicht im Geklonten, künstlich Begrenzten, Definierten, Imitierten, Kopierten und maschinell Genormten, sondern gerade in der einmalig einzigartigen Person und Persönlichkeit, im einmalig Geliebten und staunend Liebenden ist die unendliche und alle umgreifende Fülle Gottes (vgl. Joh 10,10) zu erkennen.“ (94) Ludwig Mödl erinnert dankenswerterweise an die Definition von „Spiritualität“ durch Hans Urs von Balthasar als die „je praktische oder existentielle Grundhaltung des Menschen, die Folge und Ausdruck seines religiösen oder allgemeiner ethisch-engagierten Daseinsverständnisses ist: eine Durchstimmtheit seines Lebens von seinen objektiven Letzteinsichten und Letztentscheidungen her“ (174 f.). Sehr gut kann man auch das Plädoyer für die praktische Weisheit nachvollziehen: „In einer Zeit digitaler Revolutionen, künstlicher Intelligenz und immer engerer weltweiter Interdependenzen kommt Praktischer Weisheit als Leitbegriff einer Ethik organisatorischen Handelns in unserer Wahrnehmung mithin eine Schlüsselfunktion zu.“ (364) Mit Recht weist der Neutestamentler Lothar Wehr auf die Differenz zwischen dem Menschenbild Jesu und dem durch ein modernes Lebensgefühl geprägten hin. (423) Den von Elmar Kuhn am Ende des Bandes kurz skizzierten Entwurf zu einer gegenwärtigen Analyse gesellschaftlicher Brennpunkte (511–512) hätte man sich im Interesse der gesamten Themenstellung ausführlicher und eingehender gewünscht. Zumindest kann man erkennen, hier für Gegenwart und Zukunft relevanten Fragestellungen nahe zu sein. Wie bei ähnlichen Publikationen, die sehr disparate Sichtweisen nebeneinanderstellen, geht es dem Leser / der Leserin wie in einer Achterbahn der Gefühle: Ärgert man sich darüber, dass eine Darstellung

ziemlich uninteressant ist, weil sie im Rahmen traditioneller Sichtweisen verbleibt und schon Bekanntes wiederholt, fühlt man sich durch neue Perspektiven eines anderen Beitrags umso mehr beschenkt. Die Herausgeber waren nicht zu beneiden angesichts der Aufgabe, so Unterschiedliches halbwegs auf eine Linie zu bringen. Das ist ihnen weitgehend mit der sehr locker angelegten Gliederung geglückt. Vielleicht wäre – wie bereits angesprochen – etwas mehr Bescheidenheit mit dem weit in die Zukunft ausgreifenden Titel angebracht gewesen. Insgesamt ein beindruckend bunter Blumenstrauß, wie man ihn sich für eine Gratulation wünscht. Im Sinn der Grundintention des Bandes soll ein von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz zitiertes Guardini-Wort den Abschluss bilden: „Gott muss uns ‚unbekannt' sein. Doch gerade seine Unbekanntheit geht uns an. Sie ist das Kostbarste. Sie verheißt uns Heimat. Unsere Seele wittert im Unbekannten das Eigentliche, woraus sie lebt, und den Ort, wo sie hingehört." (105)

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

HOMILETIK

◆ Schmid-Keiser, Stephan: Wenn Gott zur Sprache kommt. Zur Erschließung des Lesejahres B. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (268) Kart. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF. ISBN 978-3-7917-3204-6; eISBN 978-3-7917-7315-5 (pdf).

Es gehört zur guten Tradition des Pustet-Verlages, Einführungen in die Lesejahre im Programm zu haben. Auf die drei Bände mit dem Fokus auf „Meisterwerke der christlichen Kunst", erklärt von Wolfgang Vogl, Regensburg 2016–2018 [ThPQ 165 (2017), 204 f.; ThPQ 166 (2018), 99 f.; ThPQ 167 (2019), 81 f.], folgt jetzt die hier anzuzeigende Erschließung. Die Besonderheit des neuen Buches besteht darin, dass dem eigentlichen Einführungsteil in die Bibeltexte der Sonn- und Festtage des Jahreskreises (38–209) eine ausführliche Reflexion über das Reden von und über Gott in der Liturgie vorausgeht (11–37). Im Einzelnen geht es dabei darum, die Gottesdienste als jene Gelegenheiten zu erläutern, in denen die Lebenserfahrung der Menschen mit dem verkündeten Wort Gottes in Verbindung gebracht wird, sodass dieses als ein Sprechen Gottes in die Welt des Menschen verstanden werden kann.

Der Einführungsteil zu den im Messformular vorgesehenen Bibeltexten besteht aus kurzen, kaum zwei Seiten langen Ausführungen. Hervorzuheben ist dabei, dass alle Texte vom Eröffnungsvers bis zum Kommunionvers miteinander verbunden dargestellt werden, sodass sie zusammen die eine Anrede Gottes ausmachen. Nicht vernachlässigt ist auch der jüdische Hintergrund; knappe Aktualisierungen für unsere Zeit sind ebenso enthalten.

Anschließend folgt ein weiterer Reflexionsteil mit dem Titel „Reden von Gott auf dem Prüfstand. Das Böse und die Hoffnung auf Allversöhnung" (211–230). Hier geht es darum, den Wider-spruch des Bösen zum Gotteswort in der Erfahrung der Alltagswelt des Menschen auch unter psychologischen Gesichtspunkten ins Auge zu fassen und zu fragen, in welcher Weise der biblisch angesagte gute Ausgang von allem denkbar ist.

Sehr viel zusätzliche Information ist zudem im ausführlichen Anmerkungsteil (231–250) wie auch im umfangreichen Literaturverzeichnis (251–268) enthalten. Insgesamt darf man also sagen, dass die vorgelegte Sichtweise der Bibeltexte das Gotteswort für den jeweiligen Sonntag gut erschließt und auf diese Weise die Feier der Liturgie vorbereitet.

Linz *Franz Hubmann*

MISSIONSTHEOLOGIE

◆ 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.

In ihrem als biographisch-bibliographische Notiz verfassten Nachwort schreiben die Herausgeberin und die Herausgeber Hadwig Ana Maria Müller jene Fähigkeit der interkulturellen und pastoralen Glaubenserschließung zu, die sich in ihrer Sicht dadurch auszeichnet, dass sie eine heilsame und emanzipatorische Wirkung entfaltet. In der Tat lässt der Band, der eine Auswahl von 20 Publikationen von 1997 bis 2016 vereint, dieses Resümee zu. In den missionstheologischen und pastoraltheologischen Beiträgen un-

Die Neuerscheinung zur Weihnachtszeit

Klaus Bergdolt
DIE WEIHNACHTSKRIPPE
Theologie – Kunst – Anthropologie

144 S., 14 z. T. farbige Abb., kart.
ISBN 978-3-7917-3285-5
€ (D) 16,95 / € (A) 17,50
auch als eBook

Krippen ermöglichen einen besonderen Zugang zum Weihnachtsfest. Unter anderem Krippenausstellungen, -vereine und -sammlungen in Museen bezeugen das Interesse an der Thematik. Klaus Bergdolt erkundet die kulturhistorischen Zusammenhänge der Weihnachtskrippe von den Anfängen bis ins 19. und 20. Jahrhundert. Dabei betrachtet er historische, philosophische, theologische und ästhetische Faktoren. Zahlreiche Motive und Details sind heute erklärungsbedürftig, nicht nur die Geburt Jesu in einem Stall, sondern auch der Stern von Betlehem, das Auftauchen der Magier, Ochs und Esel ...
Spannend sind zudem die Entwicklungen und Varianten der europischen Krippengeschichte, deren Blütezeit zwischen 1650 und 1850 lag. Italien und der südliche deutsche Sprachraum bilden dafür einen besonderen Schwerpunkt. Eine kleine Kulturgeschichte der Krippe – ein unbedingt empfehlenswerter Band!

VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

ter dem Titel *Theologie aus Beziehung* treten in kartobiographischer Betrachtung Brasilien und Frankreich als soziale Bezugsräume neben der theologisch-pastoralen und missionswissenschaftlich-weltkirchlichen Verortung in Freiburg und Aachen hervor – mit Überlappungen und Kreuzungslinien. In der epistemischen Landkarte sind befreiungstheologische und französische Denktraditionen als Bedeutungslandschaften ebenso präsent wie brasilianische Freundinnen, die als Mentorinnen vorgestellt werden, als Geopunkte. Mit einem mehrjährigen Aufenthalt in Brasilien verbindet sich ein theologisch-biographischer Wendepunkt, der in der Bekenntnisformel von der Lehrautorität der Armen in Fragen der Daseinsbewältigung kondensiert. Diesen Gefilden entspringt ein Gespür für akademische Hegemonialität als Konsequenz aus der empfundenen Unverfügbarkeit des theologischen Gegenstandes. Der erfahrungsbasierte Horizont provoziert den Einsatz alternativer Stilmittel, wie die poetische Schilderung der Maissaat, oder zitierte Lyrik. Eine existenzielle Note bestimmt insgesamt die theologische Rede. Das Vorwort stellt klar, dass hier nicht einem individualistischen Existenzialismus gefrönt wird, vielmehr verdankt sich die Reflexion der empathischen Aufmerksamkeit für Lebensbejahung und -hingabe in prekären Verhältnissen. Es ist als Vorzeichen zu lesen, das die Tonart der folgenden Textsammlung angibt. So ist der erste Teil des Bandes passend mit *Beziehung als Schlüssel* überschrieben und gibt Auskunft über das theologische Programm als Re-Artikulation und Reflexion der in der Beziehung mit armen Frauen gemachten Erfahrung. Sie beinhaltet ein Alteritätserleben, in dem die Begegnungserfahrung mit der Gegenwartserfahrung Gottes korrespondiert. Wo das Kommunikationsgeschehen mit einem Sich-Aussetzen der Sprachlosigkeit, einer Akzeptanz von Passivität und Haltung des Staunens einhergeht, erschließt sich die Bedeutung der Rede von der Begegnung mit den Armen als *locus theologicus*: Die Frauen in prekären Lebensverhältnissen beweisen einen *sensus divinus* für den christlichen Inkarnationsglauben. Sie leben eine Hingabemystik, die das Subjekt nicht negiert, sondern Selbstbildung und erweiterte Selbstbestimmung bedeutet. Zwar verlangt die Artikulation interkultureller Erfahrung die Thematisierung poststrukturalistischer Sprachkritik und psychoanalytischer Theoriekritik, die im weltkirchlichen Zusammenhang postkoloniale Machtkritik integrieren, aber sie bleibt nicht auf Dekonstruktion reduziert. Vielmehr mündet das „Nach-denken" in die Einsicht der Freisetzung schöpferischer Kraft durch hörendes Mitteilen. Es besteht ein elementarer Zusammenhang von Sprechen und Hoffnung in Situationen der Armut. Der bestimmende Kontext sozialer Disparität lässt die Autorin auf den befreiungstheologisch informierten Primat der sozialpolitischen und -ökonomischen Stoßrichtung der Diskurse beharren. Gegen ein mentalistisches Verständnis affirmiert sie eine organische Anthropologie, die alle menschlichen Strebungen integriert. Unter dem kriteriologischen Anspruch der Option für die Armen muss sich die sozialreale narrative Theologie gegenüber Versuchen der subjektivistischen Vereinnahmung wehren.

Die für den zweiten Teil gewählte Überschrift *Missionarisch wider Willen* erschließt sich nicht auf Anhieb. Vermutlich bezieht sie sich ebenfalls auf die biographische Episode der Wahrnehmung der Autorin als *missionária* in Brasilen. Die Texte in diesem Abschnitt buchstabieren die dargelegte relationale Theologie auf Mission hin aus. Die historische Belastetheit des Missionsbegriffs und aktuelle negative Konnotationen will Hadwig Müller angesichts der Glaubensrealität in anderen Weltgegenden, wo Mission einen integralen Bestandteil christlichen Lebens bildet, keine Deutungshoheit einräumen. Vielmehr entdeckt sie in einem missionarischen Handeln, das sich als Beziehungsgeschehen verwirklicht, die Möglichkeit der Horizonterweiterung. Im Mittelpunkt steht nicht eine missionarische Agenda im Sinne eines Leistungsangebots, sondern ein Stil christlicher Konvivenz, der sich durch Sensibilität für die Not der Anderen, eine unbeirrbare Willkommenshaltung und einen Habitus der Überraschbarkeit auszeichnet. Die Öffnung für die fundamentale Prekarität menschlicher Verhältnisse resultiert in Achtung für die Unverfügbarkeit des Lebens. Derart qualifizierte kommunitäre Gemeinden zeichnen sich durch Attraktivität und Engagement für Gerechtigkeit aus und bedürfen keiner kirchlichen Expansionsstrategie. Unter diesen Vorzeichen provoziert Mission eine Relecture der Theologie. Die Hinwendung zum Fremden eröffnet eine Quest, in deren Zentrum der unbekannte Gott steht. Als Inspiration dienen französische Diözesen, die eine schöpferische pastorale Dynamik aufweisen. Leitend ist eine Vision von

Kirche, die sich als vorläufig und unvollständig versteht. Anvisiert wird eine hörende Weggefährtenschaft, qualifiziert durch vulnerable Empathie und habituelle Empfänglichkeit. Als Erfüllungskriterium hinsichtlich der kirchlichen Grundvollzüge dient erneut Beziehungsfähigkeit. Kirche erkennt sich in diesem Zusammenhang als Empfangende und nicht nur Gebende. Die ausständige Erfüllung erweist sich als konstitutiv mit der Folge, dass Armut sich als Bedingung der Erfüllung und Fruchtbarkeit kirchlicher Mission erweist. Gerade in Situationen materiellen Wohlstands gilt es deshalb eine Sensibilität für das Fremde im Vertrauten zu entwickeln.

Die Trope der Unvollständigkeit leitet über zum dritten Teil *Voneinander lernen*, der die weltkirchlichen Erfahrungen und missionstheologischen Überlegungen in Form von Einlassungen zur Praktischen Theologie dokumentiert. Gegen die Unschärfe des Kontextbegriffs spricht sich Hadwig Müller vehement für eine charakteristische Normativität von Kontextualisierung aus. Im Rahmen der Frage nach internationalen theologischen Lernprozessen schafft die Einsicht in eine mutuale, differentiale Verbundenheit die Voraussetzung für eine dynamische Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis gegen Tendenzen der einseitigen Hypostasierung in kulturschematischen Zuschreibungen. Entsprechend wertvoll sind konkrete Praxishinweise für den wissenschaftlichen Austausch: Den weltkirchlichen und interkulturellen Stereotypisierungen kann sowohl durch Pluralität der Gesprächspartnerinnen innerhalb der nördlichen und südlichen Festlegung begegnet werden als auch durch lokale Erfahrungsangebote in dezidiert akademischen Programmen.

IV. Vertrauen in den Weg beinhaltet zukunftsweisende Impulse für die Kirchenentwicklung, primär im Zusammenhang der deutschen Rezeption von pastoralen Entwicklungsprozessen in Frankreich. Die theologische Reflexion der Erfahrung stellt keinen Selbstzweck dar, sondern drängt in die politische Praxisgestaltung. Auch unter dem Anspruch kreativer und visionärer Praxisentwürfe bleibt der gläubige Vertrauenshorizont als Offenheit für Transformationen und mit Bewusstsein für die Nichtkontrollierbarkeit prägend. Die Wahrnehmung des kirchlichen Pluralismus verliert, bedingt durch immer neue Verknüpfungen mit persönlichen internationalen und interkulturellen Begegnungen der Autorin, Katholizität nicht aus den Augen. Die Grundlage bildet eine eschatologische Offenheit, die Theologie und Pastoral aktiv und aktivierend verbindet.

Schließlich wird in Kapitel fünf *An kein Ende kommen* der spirituelle Grund des bisher Gesagten weiter ausgeleuchtet. Es begegnet ein Glaubenszeugnis, das trotz der teilweise stark existenziellen Prägung nicht zur Nabelschau mutiert. Die Ausführungen müssen vor dem Hintergrund des befreiungstheologischen Prinzips der Konvergenz von spiritueller Profundität und politischem Engagement gelesen werden. Der gläubige Blick erkennt das subversive Moment der weiblichen Erfahrung christlich-trinitarischer Mystik in Brasilien, die Lebensmut und -stärke gebiert. Sie resultiert aus einer kosmopolitischen Solidarität der Verbundenheit und Verbindlichkeit, die konträr zur Inszenierung interkultureller Performanz steht. Das ausgemachte Glaubensphänomen unterwandert elitäre und paternalistische Haltungen in Theologie und Kirche. Das dazu nötige Einüben einer alternativen Sicht auf die Lebensrealität durch Bibelarbeit beschreibt *Kraft zum Leben*. Den Tenor bildet die als Geschenk erfahrene Ermächtigung zu schöpferischem Handeln. In der Gemeindepraxis wird sie durch eine Kultur des Mitteilens fruchtbar. Der Text nimmt das biographische Detail der befremdenden Begegnung mit dem Lebensmut von Menschen in äußert prekären Umständen wieder auf, die in *Statt eines Vorwortes* geschildert wird. Die entstandene Rahmung durch das initiatorische Motiv lässt die bedachte Zusammenstellung der Texte erkennen. Die intellektuelle Einholung des Kraft-Schwäche-Paradoxons geschieht im Rückgriff auf Michel de Certeau. Sein Denken bildet auch die Brücke zum letzten Beitrag über das zugrundeliegende Glaubensverständnis. Als Kristallisationspunkte der Reflexion auf den Glauben stehen die ahnende Erfüllung durch Konfrontation mit Mangel und die beunruhigende Grenzerfahrung im Zentrum. Glaube bedeutet in dieser Sicht weniger absichernde Antworten als Verwerfungen in bestehenden Bedeutungslandschaften.

„Theologie aus Beziehung" zeigt entscheidende und innovative Orientierungslinien auf für die missions- und pastoraltheologische Entwicklung als Zeugnis einer Glaubensreflexion, in der Theorie und Praxis in einem dynamischen Wechselspiel stehen. Die durch die dialogische Verhältnisbestimmung von Kirche

und Welt durch das Zweite Vatikanische Konzil vorgenommene Weichenstellung nimmt auf inspirierende Weise Fleisch an und erhält kritische Klärungen. Die von der Herausgeberin und den Herausgebern thematisierte Redundanz stört nicht, sondern ist Ausdruck der charakteristischen Prozesshaftigkeit. Auch ein möglicher Verdacht stereotyper Verzichtsromantik oder kulturellen Exotismus' greift nicht, denn die Konzentration liegt unmissverständlich auf der transformierenden Kraft gläubigen In-der-Welt-Seins. Spannend wäre eine Fortschreibung der stark gemachten Leiblichkeit auf Materialität und Institutionalisiertheit von Religion hin und der Vergleich mit evangelikalen und pentekostalen Frömmigkeitsweisen, die aktuell in Brasilien Konjunktur haben.

Frankfurt a. Main *Markus Luber SJ*

MISSIONSWISSENSCHAFT

◆ Keßler, Tobias: Kann denn aus Nazaret etwas Gutes kommen? Perichoretisch-kenotische Entgrenzung als Paradigma des Verhältnisses zwischen zugewanderten und einheimischen Katholiken (Weltkirche und Mission 9). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (395) Kart. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 50,92. ISBN 978-3-7917-2446-1.

Der Titel ist ansprechend und nach dem Wort von Nathanael in Joh 1,46 gut gewählt. Die Problematik ist hochaktuell. Es geht um die Chance der Integration für Zugewanderte. Der Untertitel klingt elaboriert-akademisch und schreckt eher ab. Dabei würde man nachdrücklich wünschen, dass eine intensivere Auseinandersetzung mit den hier aufgeworfenen Fragen in Gang kommt. Worum geht es? Der Verfasser greift in seiner in St. Georgen vorgelegten Dissertation die Konfliktsituation zwischen Einheimischen und Zugewanderten im deutschen Katholizismus auf. Er analysiert sie als politisch vorstrukturiertes Konkurrenzverhältnis, das sich hinter den kulturellen Differenzen verbirgt. Ein Rückgriff auf die jüdisch-christliche Tradition mit ihren Sinngehalten könnte zu einem Perspektivenwechsel führen. Das Entscheidende wird vom Verfasser bereits im Vorwort gesagt, dass nämlich die „Sinn- und Beziehungsressourcen, die durch Migration und Flucht freigesetzt werden" theologisch von nachhaltiger Bedeutung sind und im Hinblick auf Gottes Heilsplan „ein Volk aus allen Völkern zu bilden" (XXI), in ihrer Bedeutung erkannt, wertgeschätzt und in strategische Handlungskonzepte umgesetzt werden müssen.

Welche Erwartungen werden an Zuwanderer gestellt? Der Verfasser zitiert eine programmatische Aussage von Jürgen Habermas: Von Einwanderern müsse „nur die Bereitschaft erwartet werden, sich auf die politische Kultur ihrer neuen Heimat einzulassen, ohne deshalb die kulturelle Lebensform ihrer Herkunft aufgeben zu müssen" (37). Eingehend setzt sich der Verfasser mit dem empirischen Befund in der deutschen Partikularkirche auseinander. Das Fazit ist ernüchternd: „Entgegen den normativen Zielvorgaben einer an Freiheit und Gleichheit ausgerichteten Integrationspolitik zielt die deutsche Ausländerpolitik offensichtlich auf die Aufrechterhaltung der Unterscheidbarkeit zwischen Staatsbürgern und Zuwanderern." (73) Bereits die berühmte Sozialphilosophin Hannah Arendt kam in ihrer vieldiskutierten Dissertation über die brillante Salonnière Rahel Varnhagen von Ense in der Epoche der Romantik zu dem Ergebnis, dass der Versuch der jüdischen Intellektuellenschicht, sich in Deutschland zu assimilieren, zum Scheitern verurteilt gewesen sei. Diesem Befund wurde vehement widersprochen, doch wahrscheinlich hatte Arendt den schärferen Blick. Fast zweihundert Jahre später wiederholt sich die Problemstellung unter veränderten Vorzeichen. Sehr inspirierend ist im Zusammenhang der Rede von der Integration der Blick auf die biblische Geschichte des Turmbaus von Babel (Gen 11,1–9), in der – entsprechend der Interpretation des Verfassers – der Einheitsgedanke dazu instrumentalisiert wird, die eigene Macht zu festigen. (126) So resümiert der Verfasser: „Die Diskrepanz zwischen dem Gleichheitsversprechen einerseits und der fortgesetzten Ungleichheit andererseits lassen Integration als höchst ambivalentes Unterfangen erscheinen." (129) Bei der Behandlung der Sozialgestalt des Christlichen als Kirchenorganisation bringt der Verfasser den Befund mit einem treffenden Zitat der Theologin Isolde Karle zum Ausdruck: „Selbstreferenzielle Selbstthematisierung bindet dabei in erheblichem Maße Kraft und Aufmerksamkeitsressourcen und verhindert damit die Zuwendung zur gesellschaftlichen Umwelt." (208) Man fühlt sich an das ekklesiologische Kriterium Bonhoeffers erinnert: „Die Kirche ist

nur Kirche, wenn sie für andere da ist." Folge dieser Aufmerksamkeit nur für sich selbst ist eine Organisationslastigkeit, die mehr schadet als nutzt. (212) In diesem Zusammenhang wird auch die postmoderne Professionalität „als selbstreferenzieller Modus moderner Problembearbeitung" (217) angesehen. Zudem verschärft damit die Kirche durch ihre Organisationsform den Säkularisierungsschub. Was verspielt die Kirche dabei? Der Verfasser antwortet in einer Fußnote: „Menschen unserer Zeit zu begeistern und im Glauben zusammenzuführen." (225) Die Gläubigen erfahren sich in der modernen Großorganisation als Klienten, denen bestimmte Dienstleistungen angeboten werden, aber keineswegs als eigenständig handelnde Akteure. Mit Recht verweist hier der Verfasser auf die Kritik des ehemaligen Tübinger Fundamentaltheologen Max Seckler an der nahtlosen Identifikation von christlichem und kirchlichem Glauben. Eine pneumatologische Sicht der Kirche, wie sie sich in Ansätzen in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils findet, tut not. Im Hinblick auf geforderte Konsequenzen spricht der Verfasser Klartext: „Der Kirche in Deutschland fehlt der Mut, auf die ihr als Religionsgemeinschaft verbrieften Sicherheiten zu verzichten." (251) Eindrücklich wird auf die Kompetenz hingewiesen, mit dem Fremden umzugehen und dieses mit dem Eigenen in eine schöpferische Spannung einzubringen. Genau darin liege eine anthropologische Grundkonstante. Mit anderen Worten: Das gelingende Menschsein hängt davon ab, sich Fremdem und Unbekanntem zu öffnen und zu ihm eine begehbare Brücke zu schlagen.

In einem vergleichsweise kurzen, doch inhaltlich gewichtigen theologischen Teil, wird von der Communio gehandelt „als Vermittlung von Einheit und Vielfalt" (267). Das Ringen um die Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielfalt macht ein Zitat des früheren Innsbrucker Pastoraltheologen Franz Weber deutlich: „Gemeinden, die im tiefen Sinn des Wortes welt-offen sind und auch dem kulturell Anderen und Fremden Aufnahme und Heimatrecht gewähren, fallen […] nicht einfach nur als Pfingstwunder des Heiligen Geistes vom Himmel, sondern sind immer auch die Frucht mühevoller interkultureller Lernprozesse." (281) Dass dieses sich gegenseitig in Spannung haltende Beziehungsverhältnis von Einheit und Vielfalt in seinem Grunde trinitätstheologisch verankert ist, wurde theologisch vielfach thematisiert, aber in der Frömmigkeit kaum rezipiert. Mit anderen Worten: Das Geheimnis des dreieinigen Gottes erscheint von der Alltagswelt abgehoben, statt es als Blaupause für die Realität der Gemeinden zu sehen und diese nach dem Bild dieses dreieinigen Gottes zu konzipieren. Insgesamt eine äußerst verdienstvolle Arbeit, die der Verfasser vorlegt! Ein Wunsch oder besser eine Vision bleibt offen: die Sprengkraft dieser Gedanken, die hier vorgelegt werden, in einer prophetischen Sprache in ein kompakt gefasstes, flammendes und mitreißendes Plädoyer umzuformen, das zu einem neuen, unbekümmerten, von tiefem Glauben inspirierten Umgang mit dem / mit den Fremden ermutigt.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Drescher, Frank: Grundmodelle Geistlicher Begleitung. Eine kritische Betrachtung im Lichte des II. Vatikanischen Konzils (Theologia mundi ex urbe. Kleine Schriften / Collected Papers 1). Lit Verlag, Berlin–Münster 2020. (224) Kart. Euro 29,90 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 39,90. ISBN 978-3-643-91336-4.

Angesichts der Bedeutung Geistlicher Begleitung für die gegenwärtige Pastoral ist es durchaus überraschend, dass bislang wenig komparative Studien zu konkreten Begleitkonzepten erschienen sind. Frank Drescher versucht in seiner an der Gregoriana eingereichten Lizentiatsarbeit, dieses Desiderat durch eine Eruierung von vier Grundmodellen Geistlicher Begleitung aus lehramtlichen Texten anzugehen.

Zunächst entwickelt der Verfasser einen systematisch-theologisch fundierten Begriff Geistlicher Begleitung, die er als „geistgeleitete[n] Reifungsprozess" (13) versteht, in dem der Begleiter als Instrument göttlichen Wirkens dem Begleiteten hilft, Schritt für Schritt seine Persönlichkeit freizulegen, um so seiner Berufung gewahr zu werden. Als „Seelenführung" (25) im engeren Sinne lässt sich dieser Vorgang klar von eher am konkreten Berufsleben orientierten Gesprächsformen, wie etwa Supervision und Mentoring, oder den psychologisch geprägten Formaten *Vocational Growth Counseling*, *Pastoral Counseling* sowie der Psychotherapie unterscheiden (25–41), wobei die Abgrenzung stellenweise etwas überscharf

vollzogen wird (28, 85). Auf der Suche nach „handlungsleitenden Theorierahmen" (44) für die Begleitpraxis befragt Drescher sodann die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, den Katechismus der Katholischen Kirche sowie den CIC, wobei er mit „Verwunderung" feststellt, dass dort „nur sehr wenige inhaltliche Aussagen" (172) zu finden seien. Präzise wird dabei die latente Engführung geistlicher Begleitung auf die Andachtsbeichte beim zuständigen Priester in manchen lehramtlichen Äußerungen freigelegt (60, 63, 72, 173 f.). Sicherlich könnten an dieser Stelle die Schreiben *Christus vivit*, *Gaudete et exsultate* und *Evangelii gaudium* von Papst Franziskus, die sich explizit mit Elementen begleitender Seelsorge beschäftigen und den Modellfall der Emmauserzählung aufgreifen, den Blick entscheidend weiten.

Pionierarbeit hingegen leistet der Verfasser, indem er seine bisherigen Ausführungen zu vier traditionell verankerten „Standardmodellen" (83) bündelt, die er freilich als nicht einander ausschließend, sondern wechselseitig kombinierbar verstanden wissen will. Dabei sieht er die Stärke des *Emmauskonzepts* (83–97) in seiner biblischen Verankerung des Mitgehens einer nicht immer einfachen Wegstrecke durch einen fragend-freundschaftlichen Begleiter. Ziel ist dabei eine je größere Gottes- und Gemeinschaftserfahrung, was sich im Gefolge Willi Lamberts natürlich leicht mit Aspekten ignatianischer Spiritualität verbinden lässt. Demgegenüber setzt das patristisch orientierte und der Tradition der Wüstenväter entlehnte *charismatische Modell* (98–113) die individuelle Gottesbeziehung eines Meisters voraus, dem sich Ratsuchende mit einer konkreten Frage nähern, um durch knappe Weisungen eine Hinführung zur persönlichen Kontemplation zu erhalten. Ausgehend von diesen beiden Basiskonzepten hat die katholische Tradition stärker institutionalisierte Formen entwickelt, wobei zum einen an das *sakramentale Modell* (114–130) häufiger Andachtsbeichte bei einem väterlich agierenden Geistlichen zu denken ist. Zum anderen bildete sich, vor allem in der Priesterausbildung, das *juridisch-dogmatische Modell* (131–170) einer standardisierten Begleitung durch entsprechende Fachkräfte mit einem dezidiert pädagogischen Schwerpunkt heraus.

Sicherlich überzeugend zeigt der Verfasser in seiner Diskussion der Modelle auf, wie die auf dem Konzil grundgelegte Unterscheidung zwischen sakramentaler Buße und Geistlicher Begleitung zu einer Pluralisierung der Begleitungsstile und zu einer Rehabilitation eher charismatisch orientierter Formen geführt hat, sodass diese „sich gegenwärtig zum neuen Standardmodell" (174) zu entwickeln scheinen. Gleichzeitig darf seine mehrfach vorgetragene, spekulative Ansicht, dies sei kausal für den Kollaps der Andachtsbeichte in der nachkonziliaren Zeit verantwortlich (121, 174), durchaus in Zweifel gezogen werden. In jedem Fall aber sollte Dreschers lesenswerte Studie als Ansporn dazu dienen, den von ihm angestoßenen Prozess vergleichender Modellbildung auf weitere Begleitkonzepte (175–177), insbesondere aus dem Bereich der Ordensspiritualität, kreativ zu übertragen.

Augsburg *Martin Blay*

◆ Stuck, Lukas: Seelsorge für Menschen mit Demenz. Praktisch-theologische Perspektiven im Kontext von spiritueller Begleitung (Praktische Theologie heute 172). Walter Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2020. (222) Kart. Euro 29,00 (D) / Euro 29,80 (A) / CHF 34,80. ISBN 978-3-17-038926-7.

Fast 50 Millionen Menschen sind weltweit von Demenz betroffen. In jedem Jahr kommen weitere 7 Millionen dazu. In Deutschland liegt die Verbreitung bei über eineinhalb Millionen. Tendenz steigend, weil der Anteil alter Menschen an der Gesamtbevölkerung steigt. Es gibt eine lange Tradition der Seelsorge, die sich die bestmögliche Betreuung der betroffenen Menschen zum Ziel gesetzt hat. Die systematische Reflexion dieser Praxis weist jedoch gerade im Hinblick auf das Zusammenspiel von medizinischer, psychologischer und theologischer Theoriebildung Defizite auf. Stellt man die einzelnen fachlichen Diskurse nicht nur nebeneinander, in der Hoffnung, sie würden sich schon irgendwie ergänzen, sondern sucht sie in eine innere Verbindung zu bringen, dann stößt man sehr schnell auf unüberwindliche Grenzen. Die Theologiegeschichte des vergangenen Jahrhunderts von Karl Barth bis Josef Ratzinger kann als eine einzige Konfliktgeschichte im Hinblick auf den theologischen Umgang mit der Empirie gelesen werden. Keine einfache Aufgabe also, der sich der Verfasser stellt. Der Umgang mit Demenz ist zunächst, wie der Verfasser zu Recht feststellt, angst-

Neuerscheinungen

Liborius Olaf Lumma

WER MACHT WAS IM GOTTESDIENST?

Die handelnden Personen und ihre Aufgaben

Theologische Erschließung – praktische Tipps

Alle Rollen – von der versammelten Gemeinde selbst über die Weiheämter und Laienämter zu den verschiedenen Diensten und Funktionen werden verständlich und praxisnah erklärt. Dabei verbindet der Autor (liturgie-) theologisch Grundsätzliches mit klaren Handreichungen für die Praxis.

176 S., kart., ISBN 978-3-7917-3284-8
€ (D) 16,95 / € (A) 17,50 / auch als eBook

Stephan Schmid-Keiser

UND WENN SIE DOCH MEHR VON GOTT ERZÄHLTEN ...

Auf der Suche nach einer angemessenen Liturgiesprache

Stephan Schmid-Keiser sucht nach einer liturgischen Sprache, die dem »heiligen Spiel« des Gottesdienstes gerecht wird, zugleich aber das Mitfeiern heutiger Menschen ermöglicht. Dafür sucht er Inspiration bei Schriftsteller*innen und Lyriker*innen, die in ihren Texten die Transzendenz offenhalten, z. B. bei Martin Walser oder Hilde Domin.

256 S., kart., ISBN 978-3-7917-3291-6
€ (D) 26,95 / € (A) 27,80 / auch als eBook

VERLAG FRIEDRICH PUSTET VERLAG-PUSTET.DE

besetzt, denn Demenz ist eine Bedrohung der Identität. Die Ängste werden dadurch bestärkt, „dass ein Leben mit Demenz zentralen Werten, an denen sich unsere Gesellschaft orientiert, wie beispielsweise Selbständigkeit, Produktivität und Rationalität, zuwiderläuft" (11). Hilfreich sind zahlreiche Informationen über die Begrifflichkeit, über deren Stadien und Verlaufsformen von Demenz. Bei der Wahl seiner Referenzautoren zur Definition der zentralen theologischen Begrifflichkeit hat der Verfasser nicht immer eine glückliche Hand. Die Begriffsklärungen (z. B. „Spiritualität", „Religiosität", „Seelsorge") sind oft vage und nicht frei von Tautologien, etwa wenn „Seelsorge" als eine Art „multidimensionaler Sorge um die Seele" (21) bezeichnet wird. Im Hinblick auf die theologischen Implikationen ist kritisch zu fragen, inwieweit tatsächlich eine analoge Redeweise von Gott verinnerlicht ist, wenn etwa gesagt wird, „dass sich Gott der Menschen mit Demenz erinnert" (58). Ähnliches gilt im Hinblick auf den Brückenschlag zu biblischen Texten. So wird die Ijob-Geschichte in einer Weise gedeutet, die kaum den fachlichen Standards literarkritischer Methoden gerecht wird. Viel besser geschieht der Umgang mit der Geschichte der Jünger von Emmaus, doch das liegt an dem kompetenten Referenzautor in Gestalt des früheren Passauer Pastoralpsychologen Isidor Baumgartner. Wie stark der Verfasser von seinen Referenzautoren abhängig ist, wird besonders deutlich an dem freikirchlich geprägten Bestsellerautor David Keck („Forgetting Whose We Are: Alzheimer's Disease and the Love of God", 1996), dem der Verfasser zwar nicht ganz unkritisch gegenübersteht, sich jedoch weitgehend dessen Verständniskategorien (z. B. Demenz als „theologische Krankheit", 57) zu eigen macht. Besonderes Interesse verspricht die Fallstudie, die der Verfasser am Ende seiner Überlegungen präsentiert. Einrichtung und Personen bleiben zu ihrem Schutz anonym, doch wird offensichtlich, dass in der ausgewählten Einrichtung gerade im Hinblick auf personelle Ressourcen unter optimalen Bedingungen gearbeitet wird, wie sich dies nur die wenigsten Träger mangels kapitalkräftiger Klientel leisten können. Von daher stellt sich die Frage, inwieweit der beobachteten Einrichtung tatsächlich Modellcharakter zugesprochen werden kann (von einem außereuropäischen Setting, das vom Verfasser nicht thematisiert wird, ganz zu schweigen). Will man bei der Beurteilung der vorgelegten Publikation fair sein, dann gilt es zu berücksichtigen, dass hier eine akademische Qualifikationsarbeit vorgelegt wird und nicht die erfahrungsgesättigten Reflexionen einer jahrzehntelangen einschlägigen Praxis. Doch auch wenn manche Erfahrungen nur aus zweiter Hand berichtet werden, lässt sich die Dramatik erkennen, um die es in der Sache geht. Man muss sich nur vor Augen führen, was es heißt, dass den Menschen mit dissoziativen Störungen „ihre Welt buchstäblich in Stücke zerfällt" (47). Fazit: Es ist sehr zu wünschen, dass – angeregt durch diese Studie – weitere Forschungen im Hinblick auf die Betreuung von Menschen mit Demenz unternommen werden. Zu den stärksten Seiten der vorliegenden Untersuchung gehört die durchgängige Interdisziplinarität, die mit Recht eingefordert wird. Eine humane Zukunft kann nicht allein Fachidioten überlassen bleiben.

Bamberg / Linz *Hanjo Sauer*

PHILOSOPHIE

◆ Loyer, Emmanuelle: Lévi-Strauss. Eine Biographie. Suhrkamp Verlag, Berlin 2017. (1088) Geb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 77,90. ISBN 978-3-518-42770-5.

Lévi-Strauss (1908–2009), ein Monument bereits zu Lebzeiten, der, wie er gegen Ende seines Lebens trocken bemerkt, sich selbst schon überlebt hätte. Dieses Werk ist mehr als eine Biografie (1088 Seiten inkl. Register), nämlich ein Zeitgemälde der Intellektualgeschichte Frankreichs über ein Jahrhundert hinweg, die Lebensspanne von Claude Lévi-Strauss (LS). Der Held dieses Buches ist mehr als der Begründer der strukturalen Anthropologie, er ist ein Gesellschafts- und Medienereignis in Paris, Fokus intellektueller Diskurse und akademischer Intrigen, Inbegriff der französischen Kunst, Intellektualität zu inszenieren. Das ist so anders als alles, was wir diesbezüglich aus Deutschland oder der angelsächsischen Welt kennen, und bedarf selbst einer anthropologischen Analyse, die strukturalistisch zu sein hätte, und gelegentlich gelingt genau das der Autorin Emmanuelle Loyer (EL) in vorzüglicher Weise, ausgesprochen und unausgesprochen. Was heißt „struktural"? Es heißt, dass sich Bedeutung ergibt nicht allein aus der Sache selbst, sondern aus der Rolle des Jeweiligen in einem

Umfassenderen. „Weil bedeuten heißt, […] einen Code in einen anderen zu übertragen, und die ‚Bedeutung' im Erfassen einer Homologie zwischen dem Ausgangscode und dem Zielcode besteht; da aber der Zielcode gegenüber einem dritten den Anfangscode spielen kann, kann man endlos so fortfahren […]" (785, LS In einem Brief an Octavio Paz von 1970). Genau das ist der Duktus dieser „Biographie", dieses mythischen Epos, das dem Leser nicht gegenübersteht, sondern ihn weiter verweist.

Was soll man zu solch einem *opus magnum* sagen? Hinweise geben auf das, was fehlt? Einen Hymnus anstimmen auf die unsagbar fleißige Archivarbeit, die den minutiösen Schilderungen der Lebenslinien des LS in der jüdischen Ahnengalerie und der elsässischen Heimat, im Paris der 20er-Jahre, in Brasilien, in den USA, im Paris der Nachkriegszeit zugrunde liegen? Eine Epoche wird hier verhandelt, und es ist die Epoche des 2. Weltkriegs und seiner Folgen. Alles wird durcheinandergewirbelt. Das Exil für die großen Köpfe bedeutet, dass neue Allianzen entstehen zwischen den Protagonisten, aber auch zwischen den akademischen Disziplinen und ihren jeweils abgeschotteten Kulturen, nicht zuletzt von Politik und Kunst. EL erzählt diese Zusammenhänge meisterhaft, fast alles liest sich spannend, flüssig und mit großem Gewinn. Denn LS hat die Kulturwissenschaften neu erfunden, er hat für Anthropologie (Ethnologie) und Religionswissenschaft Maßstäbe gesetzt, die ihn bereits zu Lebzeiten zum „Klassiker" avancieren ließen.

Das strukturale Prinzip wir nirgends zusammenhängend eingeführt, und der unkundige Leser muss sich mittels vereinzelter und immer wieder kluger Formulierungen (z. B. 425 ff., 464 f., 591 ff., 974 f.) selbst ein Bild zusammensetzen. Kurz: Ein „etwas" ist nicht ein etwas in sich, sondern in Bezug auf das, was es nicht ist und zu diesem etwas macht. Also: Ein Baum ist nicht in sich substanziell oder essenziell ein Baum, sondern in Bezug auf den Hund, auf den Holzfäller, auf das Liebespaar, die mit dem Baum in Beziehung treten, ein je Besonderes. Der Baum ist in ein Narrativ verwoben, das sich ergibt und nie zu Ende ist. Nun geht es LS nicht primär um Bäume, sondern um soziale Beziehungsmuster – eben: Muster, Formen, Interdependenzen –, um mythische und rituelle Elemente. Er beginnt sein Lebenswerk mit der Untersuchung von Verwandtschaftsbeziehungen in brasilianischen Gesellschaften des Amazonas-Gebiets und erkennt, dass nicht die Blutsverwandtschaft, sondern das soziale Verknüpfungssystem Nähe und Ferne menschlicher Beziehungen bestimmen. Das Inzest-Tabu ist ihm der Anfang der Kultur, ein Einschnitt in der Evolution der Menschheit, der Natur von Kultur unterscheiden lässt (später wird er diese scharfe Trennung aufheben). Dann aber geht es um Mythen und Rituale. Sie werden strukturalistisch, nicht essenzialistisch gedeutet. Die Methode übernimmt er aus der Sprachwissenschaft (Roman Jakobson): Es ist die Grammatik, die über die Bedeutungen der einzelnen Teile entscheidet, also ist es die Form, die Struktur, die den Gehalt bestimmt. Aus den wechselnden und sich verändernden Beziehungen der Elemente ergibt sich der „Sinn" eines Rituals, eines mythischen Narrativs oder eines Gebrauchsgegenstandes wie z. B. des viel besprochenen Penis-Futterals bei den Stämmen, die er untersucht, aber auch der Beschneidung in semitischen Gesellschaften. In all diesen Fällen wird das Naturhafte zum sozialen Muster, jeweils unterschiedlich dargestellt. Es ist die Variation des Mythos und seiner Elemente, die überhaupt erst „Bedeutung" erkennen lässt. Das eröffnet neue Perspektiven auf einen komparatistischen Ansatz beim Verstehen unterschiedlicher Kulturen, der nicht-hierarchisch ist, wenngleich jeder Blick perspektivisch ist und bleibt. Das erscheint uns heute als selbstverständlich, ja fast trivial. Aber es war (und ist) eine Kampfansage an jeden metaphysischen Essenzialismus, die harte Gegenreaktionen ausgelöst hat, und sie ist von Bedeutung nicht für die Interpretation von Mythen, sondern für eine allgemeine Kulturhermeneutik. Dazu später. Die Intellektuellenzünfte nicht nur in Paris werden aufgeschreckt durch LS, den jungen Sozialisten, der mit Philosophen wie Künstlern aller Couleur die Klinge kreuzt. Diese „Diskurse" werden institutionell und persönlich, intellektuell und in ihrer emotionalen Befrachtung von EL minutiös ausgeleuchtet. Selbstverständlich beäugen die Soziologen (Pierre Bourdieu wird mehrfach zitiert) argwöhnisch das strukturale Unternehmen: Wird hier alles auf die schon seit Marcel Mauss beschworene Tauschbeziehung in Gesellschaften zurückgeführt und dadurch der Diskurs um die Bedeutung der Machtstrukturen ausgeblendet? Politisch brisant ist dies alles in einem 20. Jahrhundert, das vom Aufstieg und Fall totalitärer Diktaturen geprägt ist, mit Erschütterungen für die ganze Welt.

Allerdings sind ja die Strukturalisten keineswegs die Einzigen, die jener essentialistischen Seins-Metaphysik auch in den Kulturwissenschaften das Wasser abgraben und als das bezeichnen, was sie ist: kolonialistische Herrschaftsstrategie, mit der sich die „westliche Kultur" ihren Überlegenheitsanspruch, ihren kulturell-religiösen „Fortschritt" beweihräuchert. Das ist immerhin markant: LS war einer der Ersten, der bereits 1935 diesen Mythos der westlichen Moderne, dass alles sich im Fortschritt entwickeln würde – Wissenschaft, Kunst, Gesellschaft – in Frage stellt und mit Verweis auf die Gleichberechtigung der ganz anders strukturierten Kulturen als Ideologie entlarvt. (203) EL formuliert, eine der heftigen Debatten mit Roger Caillois (in den Jahren 1954/55) zusammenfassend: „Denn die Idee eines kulturellen Relativismus, dem zufolge jede Kultur ihren eigenen Wert hat, ist wirklich eine ‚neue Idee' gegenüber dem weitgehend geteilten Glauben an einen Evolutionismus und eine wenn nicht rassische, so doch kulturelle, technische und sogar moralische Überlegenheit des Westens […] Umfassender bildet diese neue Wahrnehmung der Zeiten (der Optimismus des Fortschritts, die intensiv besetzte Zukunft), die Lévi-Strauss in seiner Kritik des unilinearen Fortschritts anprangert, genaugenommen die postrevolutionäre westliche Moderne." (554) Aber eben: Man wüsste gern, wie über die Kreise der Pariser (und teilweise New Yorker) Debattenzirkel hinaus das strukturale Denken mit anderen oder ähnlich gelagerten Neuansätzen im frühen 20. Jahrhundert ins Gespräch gekommen ist. Mit dem Prozess-Denken des britischen Philosophen und Mathematikers Alfred North Whitehead etwa (seine Gifford Lectures „Process and Reality" von 1927/28), das vor allem in den USA rezipiert wurde, eine Denkform, die wiederum Hintergründe im Buddhismus hat, den LS nur ganz am Rande und im Kontext seiner eher oberflächlich anmutenden und späten Begegnung mit Japan kennenlernt. Dass LS die Psychoanalyse angreift, weil sie ihm als Struktur erscheint, die nur auf dem Hintergrund des (spät)bürgerlichen Subjekts Sinn ergibt, verstehen wir heute recht gut. Aber ist das alles? LS formuliert gern perspektivisch, und genau das impliziert bereits das nicht Gesagte. Ganz sicher würde er das gar nicht bestreiten. Aber hat er nicht-europäische Modelle der Philosophie oder einer philosophischen Anthropologie wirklich durchdacht und als mögliche generative Prinzipien verstehen können? Man wünschte sich bei einer so umfassenden Darstellung mehr als nur einige wenige versteckte Verweise zum Thema. Sollte es in den voluminösen Archiven dazu nichts geben?

Grandios erzählt die Autorin die zunächst scheiternden, dann erfolgreichen Versuche des stürmischen Gelehrten LS, in den Pariser Wissenschaftsinstitutionen Fuß zu fassen – es gelingt ihm im *Collège de France* (im dritten Anlauf) und der *Académie francaise* Positionen zu erobern, und dann vor allem sein eigenes anthropologisches Institut, das *Laboratoire d'anthropologie sociale*, zu gründen. Hier wird geforscht und weiterentwickelt. Dort hingegen wird so oft eine sprachverliebte Selbstreferentialität gepflegt, die allenthalben mit dem strukturalen Denken kollidiert, und das führt zu charmanten wie bitterbösen Konfrontationen, die sich jedoch sehr bald verflüchtigen, wenn gemeinsame Interessen und kolloquialer Geschmack wieder die Oberhand gewinnen. Wie sehr Wissenschaft eine soziale Institution ist, ein Betrieb, der kluger und gelegentlich auch spitzbübischer Führung bedarf, liest sich faszinierend, anschaulich, aufschlussreich. Welch unglaublich internationale Vernetzung LS pflegt, wie viele Facetten seines Wirkens auf allen Ebenen des kulturellen und – ja auch – des politischen Wirkens seine „strukturale Revolution" hervorbringt, welche theoretischen Finessen der kulturwissenschaftlichen und sozialen Disziplinen beleuchtet werden, das ist atemberaubend und doch (fast) immer mit Vergnügen zu lesen (in der vorzüglich eleganten Übersetzung durch Eva Moldenhauer). Die Erzählung der Autorin ist ein großer Wurf!

Aber nun das große Fragezeichen, beiläufig erwähnt nur, aber Dynamit für das gesamte intellektuelle Unternehmen nicht nur eines LS, sondern einer Zunft, die sich als „neutrale Kulturwissenschaft" selbst auszuweichen vermöchte. Das ist keine Petitesse, auch nicht nur ein Fehlurteil, sondern ein Problem der Wissensstruktur: LS rechtfertigt seine kulturrelativistische Haltung gegenüber der weiblichen Beschneidung mit einem Argument, das empirisch falsch ist (1014 f.): die männliche Beschneidung der Vorhaut entspreche der weiblichen Beschneidung der Entfernung der Klitoris, und das sei Ausdruck der Kulturation des Sexus. Die Parallele wird medizinisch abenteuerlich begründet mit der Behauptung, dass Vorhaut und Klitoris einander entsprächen. Ja,

darf das denn wahr sein? Hat EL etwas übersehen und die Argumentation von LS nicht vollständig erfasst? Oder hat sich LS wirklich nicht kundig gemacht bei irgendeinem Mediziner und diesen Unsinn vermeiden können? Einem so großen Intellektuellen und messerscharfen Beobachter wie LS kann man das nicht als bloße Schlampigkeit in Beobachtung und Argumentation durchgehen lassen. Wenn die These von LS wirklich so formuliert wurde und nicht kontextuell anders zu bewerten wäre, dann handelt es sich wohl um einen theoriegeleiteten Irrtum mit fatalen Konsequenzen. Hier mutiert auch bei LS ethnologisches Beschreiben zur Ideologie. Es gibt eben doch Unterscheidungen, die in der Sache liegen, nicht nur in der Struktur. Der Kulturrelativismus hat Grenzen, die sich rational begründen lassen (was LS im Hinblick auf einen möglichen oder zumindest tendenziellen Vegetarismus auch selbst tut). Hier jedenfalls gehört der Widerspruch in die Darstellung, doch dies bleibt aus. Hat wirklich niemand LS widersprochen?

Ein etwas anders gelagertes Problem wird von LS seit 2001 verhandelt, also spät und lange Zeit nach seinen akademisch-methodologischen Paukenschlägen, das Problem des Monotheismus und seiner politischen Konsequenzen. (982 f.) Einige Jahre bevor Jan Assmann in Deutschland („Die mosaische Unterscheidung", 2003) eine ähnliche Debatte eröffnete, hat schon LS behauptet, dass der Monotheismus, besonders der jüdisch-christliche, die Schuld daran trage, dass Intoleranz und Wahrheitsfetischismus das Unternehmen der europäischen Kolonialgeschichte bzw. des Imperialismus ermöglichten. Ganz sicher, zu den Feiern der „Entdeckung" Amerikas 1492 durch Columbus macht er 500 Jahre später darauf aufmerksam, dass es sich nicht um Entdeckung, sondern um Eroberung gehandelt habe. Aber dass dies dem Monotheismus anzulasten sei, ist eine kühne Behauptung. Als hätte es religionsgeschichtlich nicht Monotheismen gegeben, die nicht kolonialistisch agiert hätten, oder Polytheismen, die durchaus (in begrenzterem Rahmen) koloniale Bestrebungen durchgesetzt hätten. All dies hat man Assmann vorgehalten, und die Argumente und Gegenargumente müssen hier nicht neu aufgetischt werden. Man hätte aber gern gewusst, ob LS mit seiner Behauptung zuvor in Frankreich eine Diskussion ausgelöst hat, deren Vergleich mit der deutschen eine interessante Lektüre bereitet hätte. Aber davon ist bei EL nicht die Rede. Gut, das Buch ist mehr als umfangreich, und man sollte sich damit begnügen, die Frage aufzuwerfen.

Und letztlich ein drittes Thema, welches das gesamte Lebenswerk des großen LS durchzieht: Ist der europäische Blick, der Blick des Anthropologen und Religionswissenschaftlers, dazu angetan, die Kulturen, die erforscht werden, zu zerstören oder zu retten? Bewahren wir in Archiven und Museen und Sammelbänden das, was wir durch unsere Befragungen und Dokumentierungen vor Ort vernichten? Sind die Wissenschaftler Teil der kolonialen Einheitskulturmaschine, auch wenn sie sich verbal davon abgrenzen? Und was heißt Bewahrung? Man kann die indigenen Kulturen Südamerikas (und diejenigen, die er in British Columbia untersucht) nicht in käfigartiger Isolation halten, aber die westliche Globalisierungsmaschine zerstört sie wie eine Walze, die über alles hinweggeht. Ein unvermeidliches Artensterben?

Die strukturale Anthropologie erklärt, was geschieht, wenn unterschiedliche Mythen, Narrative, Lebensgewohnheiten einander begegnen. Es entsteht ein drittes, das wiederum Teil des gesamten Narrativs wird. Wiederholt äußert LS, dass seine Beschreibungen selbst als Varianten der Mythen gelesen werden können, die sie thematisieren. LS beklagt die Globalisierung, weil sie Differenz vernichtet. Aber er sieht auch Licht am Ende des Tunnels – das Vereinheitlichte differenziert sich wieder aus, ein Gesetz der Evolution, die eben nicht säuberlich in naturhafte und kulturelle Sphären getrennt werden kann. Das Anthropozän hat schließlich spätestens im 19. Jahrhundert begonnen, nicht erst jetzt. Am Ende des Buches (1056) macht EL darauf aufmerksam, dass LS Giambattista Vico's Theorie (*Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations*, 1744) studiert und sich angeeignet habe, bei dem man lernen könne, dass die großen Fragen immer dieselben sind, dass sie nur auf verschiedenen Pfaden (*corsi* bzw. *ricorsi*) und Konstellationen immer neu konfiguriert werden und auf diese Weise Gesellschaften prägen. Strebt nun alles auf Vereinheitlichung unter der Diktatur des geistlosen Konsumerismus zu, in eine Gesellschaft der Vergegenständlichung hinein? Oder wird sich neue Differenz entfalten und so Leben ermöglichen, beides, biologisch wie kulturell? EL schließt ihr grandioses Buch mit einem dazugehörigen Zitat von Lévi-Strauss selbst: „Man sagt ‚eines von beiden', und dann ist es doch immer das dritte." (1057)

Emmanuelle Loyers Arbeit erinnert an ein anderes Werk, das ebenbürtig ist: die gewaltige Monografie, die Andrea Wulf 2015 dem prägenden Entdecker des 19. Jahrhunderts gewidmet hat, Alexander von Humboldt. Auch er in Südamerika unterwegs mit Folgen, die bis heute Wirkung zeigen. Auch er, an der Beobachtung des Fremden geschult, ein Kritiker der kolonialsklavenhalterischen westlichen Zivilisation, die Kulturen zerstört, indem sie Menschen ausbeutet, und Natur zerstört, indem sie alles zum Gebrauchsgegenstand reduziert. Lévi-Strauss war auf ganz anderen Pfaden, aber in ähnlichem Terrain unterwegs, ein Humboldt des 20. Jahrhunderts, und die beiden großen Biografien bezeugen die verschlungenen Abenteuer menschlicher Entdeckerlust in gebührender Weise.

München *Michael von Brück*

THEOLOGIE

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

Die Verfasser/innen beschreiben ihre Intention so: „Mit diesem Publikationsprojekt versuchen wir der Frage nachzugehen, wie unter den gegenwärtigen Bedingungen Traditionen befreiungstheologischer Reflexion und Praxis weiterentwickelt werden können und welchen Herausforderungen sie sich zu stellen haben. Denn entgegen den Stimmen der Kritiker_innen, die gerne das vermeintliche Ende der Befreiungstheologie proklamieren, hat sich Befreiungstheologie in vielfältigen Praxen und an neuen Orten fortgesetzt." (9) Was sich hinter dem schlichten Titel des Bandes verbirgt, ist nichts weniger als eine kompakte Bündelung gegenwärtiger Problemanzeigen, theologischer Denkansätze und dichter Lebenszeugnisse, denn die Theologie der Befreiung ist „ein nachhaltiger theologischer Diskurs, der die gesellschaftliche Realität als ersten Ort der Theologie begreift und diese ‚im Licht des Evangeliums' (Gaudium et spes) und unter dem Anspruch von ‚Befreiung' analysiert" (9). So finden sich gewichtige Diskursfelder wie Migration, Zerstörung der Umwelt, Diskriminierung der Geschlechter, unübersichtliche Prozesse der Urbanisierung, das Anwachsen neuer religiöser Bewegungen und weitere Problemfelder in den 25 Beiträgen. Diese sind locker vier thematischen Schwerpunkten zugeordnet: Politik / Gesellschaft (27–198), Kultur / Gender (199–350), Kirche / Pastoral (351–502) und Theologie / Wissenschaft (503–570). Schon der Umfang des letzten Schwerpunktes macht deutlich, dass das entscheidende Gewicht dieser Publikation nicht im Bereich der Theoriebildung, sondern in der Praxis liegt. Vorangestellt wird ein ausgezeichneter inhaltlicher Aufriss aus der Feder des spanischen Theologen *Victor Codina* (13–26). Dieser Beitrag lag wohl allen Autoren/Autorinnen des Bandes vor, denn mehrfach wird auf ihn Bezug genommen. Schwer verständlich ist die kritische Anmerkung von *Doris Huber* zur Abwesenheit einer feministischen Sichtweise bei Codina (331, Anm. 67), denn diese wird bei ihm explizit eingefordert (22). Wichtig ist der Hinweis, dass mit dem von verschiedenen Seiten vorgetragenen Angriff auf die Theologie der Befreiung indirekt auch das Zweite Vatikanische Konzil in seiner pastoralen Grundintention betroffen ist. (14) Ein Grundsatz der Theologie der Befreiung lautet: „an den Armen vorbei gibt es kein Heil und keine Erlösung" (18). Sehr instruktiv ist der Beitrag von *Hans Eder* (29–68). Man würde sich wünschen, dass der Autor seine Vorträge, die er im Literaturverzeichnis als unveröffentlicht aufführt, online stellt, um sie auf diese Weise zugänglich zu machen.

Besonders kritisch wird immer wieder die „Unfähigkeit der römischen Kirche, mit dem klerikalen Modell zu brechen und es durch kirchliche Strukturen zu ersetzen, die mehr Gleichheit verwirklichen" (91) angesprochen. Mit Recht wird auch auf den indischen Theologen Felix Winfried Bezug genommen, der moniert, dass sich die katholische Theologie viel zu sehr mit überholten Problemstellungen beschäftigt, statt sich den drängenden Fragen der Menschen von heute zu stellen (139). Im Beitrag von *Béatrice Faye*, der auch den afrikanischen Horizont ins Spiel bringt, wird dies auf den Punkt gebracht: „Wie ist das Geheimnis Gottes zu verstehen, wenn wir auf die Fragen von Männern und Frauen nach Gottes Gegenwart inmitten ihrer dramatischen Lebenssituation hören und diese aufgreifen?" (175 f.) Bevor man sich mit dem Text von *Ivone Gebara* (217–232) befasst, sollte man als hermeneutischen Schlüssel

erst den Beitrag über ihr Werk und ihre Biografie lesen, wie er von *Doris Huber* geboten wird (299–307), sonst könnte man Gebaras Kritik allzu leicht als undifferenzierten Rundumschlag missverstehen, statt als prophetisch-kritisches Lebenszeugnis. Allgegenwärtig ist in den Lebenserfahrungen der Autorinnen und Autoren die Gewalt gegen Natur und Mensch in vielfältigen Formen. So gilt: „In einem vom Machismo geprägten Kontinent ist es unmöglich, über die vielfältigen Formen der Gewalt gegenüber Frauen und Kindern hinwegzusehen." (297) Für die unantastbare Würde des Menschen steht insbesondere das Wort des Bischofs Leonidas Proaño aus Ecuador: „Ein Indio ist mehr wert als die ganze Kathedrale." (367)

Zu diskutieren wäre das Theologieverständnis des Beitrags von *Nancy Cardoso*, die deutlich zu machen sucht, dass feministische Theologien „mehr" wollen: „Riechen wir den Orgasmus wie eine lustvolle Dynamik, denn er ist gut, weil er befreit und die Person würdigt, die Familie und das Haus. Treiben wir Theologie aus Lust, weil es gut ist und das Leben befreit und würdigt." (244) Muss nicht – mit Thomas von Aquin gesprochen – neben die „conversio intellectus ad phantasmata" als Gegenpol theologischer Erkenntnisweise die „abstractio" treten? Denn alles begeisterte Engagement macht die theologische Rationalität nicht wett! Von großer Bedeutung ist das nachdrückliche Beharren auf der Tradition des Zweiten Vatikanischen Konzils hinsichtlich einer Kirche der Armen. Es war insbesondere der sogenannte „Katakombenpakt" der armen Bischöfe, der von ekklesiologischer Bedeutung ist und als unabgegolten angesehen werden kann. Er ist in der Tat „das geheime Vermächtnis des II. Vatikanischen Konzils" (486). Welche Skandale wären insbesondere der katholischen Kirche in Deutschland erspart geblieben, wenn diese Selbstverpflichtung der Bischöfe größere normative Kraft entfaltet hätte.

Sehr überzeugend ist das Plädoyer von *Gmainer-Pranzl* zum Zusammenhang von österlicher Hoffnung und befreiender Praxis. Ausgezeichnet die Zusammenfassung: „Der Glaube an den Auferstandenen, die existentielle Haltung eines befreiten Lebens, der Kampf gegen die Mächte des Todes und eine österliche Spiritualität sind in einer befreiungstheologischen Perspektive zutiefst miteinander verbunden." (474) Bedeutungsvoll ist auch das Coverbild „Zwischen Kreuz und Auferstehung". Es hätte einige interpretierende, das Werk erschließende Worte verdient! Als inhaltliche Zusammenfassung für die Wirkungsgeschichte kann die präzise Beschreibung dienen: „Die Theologie der Befreiung hat viel mehr bewirkt, als nur eine neue Weise des Theologietreibens innerhalb der Kirchen zu etablieren, eine Art der Theologie, die das Hereinbrechen der Gottesherrschaft von der Rückseite der Geschichte her denkt. Sie schuf einen neuen Horizont, bildete einen Markstein, eine Wasserscheide für jegliche Art theologischen Denkens und pastoralen Handelns, die die Offenbarung Gottes in der Welt ernst nehmen." (90) Insgesamt eine sehr gelungene Publikation, an der niemand vorbeikommt, der sich mit der Frage nach dem gegenwärtigen Stand der Befreiungstheologie befassen will! Ein Lob auch für die Durchsicht des Manuskripts! Es sind so gut wie keine Tippfehler zu finden. Es lohnt sich, etwa statt einer Einladung zum Abendessen, sich diesen Band zu kaufen. Eine sehr gute Investition, die auch dann noch ihren Wert behält, wenn schon vieles wieder vom Markt verschwunden sein wird!

Bamberg/Linz *Hanjo Sauer*

◆ Stürzekarn, Kerstin: Freiheit, die Befreiung braucht. Konturen eines theologischen Freiheitsbegriffs (Ratio fidei 57). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2015. (304) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41.10 (A) / CHF 40,73. ISBN 978-3-7917-2736-3.

Obwohl der Versuch, Freiheit als strukturierendes Moment der Beziehung zwischen Gott und Geschöpf darzustellen, durchaus zu den gängigen Themen gegenwärtiger deutschsprachiger Theologie gehört, stellt Kerstin Stürzekarns an der Universität Frankfurt erschienene Dissertation ein durchaus ambitioniertes Projekt dar. Denn die Verfasserin spannt darin einen weiten Bogen von den Neurowissenschaften über Anthropologie, Exegese und Dogmatik hin zur sozialethisch orientierten Perspektive der Befreiungstheologie. Leitmotiv ist dabei die Frage, inwieweit sich aus der Theologie selbst heraus eine Charakterisierung menschlicher Willensfreiheit ableiten lässt und auf welche Art dieser Prozess genuin philosophische Konzepte zu transformieren vermag (14–15).

Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit naturwissenschaftlichen Einwänden gegen die Annahme eines starken Konzepts von Willens-

freiheit bildet die Auseinandersetzung mit Gerhard Roth. Seiner naturalistischen Interpretation menschlicher Freiheitserfahrung als Illusion antwortet ein langes Kapitel zur philosophischen Anthropologie, wobei zunächst mit Klaus Müller das Selbst als „präreflexives Mit-sich-Vertraut-sein" (70) gedeutet wird. Neurowissenschaften und Subjektphilosophie sind dabei aus Sicht der Verfasserin im Letzten vereinbar, weil es sich beim Selbst um eine transzendentale Größe handelt, sodass mit Krings zwischen formal unbedingter und material bedingter Freiheit unterschieden werden kann (104–107). Insofern kommt menschlicher Freiheit auch ein normativer Aspekt zu, weil sich das zugrundeliegende Subjekt vor die Aufgabe einer möglichst weitgehenden Realisierung der eigenen wie der fremden Freiheit gestellt sieht (131).

Davon ausgehend wendet sich die Verfasserin nun dem Versuch einer theologischen Freiheitsbegründung zu, wobei sie besonders die soziale Dimension des Freiheitsbegriffes in den alttestamentlichen Prophetenbüchern betont (154). Etwas spekulativ hingegen erscheint der Versuch, Grundanliegen der Freiheitsanalyse von Krings in paulinische Texte hineinzulesen (179). Während Stürzekarn in ihrer Durchsicht zu systematisch-theologischen Ansätzen bei Pröpper den fehlenden Praxis- und Sozialbezug kritisiert (211), sieht sie diesen in Helmut Peukerts Denken durch die Betonung der Rolle von Freiheit hinsichtlich der Eröffnung humanerer Lebensbedingungen gegeben (224). Seine Konzeption dient gewissermaßen als Brückenkopf auf dem Weg zu Beiträgen lateinamerikanischer Befreiungstheologen wie Gutiérrez, Sobrino oder Boff, die zum eigentlichen „Ursprung" und „Zentrum" (274) eines theologischen Freiheitsbegriffes führen sollen. Deren genuinen Beitrag sieht die Verfasserin vor allem durch die Hervorhebung der geschichtlichen Dimension gegeben, welche sowohl die gesellschaftliche Entwicklung (264) als auch die Subjektwerdung der infrage stehenden Individuen ins Blickfeld rückt (269). Folglich ist Freiheit hier immer eine gefährdete oder durch die konkreten Lebensumstände gar verhinderte Größe. Deshalb muss sie im praktischen Vollzug und in einem Strukturen verändernden Prozess immer wieder neu erkämpft werden, womit die Befreiungstheologie einen ursprünglich alttestamentlichen Impuls aufgreift (277). Im Kontext einer globalisierten Welt bedeutet dies, dass sich der Blick vom erkennenden Subjekt über die sozialen Verhältnisse hin zu einer universalen Perspektive weitet.

Man wird der Verfasserin sicherlich zustimmen dürfen, dass in der klassischen deutschen Subjektphilosophie die sozialen und geschichtlichen Rahmenbedingungen stellenweise unterbelichtet gewesen sind. Deshalb kann die Entwicklung einer neuen Sensibilität für die Opfer der Geschichte, welche die Befreiungstheologie wieder in den theologischen Diskurs eingebracht hat, durchaus als biblisch fundiertes Korrektiv im Freiheitsdiskurs gesehen werden (290–293). Trotzdem bleibt ein gewisses Unbehagen, ob nicht doch sehr grundlegende Äquivokationen im Freiheitsbegriff bestehen bleiben, wenn dieser von biblischen auf neuzeitlich-philosophische und gegenwärtige systematisch-theologische Zusammenhänge übertragen wird. Insofern sollte Stürzekarns äußerst lesenswerte Studie als Syntheseversuch verstanden werden, der zur vertiefenden Auseinandersetzung mit den behandelten Konzepten einlädt.

Augsburg *Martin Blay*

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

Aigner, Maria Elisabeth / Bucher, Rainer / Grabovac, Tanja / Saulevich, Valeryia (Hg.): Gendersensible Pastoraltheologie. Diverse Geschlechterrealitäten auf dem Prüfstand (Theologie im kulturellen Dialog 40). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2021. (368) Klappbrosch. Euro 34,00 (D, A) / CHF 35,18. ISBN 978-3-7022-3758-5.

Jürgens, Benedikt / Sellmann, Matthias (Hg.): Wer entscheidet, wer was entscheidet? Zum Reformbedarf kirchlicher Führungspraxis (Quaestiones disputatae 312). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. (367) Kart. Euro 50,00 (D) / Euro 51,50 (A) / CHF 68,00. ISBN 978-3-451-02312-5.

Kreutzer, Ansgar / Reitinger, Johannes: Religiöse Individualisierung und partizipative Bildung. Eine empirische und interdisziplinäre Studie im Kontext kirchlicher Bildungshäuser. Wagner Verlag, Linz 2020. (140, 2 s/w Abb, 17 Tabellen) Kart. Euro 14,00 (D, A) / CHF 14,48. ISBN 978-3-903040-51-9.

Sander, Hans-Joachim: Anders glauben, nicht trotzdem. Sexueller Missbrauch der katholischen Kirche und die theologischen Folgen. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2021. (223) Kart. Euro 24,00 (D) / Euro 24,70 (A) / CHF 24,83. ISBN 978-3-7867-3230-3.

Werz, Joachim (Hg.): Gottesrede in Epidemien. Theologie und Kirche in der Krise. Aschendorff Verlag, Münster 2021. (406) Geb. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A) / CHF 50,69. ISBN 978-3-402-24722-8.

ETHIK

Bahne, Thomas (Hg.): Verletzbarkeit des Humanen. Sexualisierte Gewalt an Minderjährigen im interdisziplinären Diskurs. Unter Mitwirkung von Pierre-Carl Link, LMU München. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (304) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,99. ISBN 978-3-7917-3241-1.

Wahl, Stefanie A. / Silber, Stefan / Nauerth, Thomas (Hg.): Gewaltfreie Zukunft? Gewaltfreiheit konkret! Ethische und theologische Impulse. Dokumentation des pax christi-Kongresses 2019 (Forum Sozialethik 23). Aschendorff Verlag, Münster 2021. (206) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 20,59. ISBN 978-3-402-10656-3.

FESTSCHRIFT

Brantl, Johannes (Hg.): Personen gestalten Institutionen – Institutionen prägen Personen. Leben im Spannungsfeld individueller und sozialer Verantwortung. Festschrift für Peter Fonk. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (584) Geb. Euro 49,95 (D) / Euro 51,45 (A) / CHF 51,68. ISBN 978-3-7917-3249-7.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Hoff, Gregor Maria: Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie. Band II/1: Der theologische Raum der Gründe. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2021. (535) Kart. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A) / CHF 50,69. ISBN 978-3-7867-3267-9.

KIRCHENGESCHICHTE

Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hg.): Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2020. Glaubensunterweisung historisch: Katechismen als Forschungsgegenstand (Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 39). Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern 2021. (552) Kart. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 30,83. ISBN 978-3-7995-6389-5.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Bukovec, Predrag / Volgger, Ewald (Hg.): Liturgie und Covid-19. Erfahrungen und Problematisierungen (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 10). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (504) Kart. Euro 39,95 (D) /

Euro 41,10 (A) / CHF 41,33. ISBN 978-3-7917-3293-0.

MISSIONSTHEOLOGIE

Csiszár, Klára A. (Hg.): Missio-Logos. Beiträge zu einem integralen Missionskonzept einer Kirche bei den Menschen (Weltkirche und Mission 12). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (200) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,99. ISBN 978-3-7917-3145-2.

MORALTHEOLOGIE

Autiero, Antonio / Goertz, Stephan / Merks, Karl-Wilhelm (Hg.): Autorität in der Moral. Historische und systematische Perspektiven (Jahrbuch für Moraltheologie 3). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019. (271) Kart. Euro 38,00 (D) / Euro 39,10 (A) / CHF 49,90. ISBN 978-3-451-38434-9.

ÖKUMENE

Boeckh, Katrin / Schon, Dietmar (Hg.): Der Blick auf den Anderen. Katholisch-Orthodoxe Selbst- und Fremdwahrnehmung (Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg 7). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (304) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,99. ISBN 978-3-7917-3255-8.

PASTORALTHEOLOGIE

Fuchs, Ottmar: Kochen, tanzen, beten und andere Kraftquellen von Menschen in der Pflege. Echter Verlag, Würzburg 2020. (150) Kart. Euro 14,90 (D) / Euro 15,40 (A) / CHF 15,42. ISBN 978-3-429-05501-1.

PHILOSOPHIE

Bonk, Sigmund: Die Corona-Krise als Katalysator für ein franziskanisches Naturverständnis. Reflexionen im Geist eines christlichen Humanismus (Regensburger philosophisch-theologische Schriften 15). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (240) Kart. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,81. ISBN 978-3-7917-3292-3.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Dziri, Amir / Hilsebein, Angelica / Khorchide, Mouhanad / Schmies, Bernd (Hg.): Der Sultan und der Heilige. Islamisch-christliche Perspektiven auf die Begegnung des hl. Franziskus mit Sultan al-Kamil (1219–2019). Aschendorff Verlag, Münster 2021. (X, 736) Geb. Euro 82,00 (D) / Euro 81,30 (A) / CHF 84,84. ISBN 978-3-402-24644-3.

SPIRITUALITÄT

Sohn-Kronthaler, Michaela / Heil, Christoph / Hopfgartner, Willibald (Hg.): Provokation – Inspiration – Irritation. Franz von Assisi in der religiösen Auseinandersetzung heute. Unter Mitarbeit von Moritz Windegger OFM (Theologie im kulturellen Dialog 38). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2021. (216, 15 farb. u. 11 s/w Abb.) Kart. Euro 24,00 (D, A) / CHF 24,83. ISBN 978-3-7022-3899-5.

THEOLOGIE

Langenfeld, Aaron: Frei im Geist. Studien zum Begriff direkter Proportionalität in pneumatologischer Absicht (Innsbrucker Theologische Studien 98). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2021. (388) Kart. Euro 39,00 (D, A) / CHF 40,35. ISBN 978-3-7022-3951-0.

Stinglhammer, Hermann / Kirchgessner, Bernhard (Hg.): Einführung in das Christentum – für heute. Band 2: Der Glaube an Jesus Christus (Passauer Forum Theologie 4). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (157) Kart. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,64. ISBN 978-3-7917-3179-7.

THEOLOGIE INTERKULTURELL

Hackbarth-Johnson, Christian / Winkler, Ulrich (Hg.): Homo interreligiosus. Zur biographischen Verortung interreligiöser Prozesse bei Raimon Panikkar (1918–2010). Beiträge einer internationalen Fachtagung zu seinem 100. Geburtstag (Salzburger Theologische Studien 65). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2021. (172, 3 s/w Abb.) Kart. Euro 20,00 (D, A) / CHF 20,69. ISBN 978-3-7022-3952-7.

Katholische Privat-Universität Linz

Studienjahr 2020/21

Rektorat

Rektor:
Univ.-Prof. Dr. theol. Christoph Niemand
Professor der neutestamentlichen Bibelwissenschaft
Vizerektor für Forschung und Entwicklung:
Univ.-Prof. Dr. phil. Michael Fuchs
Professor für Praktische Philosophie/ Ethik

A. Theologische Fakultät

Dekanin

Univ.-Prof.in Dr.in theol. Susanne Gillmayr-Bucher
Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Studiendekan

Univ.-Prof. Mag. theol. Dr. phil. Michael Hofer
Professor für Theoretische Philosophie

Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2020/21

Angeführt sind die Namen der Absolvent*innen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Lizentiat der Theologie

Rößner Christian Peter: Kant als Mystiker? Carl Arnold Wilmans' Dissertatio philosophica de similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam (Philosophie)

b. Magisterium der Theologie

Deinhammer Elena Maria: Das Marienoffizium. Forschungsstand, Gestalt und Gehalt eines Offiziums am Beispiel des marianischen Propriums im Deutschen Orden (Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie)

Kraml Monika: „'Til Delilah showed me how." Eine Darstellung der Rezeptionsgeschichte von Richter 16,4–22 mit besonderem Blick auf „Delilah" von Florence + the Machine (Altes Testament)

c. Magisterium der Religionspädagogik

Janschek Robert Andreas: „Laien" im pastoralen Dienst. Pastoraltheologische Reflexionen zu den Entwicklungen des Berufsbildes von „Laien" in der Seelsorge (Pastoraltheologie)

B. Fakultät für Philosophie und für Kunstwissenschaft

Dekanin

Univ.-Prof.in Dr.in phil. Anna Minta
Professorin für Geschichte und Theorie der Architektur

Studiendekan

Univ.-Prof. Dr. phil. Stephan Grotz
Professorin für Geschichte der Philosophie

Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2020/21

Angeführt sind die Namen der Absolvent*innen sowie der Titel und die Fach-

zugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Doktorat der Philosophie

Kerschbaummayr Bernadette Maria: „Sammlungsgeschichte(n) zur Grafik". Die Grafiksammlung des Stiftes St. Florian. Eine Stiftssammlung im Spannungsfeld zwischen privatem Interesse und öffentlichem Auftrag (Kunstwissenschaft)

b. Master of Arts

Forster Barbara: Die „Sammlung S" und ihre Aufarbeitung. Ein kunstwissenschaftlicher Vergleich in drei „Akten" (Kunstwissenschaft)

Grabner Hans Peter: Günter Rombold: Der wissenschaftliche Nachlass. Eine kommentierte Bibliografie (Kunstwissenschaft)

Hemetsberger Raphaela: Architektur auf Sommerfrische im Salzkammergut. Die Funktion der Villenarchitektur vom späten 19. bis ins 21. Jahrhundert (Kunstwissenschaft)

Jonas Peter Leopold: Die Sprache der Materie. Das Fotogramm als Medium der Abstraktion in der Klassischen Moderne (Kunstwissenschaft)

Kreft Ute Maria: FORUM METALL 20.20. Gegenwart, Schicksal & (mögliche) Zukunft eines Kunstprojekts (Kunstwissenschaft)

Neubauer Werner Franz Lothar: Architektur der Macht.Aktueller Umgang mit faschistischer Architektur im Städtevergleich Bozen (Südtirol) und Asmara (Eritrea) (Kunstwissenschaft)

c. Bachelor of Arts

Bigus Anna Katharina Meta: Das Parteizentrum der NSDAP am Königsplatz, München. Der erste repräsentative Großauftrag des „Dritten Reiches" (Kunstwissenschaft)

Hörletzeder Jürgen: Das Verhältnis von Macht und Gewalt bei Hannah Arendt. Eine Begriffsanalyse im Kontext der Zeit (Philosophie)

Mayrhofer Johanna: Politische Dimensionen im Theater. Anhand von Elfriede Jelineks „Die Schutzbefohlenen" (Philosophie)

Mieskes Norbert Marian: Kommunitarismus und Migration. Welche Antworten gibt der Kommunitarismus auf Einwanderungsbeschränkung versus offene Grenzen und auf das Integrationsthema von Flüchtlingen? (Philosophie)

Njeri Sophia: Heterotopische Stadträume in Tel Aviv. Das Viertel Neve Sha'anan und die Central Bus Station im Blickwinkel des Films Central Bus Station von Tomáš Elšík (Kunstwissenschaft)

Nussbrücker Malvine Miriam: Special Mirror. Künstlerische Interventionen der 1960er und 1970er Jahre (Kunstwissenschaft)

Romic Ružica: Zur Logik der Willensbestimmung bei Kant (Philosophie)

Schmirl Christa Maria: Menschenrechte. Mehr geht in von Pluralität geprägt gedachten Gesellschaften nicht? (Philosophie)

Süß Elisabeth: Produktives Scheitern oder Irrwege der Ethik? Auf den Spuren des fehlbaren Subjekts in Judith Butlers Kritik der ethischen Gewalt (Philosophie)

C. Veranstaltungen

1. Studienjahreröffnung

Aufgrund der durch die Corona-Pandemie nötigen Einschränkungen bei Veranstaltungen fand die Eröffnung des akademischen Studienjahres 2020/21 in einem besonderen Format statt: Sowohl die Andacht als auch der akademische Festakt, in deren Rahmen die symbolische Übergabe der Rektorenkette von Franz Gruber an den neuen Rektor Christoph Niemand erfolgte, wurden kurzerhand in die Linzer Ursulinenkirche verlegt.

Diözesanbischof und Magnus Cancelarius Bischof Manfred Scheuer machte in

seiner Predigt deutlich, dass es insbesondere in der Theologie und Philosophie um Orientierungswissen gehe – auch und gerade in kritischer Distanz zu ökonomischen Zwängen und vorherrschenden gesellschaftlichen, politischen und ideologischen Paradigmen. In der Verortung und Verwurzelung der Wissenschaft bei den Menschen selbst vermögen Theologie, Philosophie und Kunstwissenschaft an der KU Linz eine, mit Habermas gesprochen, ungemein wichtige Aufgabe zu erfüllen: Bewusstsein dafür zu schaffen, was in unserer Welt fehlt.

Univ.-Prof. Dr. Franz Gruber eröffnete die akademische Feier mit einem Rückblick auf die Höhepunkte und Herausforderungen seines von 2014 bis Juni 2020 dauernden Rektorats. Der neue Rektor, Univ.-Prof. Dr. Christoph Niemand, betonte, dass es jetzt vor allem darum gehe, die Aktivitäten, Forschungen und Leistungen der drei Fachbereiche Theologie, Philosophie und Kunstwissenschaft mit Blick auf gelebte Interdisziplinarität zu bündeln.

Landeshauptmann Thomas Stelzer strich in seinem Grußwort hervor: Wissen zu vermitteln sei das eine, Herz und Charakter zu bilden das andere. Beide Ziele seien gleich wichtig und müssten in einem modernen, leistungsfähigen Bildungssystem auch gleichberechtigt angeboten werden.

2. Dies Academicus

„Chemtrail, Corona und Klimawandel … das kann doch kein Zufall sein!" Muster, Argumentationsfiguren, Erscheinungsbilder und ästhetische Codes von Verschwörungstheorien bildeten den Inhalt des Dies Academicus der Katholischen Privat-Universität Linz am 19. November 2020, der damit ein hochaktuelles Thema aufgriff. Es referierten der Amerikanist Michael Butter von der Universität Tübingen, der Kunstwissenschafter Daniel Hornuff von der Kunsthochschule Kassel, der Berliner Autor und Philosoph Jan Skudlarek und die Wiener Medienkünstlerin Karin Ferrari.

Nicht nur in der Abhaltungsform – der Dies Academicus fand aufgrund des Lockdowns im Online-Modus statt –, auch inhaltlich stand die Veranstaltung ganz im Zeichen der Corona-Pandemie. Bei den im Herbst 2019 beginnenden Vorbereitungen konnte man, so Professor Michael Fuchs, Vizerektor für Forschung und Lehre an der KU Linz, in seiner Begrüßung, noch nicht wissen, dass das Thema Verschwörungstheorien im wahrsten Sinne des Wortes ‚virulent' werden würde.

3. Sommerakademie Kremsmünster

Auch die 22. Ökumenische Sommerakademie widmete sich dem aktuellen Thema: Corona: Lernen aus der Krise. Für die Kirchen stellen sich viele Fragen und Herausforderungen. Papst Franziskus hat dazu im Buch „Wage zu träumen" – beruhend auf einem Gespräch mit Austen Ivereigh – aufgerufen, der Krise mit Zuversicht zu begegnen. COVID 19 machte es unmöglich, die Sommerakademie in gewohnter Weise in gewohntem Ausmaß am gewohnten Ort durchzuführen. An der Veranstaltung am 15. Juli 2021 konnten Interessierte im Online-Modus teilnehmen.

4. Gedenken

Am 18. Juni 2021 ist *Univ.-Prof. DDr. Walter Raberger* im 82. Lebensjahr verstorben. Walter Raberger war von 1984 bis 2004 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an unserem Haus. In den Jahren 1990 bis 1992 war er Rektor und anschließend Prorektor. Seine Theologie war von höchstem intellektuellem Anspruch und hat das inhaltliche Profil und den wissenschaftlichen Stil der KU Linz nachhaltig geprägt. Wir wollen sein Andenken ehrend hochhalten.

KATHOLISCHE
PRIVATUNIVERSITÄT LINZ
Bethlehemstrasse 20, A 4020 Linz

Dies Academicus

Donnerstag, 17. November 2021
14.00–18.30 Uhr

Moralischer Fortschritt?

Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte und die ambivalente Rolle des Christentums

In der Entwicklung und Durchsetzung der Menschen- und Bürgerrechte zeigt sich – wie in vielen anderen Bereichen auch – die Ambiguität der Religion: Religion hat freiheitsstiftendes Potenzial, sie birgt aber auch die Versuchung autoritärer Machtausübung. Religionen lehren Respekt vor der Vielfalt menschlicher Lebensformen, sie können aber auch ausschließend sein und bestimmte Lebensformen missachten. Die Gleichheit der Menschen ist ein zentrales religiöses Motiv, aber auch Diskriminierungen werden religiös begründet. Dementsprechend unterschiedlich wirkten und wirken sich religiöse Motive und Haltungen auf die Genese der modernen Menschen- und Bürgerrechte aus. Sie können religiös begründet werden, es werden aber auch religiöse Motive im Kampf gegen die Menschen- und Bürgerrechte eingesetzt. Auch das Christentum – und nicht zuletzt die katholische Kirche – ist historisch sowohl im Kampf gegen die Menschenrechte als auch entschieden für die Menschenrechte aufgetreten. Der Dies Academicus 2021 setzt sich mit diesen gegenläufigen, gleichwohl jeweils religiös begründeten Tendenzen auseinander und beleuchtet die ambivalente Rolle der Religion im Prozess der Durchsetzung der Menschen- und Bürgerrechte, unter anderem am Beispiel der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung.

Begrüßung und Einführung

14.00–16.00 Uhr – I. Teil: Vorträge

Moralischer Wandel und die Ambiguität der Religionen: Das Christentum zwischen Rassismus und dem Kampf für seine Überwindung

Prof. Dr. Dr. h.c. Hans Joas,
Humboldt-Universität Berlin

Die Idee der Menschenrechte zwischen theologischen Impulsen und kirchlicher Programmatik

Prof.in Dr.in Cornelia Richter, Universität Bonn

16.00 Uhr

Pause

16.30–18.30 Uhr

II. Teil: Diskussion und Kurzstatements

Perspektive katholischer Theologie: Lernprozesse in Katholizismus und kirchlichem Lehramt

Ass.-Prof.in Dr.in Katja Winkler, KU Linz

Perspektive katholischer Theologie: Lernprozesse in Katholizismus und kirchlichem Lehramt

Mag. Markus Pühringer, Volkswirt, Supervisor

Perspektive katholischer Frauenarbeit: Innerkirchliche Ambivalenzen

Mag.a Petra Gstöttner-Hofer,
Frauenbeauftragte Diözese Linz

Bitte beachten Sie, dass eine Teilnahme nur mit Anmeldung möglich ist. Über Änderungen des Veranstaltungsmodus (z. B. Maskenpflicht, begrenzte Teilnehmer*innenzahl oder Online-Vorträge) informieren wir auf unserer Homepage www.ku-linz.at, nach Anmeldung erhalten Sie diese Information auch als E-Mail.

Um Anmeldung bis zum 12. November 2021 wird gebeten:
Tel.: +43 (0)732 / 78 42 93, E-Mail: office@ku-linz.at

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 169. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Zeitstrukturen

Susanne Gillmayr-Bucher: Editorial 2–3
Reinhold Esterbauer: Warum brauchen Menschen strukturierte Zeit? Bemerkungen zu einer leibzeitlichen Anthropologie 4–12
Jürgen P. Rinderspacher: Zeiten fallen nicht vom Himmel: Akteure und Modalitäten moderner Zeitstrukturierung im epochalen Wandel 13–24
Angelika Berlejung: Wie wird Zeit in den Kulturen des Alten Orients strukturiert? 25–36
Esther Jonas-Märtin: Über Paläste in der Zeit – oder wie Zeit heilig wird 37–45
Stephan Wahle: Freiraum Fest. Chancen und Notwendigkeiten der Unterbrechung von Zeit 46–53
Clemens Leonhard: Ostern und Weihnachten: Erzählte Entstehung christlicher Zeitstrukturen 54–61

Kirche plural

Ines Weber: Editorial 113–114
Martin Ebner: Zur Vielfalt neutestamentlicher Gemeindemodelle 115–123
Petrus A. Bayer: Tridentinum und frühneuzeitlicher Katholizismus. Nicht so uniform wie gemeinhin angenommen 124–131
Daniel Minch: Pluralität, Endlichkeit und social imaginaries: Systematisch-theologische Überlegungen zu „Kirche plural“ 132–140
Olaf Müller: Religiöse Pluralität und Kirchlichkeit. Religionssoziologische Ansätze − empirische Befunde 141–151
Georg Plank: „Die Kirche ist doch kein Unternehmen!“ Plädoyer für eine innovative Kultur 152–159

Leben mit der Krise

Christian Spieß: Editorial 225–226
Klaus Kießling: Zwischen rotierenden Teufelskreisen und weltbewegender Solidarität. Die Corona-Pandemie als (pastoral-)psychologische Provokation 227–236
Gerhard Kruip: Die Corona-Krise – Wird die Chance zum Lernen genutzt? 237–245
Steffen Patzold: Bedrohte Ordnung. Ein Essay zur Covid-19-Pandemie aus geschichtswissenschaftlicher Sicht 246–254
János Vik: Eine Analyse auf Existenz hin – gerade auch in der Corona-Krise. Theologische Reflexionen im Kontext der Gedankenwelt von Viktor E. Frankl 255–262
Franz Gruber: Ist die Sars-Covid-19-Pandemie eine religionsrelevante Krise? Eine Analyse aus systematisch-theologischer Perspektive 263–273
Benedikt Kranemann: Die „neue Normalität“ der Liturgie nach der Corona-Pandemie. Versuch einer liturgiewissenschaftlichen Einordnung 274–282
Uta Schmidt: Jesaja 24 und das Ende aller Freude. Ein Beispiel für Krisenerfahrung und -bewältigung im Alten Testament 283–291

Nahe bei den Menschen

Ines Weber: Editorial 337–338
Katja Boehme: Sakramentalität der Laien. Das Beispiel Madeleine Delbrêl 339–348
Stefanie Hinterleitner: #TeamNächstenliebe. Diakonische Jugendarbeit im Lockdown 349–351
Ralph Rebholz: „Mittendrin". Schulpastoral in der Erzdiözese Freiburg 351–356
Gabriela Sonnleitner: *mag*das HOTEL in Wien. Wo Gäste zu Gastgeber*innen werden ... 356–359
Christian Winkler: Solidarität und Nächstenliebe 359–362
Herbert Haslinger: Diakonsich Kirche sein 363–370
Jürgen Werbick: Für eine menschenfreundliche Kirche. Fundamentaltheologische Vorüberlegungen zur ekklesiologischen Option „Nahe bei den Menschen" 371–379
Sabine Demel: „Durch solches Handeln hast du dein Volk gelehrt, dass der Gerechte menschenfreundlich sein muss" (Weish 12,19). Zu einem Kirchenrecht nahe bei den Menschen 380–387
Christian Spieß / Katja Winkler: Die „Nähe zu den Menschen" als theologisch-sozialethische Programmatik bei Papst Franziskus? Spurensuche zwischen Machtkritik und Inklusion 388–397

Abhandlungen:

Kurt Kard. Koch: Wie steht es um die christliche Zukunft Europas? Reflexionen über Europas geistige Identität 62–76
Christian Spieß: Geschwisterlichkeit und Nächstenliebe als Basis für eine neue Weltordnung? Papst Franziskus legt mit „Fratelli tutti" seine zweite Sozialenzyklika vor 77–81
Markus Knapp: „Wir sind unfähig zu erkennen, was Gott ist und ob er ist" (Blaise Pascal) Fundamentaltheologie unter nachmetaphysischen Prämissen 160–169
Bettina Brandstetter: Orte der Kinder als Orte der Theologie. Kindergarten im Kontext kultureller und religiöser Vielfalt 170–177
Isabella Guanzini: Das Künstlerische im Geist. Über ein mögliches Verhältnis von Theologie und Ästhetik 292–301
Thomas Franz: Die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils – oder das unausgeschöpfte Potenzial lehramtlicher Theologie 302–313
Predrag Bukovec: Das Hochgebet für Gehörlose 398–408

Rezensionen:

Bär, Martina: Urbane Logik und Theo-Logik. *(Fabian Brand)* 418
Bauinger, Renate / Habringer-Hagleitner, Silvia / Trenda, Maria (Hg.): Sternstunden Religionsunterricht. Erzählungen aus dem Schulalltag. *(Karin Peter)* 207
Bechmann, Ulrike / Böhm, Manfred (Hg.): Fuchs, du hast die Gans gestohlen, gib sie nie mehr her. *(Hanjo Sauer)* 196
Beck, Wolfgang / Nord, Ilona / Valentin, Joachim (Hg.): Theologie und Digitalität. Ein Kompendium. *(Dag Heinrichowski SJ)* 409
Becka, Michelle / Emunds, Bernhard / Eurich, Johannes / Kubon-Gilke, Gisela / Meireis, Torsten / Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Sozialethik als Kritik. *(Christian Spieß)* 178
Bendel, Rainer (Hg.): Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich – Zwischen Arrangement und Widerstand. *(Helmut Wagner)* 93
Berger, Joel: Gesetz – Ritus – Brauch. Einblicke in jüdische Lebenswelten. *(Franz Hubmann)* 212
Boff, Leonardo / Zoja, Luigi: Die Wahrheit ist größer. *(Hanjo Sauer)* 193
Bork, Uwe: Paradies und Himmel. Eine Reise an die Schwellen des Jenseits. *(Hanjo Sauer)* .. 213

Brandstetter, Bettina: Kulturen, Religionen und Identitäten aushandeln. Elementarpädagogik zwischen Homogenisierung und Pluralisierung. *(Martin Jäggle)* 208
Braulik, Georg: Ins Herz geschaut. Beten mit den Heiligen des Alten Testaments. *(Franz Hubmann)* 215
Breitsameter, Christof / Goertz, Stephan: Vom Vorrang der Liebe. Zeitenwende für die katholische Sexualmoral. *(Stefan Meyer-Ahlen)* 319
Caloun, Elisabeth / Habringer-Hagleitner, Silvia (Hg.): Spiritualitätsbildung in Theorie und Praxis. Ein Handbuch. *(Silvia Arzt)* 105
Crist, Eileen: Schöpfung ohne Krone. Warum wir uns zurückziehen müssen, um die Artenvielfalt zu bewahren. *(Michael Rosenberger)* 193
Dienberg, Thomas / Winter, Stephan (Hg.): Mit Sorge – in Hoffnung. Zu Impulsen aus der Enzyklika Laudato Si'. *(Michael Rosenberger)* 86
Domsel, Maike M.: Leben bis zuletzt. Eine freiheitstheoretische Fundierung christlicher Sterbebegleitung. *(Hanjo Sauer)* 188
Drescher, Frank: Grundmodelle Geistlicher Begleitung. *(Martin Blay)* 428
Dürnberger, Martin: Basics Systematischer Theologie. *(Christoph Amor)* 217
Egger, Moni: Dein Reich komme! Das Gebet Jesu verstehen. *(Werner Urbanz)* 99
Eiesland, Nancy L.: Der behinderte Gott. Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung. *(Renate Trauner)* 108
Erbele-Küster, Dorothea: Verführung zum Guten. Biblisch-theologische Erkundungen zwischen Ethik und Ästhetik. *(Aloisia Moser)* 190
Ernesti, Jörg: Deutsche Spuren in Rom. Spaziergänge durch die Ewige Stadt. *(Hanjo Sauer)* . 320.
Etscheid-Stams, Markus / Szymanowski, Björn / Qualbrink, Andrea / Jürgens, Benedikt (Hg.): Gesucht: Die Pfarrei der Zukunft. *(Sebastian Schneider)* 202
Feldmann, Christian: Menschen gegen den Hass. *(Hanjo Sauer)* 91
Feulner, Hans-Jürgen / Seper, Daniel (Hg.): 50 Jahre Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie an der Universität Wien. *(Florian Wegscheider)* 200
Franz, Ansgar / Kurzke, Hermann / Schäfer, Christiane (Hg.): Die Lieder des Gotteslob. Geschichte – Liturgie – Kultur. *(Hanjo Sauer)* 198
Gärtner, Eva-Maria: Heilig-Land-Pilgerinnen des lateinischen Westens im 4. Jahrhundert. Eine prosopographische Studie. *(Franz Hubmann)* 197
Geiger, Stefan: Der liturgische Vollzug als personal-liturgischer Erfahrungsraum. Liturgietheologische Erkundungen *(Florian Wegscheider)* 95
Gmainer-Pranzl, Franz / Lassak, Sandra / Weiler, Birgit (Hg.): Theologie der Befreiung heute. Herausforderungen – Transformationen – Impulse. *(Hanjo Sauer)* 435
Guardini, Romano: Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser. *(Hanjo Sauer)* 332.
Hauke, Manfred / Hoping, Helmut (Hg.): Der Diakonat. Geschichte und Theologie. *(Albert Biesinger)* 82
Heither, Theresia / Reemts, Christiana: Die Psalmen bei den Kirchenvätern. Psalmen 31–60. *(Franz Hubmann)* 318
Hellinghausen, Georges: Kleine Diözesangeschichte Luxemburgs. *(Norbert M. Borengässer)* . 197
Henrix, Hans Hermann: Israel trägt die Kirche. *(Franz Hubmann)* 206
Hirnsperger, Johann / Wessely, Christian (Hg.): Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Alt-Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (AAGÖ) und Islamische-Schiitische Glaubensgemeinschaft in Österreich (Schia). *(Andreas E. Graßmann)* 96
Homolka, Walter: Der Jude Jesus – Eine Heimholung. *(Franz Hubmann)* 421
Horstmann, Simone / Ruster, Thomas / Taxacher, Gregor: Alles, was atmet. Eine Theologie der Tiere. *(Michael Rosenberger)* 330
Keßler, Tobias: Kann denn aus Nazaret etwas Gutes kommen? Perichoretisch-kenotische Entgrenzung *(Hanjo Sauer)* 427
Kießig, Sebastian / Kühnlein, Marco (Hg.): Anthropologie und Spiritualität für das 21. Jahrhundert. *(Hanjo Sauer)* 422

Kluger, Florian: Liturgische Bildung in der Neuzeit. *(Daniel Seper)* 321
Knapp, Markus / Gruber, Franz (Hg.): Wissen und Glauben *(Stephan Grotz)* 413
Kraml, Martina: Anderes ist möglich. Eine theologiedidaktische Studie *(Oliver Reis)* 325
Kühnlein, Michael / Wils, Jean-Pierre (Hg.): Der Westen und die Menschenrechte. Im interdisziplinären Gespräch mit Hans Joas. *(Michael Fuchs)* 203
Lass, Magdalena: … zum Kampf mit Kraft umgürtet. Untersuchungen zu 2 Sam 22 unter gewalthermeneutischen Perspektiven. *(Gerlinde Baumann)* 89
Lederhilger, Severin J. (Hg.): „Es muss sich etwas ändern". Zeit der Reformen – Anstöße der Reformation. *(Hanjo Sauer)* 86
Lederhilger, Severin J. (Hg.): Die gespaltene Gesellschaft. *(Christian Seitz)* 419
Leimgruber, Stephan: „Atme in uns, Heiliger Geist!" *(Hanjo Sauer)* 215
Liss, Hanna: Tanach. Lehrbuch der jüdischen Bibel. *(Werner Urbanz)* 192
Lohfink, Gerhard: Die vierzig Gleichnisse Jesu. *(Ruben Zimmermann)* 182
Loyer, Emmanuelle: Lévi-Strauss. Eine Biographie. *(Michael von Brück)* 431
Möde, Erwin (Hg.): Spiritualität. Neue Ansätze im Licht der Philosophie und Theologie des Nikolaus von Kues. *(Hanjo Sauer)* 106
Möde, Erwin: Spiritualität und Hermeneutik. *(Hanjo Sauer)* 216
Müller, Hadwig Ana Maria (Hg.): Theologie aus Beziehung. *(Markus Luber SJ)* 423
Mussinghoff, Heinrich: Gott ist der Gott und Vater aller Menschen. *(Erich Garhammer)* 98
Neuner, Peter: Der lange Schatten des I. Vatikanums. *(Marianne Silbergasser)* 94
Panikkar, Raimon / Dürr, Hans-Peter: Liebe – Urquelle des Kosmos. *(Elisabeth Pernkopf)* 327
Reiser, Franz: Menschen mehr gerecht werden. *(Johannes Panhofer)* 210
Reményi, Matthias / Schärtl, Thomas (Hg.): Nicht ausweichen. *(Birgit Almer)* 189
Schipperges, Heinrich: Die Welt des Herzens. *(Hanjo Sauer)* 107
Schmid-Keiser, Stephan: Wenn Gott zur Sprache kommt. Lesejahres B. *(Franz Hubmann)* 423
Schottroff, Luise / Stegemann, Wolfgang: Jesus von Nazaret – Hoffnung der Armen. *(Hanjo Sauer)* 90
Schroeder, Wolfgang: Konfessionelle Wohlfahrtsverbände im Umbruch. *(Axel Bohmeyer)* 104
Schumacher, Ursula (Hg.): Abbrüche – Aufbrüche – Umbrüche. *(Hanjo Sauer)* 326
Sedmak, Clemens: „Die Würde des Menschen ist unantastbar". *(Hanjo Sauer)* 329
Seiler, Jörg (Hg.): Literatur – Gender – Konfession. Katholische Schriftstellerinnen. Band 1: Forschungsperspektiven. *(Hanjo Sauer)* 109
Silber, Stefan: Pluralität, Fragmente, Zeichen der Zeit. *(Hanjo Sauer)* 219
Sparr, Thomas: Todesfuge. Biographie eines Gedichts. *(Hanjo Sauer)* 320
Striet, Magnus: Theologie im Zeichen der Corona-Pandemie. Ein Essay. *(Martin Blay)* 314
Ströbele, Christian / Gharaibeh, Mohammad / Hock, Klaus / Tatari, Muna (Hg.): Säkular und religiös. *(Sarah Pieslinger)* 332
Stubenrauch, Bertram: Pluralismus statt Katholizität? *(Bernard Mallmann)* 220
Stuck, Lukas: Seelsorge für Menschen mit Demenz. *(Hanjo Sauer)* 429
Stürzekarn, Kerstin: Freiheit, die Befreiung braucht. *(Martin Blay)* 436
Sureki, Luiz Carlos: Hoffnung und Verheißung. *(Benedikt Göcke)* 100
Voderholzer, Rudolf: Zur Erneuerung der Kirche. *(Bernard Mallmann)* 87
Wald-Fuhrmann, Melanie / Dannecker, Klaus Peter / Boenneke, Sven (Hg.): Wirkungsästhetik der Liturgie. *(Ewald Volgger OT)* 201
Wetz, Franz Josef: Tot ohne Gott. Eine neue Kultur des Abschieds. *(Andreas Benk)* 101
Winter, Franz (Hg.): Religionen und Gewalt *(Wolfgang Palaver)* 317
Wolbert, Werner: Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit? *(Rudolf Hein OPraem)* 324
Woschitz, Karl Matthäus: Homo transcendentalis. Der Mensch in seiner Symbolfähigkeit zwischen Leiden, Dramatik und Hoffnung. *(Sauer, Hanjo)* 91

Eingesandte Schriften 110, 222, 334, 438

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: ..... Gesundheit

Matthias Beck: ..... Gesundheit und Krankheit – Zur Mehrdimensionalität eines Geschehens
Klara A. Csiszar: ..... Wohlauf. Existenzanalytische Zugänge und ihre Bedeutung für die Kirchenpraxis
Manfred Prisching: ..... Die Inszenierung von Gesundheit
Thomas Staubli: ..... Gesundheit in der Hebräischen Bibel

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 978-3-7917-3233-6

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