

THEOLOGISCH- PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

170. Jahrgang 2022

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

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. Franz Gruber
Professor der Dogmatik und Ökumenischen Theologie

Dr. theol. Franz Hubmann
Emeritierter Professor der alttestamentlichen Bibelwissenschaft

Dr. theol. Christian Spieß
Professor der Christlichen Sozialwissenschaften

Liebe Leserin, lieber Leser!

„Bleiben Sie gesund!“ Diese Formel hat sich in den vergangenen beiden Jahren als Bestandteil der Alltagssprache etabliert. Wir verwenden sie nun häufig als Abschiedsgruß, als Satzsatz von Briefen und Mails oder sogar am Ende der Fernsehnachrichten. Manchmal wird noch ergänzt, Gesundheit sei doch die Hauptsache. Dabei scheinen wir ein gemeinsames Verständnis davon, was Gesundheit ist, vorauszusetzen. Nicht zuletzt in den öffentlichen Diskursen rund um die „Corona-Pandemie“ wurde ein solches geteiltes Verständnis von Gesundheit vorausgesetzt – in diesem Fall gewiss vor allem als Abwesenheit einer schweren Erkrankung. Gesundheit jedoch spielt weit über diese allgegenwärtige aktuelle Herausforderung eine zentrale Rolle für unser Leben und Zusammenleben. Es ist das Anliegen der Redaktion, mit diesem Heft die Vielschichtigkeit von Gesundheit – was wir mit ihr verbinden und wie sie unsere Lebensweisen prägt – genauer zu betrachten. Denn tatsächlich gibt es ganz unterschiedliche Vorstellungen davon, was Gesundheit ist und wie wir unterschiedliche – physische, psychische, gesellschaftliche – Dimensionen der Gesundheit miteinander ins Verhältnis setzen oder voneinander trennen können. Welche weltanschaulichen, religiösen, kulturellen Hintergrundannahmen prägen unsere Rede von Gesundheit? Welche soziologischen, bibel- und systematisch-theologischen, ethischen und philosophischen Perspektiven bedingen und konstruieren letztlich das, was wir als Gesundheit bezeichnen?

Den Auftakt bildet eine Skizze der Mehrdimensionalität des Gesundheitsbegriffs aus theologisch-ethischer Perspektive von *Matthias Beck* (Wien). Grundannah-

me des Autors ist es, dass Gesundheit nicht ohne Krankheit gedacht werden kann, und so beschreibt er Gesundheit und Krankheit gewissermaßen als korrespondierende Phänomene. *Klara-A. Csiszar* (Linz) zeigt existenzanalytische Zugänge zum Phänomen Gesundheit auf und greift dabei unter anderem auf die Arbeiten von Viktor Frankl zurück. Sie verweist auf die dimensionale Ontologie als anthropologische Grundlage der Dritten Wiener Schule der Psychotherapie und geht der Frage nach, welches Potenzial die Auseinandersetzung mit Frankl für eine Weiterentwicklung der kirchlichen Praxis bereithält. Eine umfassende (praktisch-)philosophische Darstellung des Gesundheitsdiskurses entwickelt *Dirk Lanzerath* (Bonn) in seinem Beitrag. Er fasst Gesundheit (wie auch Krankheit) als Phänomen, das sich zunächst auf Individuen bezieht, aber auch gesellschaftliche Bedeutung hat. Es gibt einerseits einen physischen Bezug oder „Naturbezug“, der andererseits im Rahmen einer gesellschaftlichen und kulturellen Konstruktion von Gesundheit und Krankheit interpretiert und erschlossen werden muss. Auf eine dramatische historische Veränderung der Gesundheit in der westlichen Moderne weist *Manfred Prisching* (Graz) hin: Mit den Fortschritten in den Bereichen der Ernährung und der Medizin hat sich die Illusion einer Machbarkeit der Gesundheit etabliert, bis hin zur gesundheitlichen Perfektionierung des Menschen. Die „Corona-Pandemie“ allerdings durchkreuzt sowohl die Machbarkeitsideologie als auch die romantische Naivität einer friedlichen Natur. *Thomas Staubli* (Fribourg) beschließt mit einem Blick auf die Behandlung des Themas Gesundheit in der Hebräischen Bibel den thematischen Teil dieses Heftes. Auch

die Motive einer weit vorindustriellen Kultur zeugen von der anthropologischen Relevanz der Gesundheit und von Ideen einer „gesunden“ Weise des Lebens und Zusammenlebens.

Die Beiträge verorten Gesundheit insgesamt in verschiedenen Spannungsfeldern: Offenbar ist es kaum möglich, einen Begriff der Gesundheit unabhängig von dem ihr in einer Art Komplementarität gegenüberstehenden Begriff der Krankheit zu erörtern. Es scheint in vielen Gesundheitsvorstellungen mehr oder weniger vordergründig um die Abwesenheit von Krankheit zu gehen, auch wenn dies nicht notwendig so sein muss. Ein zweites Spannungsfeld ist jenes zwischen individueller und sozialer Dimension: Wir erleben Gesundheit als je einzelne Menschen an oder in unserer je eigenen Physis und Psyche, aber Gesundheit ist nicht einfach „von Natur aus da“, sondern wir konstruieren sie gesellschaftlich; wir verstehen, interpretieren und bestimmen sie anthropologisch, theologisch, philosophisch, soziologisch, kulturell, künstlerisch etc. Und ein drittes Spannungsfeld ist jenes zwischen Praxis und Theorie, entstanden durch das konkrete Erleben einer krisenhaften Situation für die Gesundheit: Mit der „Corona-Pandemie“ wird auch der Diskurs um Gesundheit „neu aufgemischt“. Die Beiträge zeigen fast durchgängig, wie stark die Praxis des Umgangs mit der Pandemie und ihren Begleiterscheinungen die theoretische Auseinandersetzung mit der Gesundheit prägt.

Über die thematischen Beiträge hinaus finden Sie in diesem Heft einen Aufsatz von *Michael Quisinsky*, der unter dem Titel „Priester in Poitiers“ den Wandel kirchlicher Praxis angesichts gesellschaftlicher

Veränderungen in Frankreich theologisch erörtert. *Katja Winkler* schließlich reflektiert in ihrem Beitrag tiefgreifende Veränderungen im christlich-sozialen Denken seit der Veröffentlichung der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* vor 130 Jahren. Sie wirbt für eine liberale christliche Sozialethik im kritischen Dialog mit der klassischen katholischen Soziallehre.

Liebe Leserinnen, liebe Leser,

die Weltgesundheitsorganisation (WHO) bestimmt Gesundheit in ihrer berühmten und umstrittenen Definition als „Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlergehens und nicht nur das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen“. Für uns alle spielt Gesundheit eine entscheidende Rolle im Leben, wenngleich aus verschiedenen Gründen und in unterschiedlicher Intensität. Wir alle sind herausgefordert, uns eine Haltung zu unserer eigenen Gesundheit anzueignen. Die Redaktion hat bei der Auswahl dieses Themas nicht in erster Linie an die „Corona-Pandemie“ gedacht. Im Zentrum sollte vielmehr ein eigenständiger Zugang zu der Frage stehen, was Gesundheit eigentlich ist. Dass wir bei diesen Überlegungen aber immer wieder auf die unsere Zeit prägende Pandemie stoßen, ist nicht nur eine beiläufige Wahrnehmung, sondern verweist auf die grundlegende Einsicht: Gedanken zu allgemeinen Phänomenen wie Gesundheit können wir immer nur aus unseren konkreten historischen und sozialen Gegebenheiten und Lebensumständen heraus entwickeln.

Ihr
Christian Spieß
(für die Redaktion)

Matthias Beck

Gesundheit und Krankheit

Zur Mehrdimensionalität eines Geschehens

◆ Gesundheit kann nicht ohne Krankheit gedacht und beschrieben werden. Vielmehr stehen beide in einem Wechselverhältnis zueinander. Dieses gilt es immer wieder neu auszutarieren. Die dabei bestimmenden Einflussgrößen sind jedoch vielfältig. Sie reichen von immunologischen, über genetische bis hin zu psychologischen Faktoren. Selbstge beziehen sich ebenfalls aufeinander und bedingen sich wechselseitig. Hochinteressant ist nun, dass diese Dimensionen nicht nur in der Medizin die Grundlage für die Wahrnehmung von Krankheit und somit die Herangehensweise an die Behandlung bestimmen, sondern dass sie sich auch in der Weise spiegeln, wie Krankheit über Jahrtausende hinweg verstanden und interpretiert wurde. Am Ende war man sich immer der Ganzheit und der Ganzheitlichkeit des Menschen und damit der Einheit von Körper, Geist und Seele bewusst. (Redaktion)

1 Hinführung

Der Mensch ist niemals ganz gesund. Insofern ist die Definition der Weltgesundheitsorganisation (WHO) von Gesundheit, die beschrieben wird als „ein Zustand vollständigen körperlichen, seelischen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur das Freisein von Krankheit oder Gebrechen“ (WHO) weit überzogen: Gesundheit ist ein ständig neu zu erstellendes Gleichgewicht (Homöostase) zwischen „Angreifern“, wie z. B. Viren, Bakterien, Pilzen oder auch Krebszellen, die jeder Mensch in sich trägt, und dem Immunsystem, das diese Fremdkörper abwehrt. Was passiert, wenn das Immunsystem diese Angreifer nicht erkennt, haben wir in der Corona-Pandemie gesehen. Das Immunsystem reagiert dann entweder gar nicht oder zu schwach, zu stark oder verkehrt. Daher gibt es die sehr unterschiedlichen Krankheitsverläufe. Deswegen muss das Immunsystem mit

einer Impfung zielgenau trainiert werden. Der Mensch kann nur überleben, wenn das Immunsystem funktioniert. Das Immunsystem ist an nahezu allen Krankheiten beteiligt. Bei Allergien reagiert es zu stark, bei Autoimmunerkrankungen richtet es sich gegen den eigenen Körper und bei Infektionserkrankungen oder auch Krebs ist es zu schwach und kann die Viren, Bakterien, Pilze oder die entstehenden Krebszellen nicht hinreichend bekämpfen. Bei der AIDS Erkrankung ist das Immunsystem selbst durch den HIV-Virus angegriffen.

Ein zweites System, das für die Gesundheit entscheidend ist, ist das der Genetik-Epigenetik-Verschaltung. Gene (beim Menschen etwa 25.000) sind die *Grundlage* für die Information im Körper, aber noch nicht die ganze Information. Gene müssen aktiviert und inaktiviert werden. Diese aktivierenden oder inaktivierenden Faktoren nennt man epigenetische Einflüsse. Wenn zum Beispiel ein Gen geschädigt ist,

entsteht noch keine Krankheit. Diese entsteht erst dann, wenn das beschädigte Gen durch epigenetische Zusatzinformationen aktiviert wird. Für die hier diskutierte Frage von Gesundheit und Krankheit ist dieses Faktum deshalb so bedeutsam, da alle Menschen genetische Veränderungen haben (zum Teil todbringende). Wenn aber diese Gene nicht aktiviert werden, geschieht nichts. Daher sind alle Menschen wohl genetisch krank, aber doch meistens insgesamt gesund. Epigenetische Einflüsse geben oft den Ausschlag, sie können in der Umwelt liegen, in der Ernährung, in dem Maß an täglicher Bewegung, aber auch in den Lebensstilen, in zwischenmenschlichen Beziehungen oder im Inneren des Menschen mit seinem Denken und Fühlen. Im Gehirn wird das Denken und Fühlen repräsentiert, daher ist folgendes Zitat hier angebracht: „Das Gehirn hat [...] direkten Einfluß darauf, welche Gene einer Zelle aktiviert und welche Funktionen von der Zelle infolgedessen ausgeführt werden“¹. Das Gehirn denkt und fühlt zwar nicht (der Mensch denkt und fühlt), aber in ihm werden das Denken und die Emotionalitäten verschaltet und repräsentiert.

Aber nicht nur das Denken und Fühlen haben Einfluss auf die genetisch-epigenetischen Verschaltungen, sondern auch die zwischenmenschlichen Beziehungen und die Lebensstile. So bringt es der Untertitel eines Buches von Joachim Bauer auf den Punkt. Er lautet: „Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern.“² Dort heißt

es unter anderem: „Daß zwischenmenschliche Beziehungen Einfluß auf die Aktivität von Genen und auf biologische Abläufe haben, hat sich auch für das Immunsystem als zutreffend erwiesen. Stress und Depression verändern die Genaktivität nicht nur bei zahlreichen Immunbotenstoffen (Zytokinen), sondern auch in Zellen des Immunsystems (T-Zellen und Natural-Killer Zellen), sodass deren Abwehrkraft gegenüber Erregern und gegenüber Tumorzellen entscheidend vermindert ist.“³ Die Medizin weiß seit langem, dass durch seelische Belastungen, dauerhafte Konflikte oder auch durch Depressionen das Immunsystem unterdrückt werden kann und so Krankheiten leichter entstehen. Heute erkennt man bereits die genetisch-epigenetischen Interaktionen „hinter“ dem Immunsystem. Auch hier vermerkt Joachim Bauer, dass „der seelische Stress der Depression mehrere Gene des Immunsystems ab[stellt], die für die Produktion von Immunbotenstoffen zuständig sind“⁴.

Das Wissenschaftsgebiet der Psychoneuroimmunologie befasst sich mit diesen Zusammenhängen. Dieses Wissenschaftsgebiet ist inzwischen so weit fortgeschritten, dass man nicht nur die Auswirkungen des Innenlebens des Menschen auf das Immunsystem kennt, sondern auch die dahinterliegenden genetisch-epigenetischen Mechanismen. Daher könnte man heute auch von einer Psychoneurogenetik sprechen. Gerade bei Krebserkrankungen, die alle einen genetischen Hintergrund haben, sind

¹ Gerald Huether/Stephan Doering/Ulrich Rüger/Eckart Rüter/Gerhard Schüßler, Psychische Belastungen und neuronale Plastizität. Ein erweitertes Modell des Stressreaktionsprozesses für das Verhältnis zentralnervöser Anpassungsprozesse, in: Ulrich Kropiunigg/Alois Stacher, Ganzheitsmedizin und Psychoneuroimmunologie. Vierter Wiener Dialog, Wien 1997, 126–139, hier 126.

² Joachim Bauer, Das Gedächtnis des Körpers. Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern, Frankfurt a. Main 2002.

³ Ebd., 143 f.

⁴ Ebd., 136.

diese epigenetischen Einflüsse von großer Bedeutung.⁵ Die epigenetischen Einflüsse im Inneren des Menschen betreffen nicht nur die psychologische, sondern auch die existenziell-spirituelle Dimension des Menschen. Wie später zu zeigen ist, hängen Phänomene wie innerer Friede, Freude, Stimmigkeit sowie auf der anderen Seite Unruhe, Zerrissenheit, Unfrieden, Angst auch mit dem Gottesverhältnis des Menschen zusammen. Diese inneren Befindlichkeiten wirken wiederum auf die genetisch-epigenetischen Verschaltungen ein.

Wenn man nicht genau definieren kann, was Gesundheit eigentlich ist, kann man sich dem Phänomen vom Mangel an Gesundheit, von Krankheiten und Krankheitsinterpretationen her nähern.

2 Gesundheit und Krankheitsinterpretationen

Der Versuch einer adäquaten Interpretation von Krankheitsphänomenen ist im Laufe der Geschichte immer wieder vorge-

nommen worden.⁶ Er entspricht dem Bedürfnis des Menschen nach einem tieferen Verständnis von Krankheiten. Geht man in der biblisch-abendländischen Geschichte zurück – nur diese wird hier betrachtet –, dann zeigt sich, dass auf Fragen nach einer adäquaten Interpretation von Krankheiten unterschiedliche Antworten gegeben wurden.⁷

In Frühkulturen (bis hin zum Neuen Testament) war man der Auffassung, dass böse Geister und Dämonen den Menschen überfallen, besetzen und erkranken lassen. Im Alten Testament ging man davon aus, dass Gott die Krankheiten schickt, er sie als Heilender aber auch wieder nehmen kann. Neben einer Schuld-Strafe-Äquivalenz wurde ihr Sinn auch in Erziehungs-, Prüfungs- oder Läuterungsabsichten Gottes gesehen. Krankheiten bekamen ausdrücklich religiöse Bedeutung.⁸

Im Neuen Testament wird Krankheit ebenfalls vor dem Hintergrund der Beziehung des Menschen zu Gott gesehen. Wenn gesagt wird, dass der Engel des Herrn Herodes Agrippa schlägt, der dann, von

⁵ Vgl. dazu *Matthias Beck*, *Krebs. Körper, Geist und Seele einer Krankheit*, Wien–Graz–Klagenfurt 2017, sowie: *ders.*, *Der Krebs und die Seele. Gen – Geist – Gehirn – Gott*, Paderborn u. a. ²2010.

⁶ Das folgende Kapitel wurde schon ähnlich abgedruckt in: *Matthias Beck*, *Seele und Krankheit. Psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie*, Paderborn u. a. ³2003, 13 ff.

⁷ Eine Aufzählung von Krankheitskonzeptionen im Laufe der Geschichte bleibt unvollständig. Es lassen sich diese aber zusammenfassen z. B. in metaphysisch-religiöse, philosophisch-spekulative, naturalistisch-naturwissenschaftliche und letztlich psychosomatisch-soziokulturelle Modellvorstellungen. Vgl. dazu die Aufstellung bei *Karl E. Rothschuh*, *Der Krankheitsbegriff*, in: *ders.* (Hg.), *Was ist Krankheit? Erscheinung, Erklärung, Sinngebung (Wege der Forschung 362)*, Darmstadt 1975, 397–420, bes. 400–408. Zur Frage der Krankheitsinterpretation in anderen Kulturen seien als Beispiel genannt: *Johann Chr. Bürgel*, *Leiblichkeit, Krankheit, Heilung im Islam*, in: *Evangelische Akademie Baden* (Hg.), *Krankheit und Heilung in den Religionen. Islam – Hinduismus – Christentum* (Herrenalber Protokolle 67), Karlsruhe ²1991; *Lawrence E. Sullivan* (Hg.), *Healing and Restoring. Health and Medicine in the World's Religious Traditions*, New York–London 1989; *Beatrix Pfeleiderer / Wolfgang Bichmann*, *Krankheit und Kultur. Eine Einführung in die Ethnomedizin*, Berlin 1985; auch *Heinrich Schipperges / Eduard Seidler / Paul U. Unschuld* (Hg.), *Krankheit, Heilkunst, Heilung*, Freiburg i. Br.–München 1978.

⁸ Vgl. zur Frage der Krankheit im Alten und Neuen Testament u. a.: *Klaus Seybold / Ulrich B. Müller*, *Krankheit und Heilung (Biblische Konfrontationen)*, Stuttgart u. a. 1978, 79. Dort auch

Würmern zerfressen, stirbt (Apg 12,23), dass diejenigen, die den Herrn auf die Probe stellen, durch Schlangenbisse umkommen (1 Kor 10,9), dass Paulus ein Stachel ins Fleisch getrieben wird – ein Bote Satans, der ihn mit Fäusten schlagen soll –, damit er sich nicht überhebt (2 Kor 12,7), dann zielt das Interesse der Darstellungen auf die *existenziellen* Erfahrungen, welche mit Krankheiten verbunden sind. Rein natürliche Krankheitsursachen werden nicht angeführt, es fehlt eine objektivierend-wissenschaftliche Betrachtung. Ferner spielt die Annahme einer Besessenheit durch Dämonen eine bedeutsame Rolle. Umgekehrt wird Heilung auf göttliches Handeln und den Glauben des Menschen zurückgeführt.

Nicht selten wird Krankheit als Folge der Sünde angesehen (Joh 5,14; 1 Kor 11,30 ff.), doch ist es dem Menschen verwehrt, eigenmächtig den Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit herzustellen (Joh 9,1–3). Krankheiten werden damit einer *eindeutigen* menschlichen Interpretation entzogen. Dem Betroffenen soll nicht zusätzlich die Last einer Schuld aufgebürdet werden. Hingegen dürfen sich die Gesunden nicht in der falschen Gewissheit wiegen, der Umkehr nicht zu bedürfen. Der Zusammenhang Sünde – Krank-

heit *kann* gegeben sein, eine eindeutige Aussage darüber ist aber dem Menschen verwehrt. Wichtiger als die Frage nach der Ursache ist die nach der finalen Bedeutung. Diese kann darin bestehen, dass die Herrlichkeit Gottes anhand von Heilungen offenbar wird (Joh 9,3), oder aber sie liegt – wie im Fall des Paulus – im „pädagogischen“ Bereich: Er soll sich wegen der an ihn ergangenen Offenbarungen nicht überheben (vgl. 2 Kor 12,7).

Im außerbiblischen Bereich will Hippokrates eine bestimmte, aus dem Gleichgewicht geratene Säftekongstellatation (Humoralpathologie) für Krankheitsentstehungen verantwortlich machen,⁹ und der griechisch-römische Arzt Galen sucht auf der Basis seiner ersten Entdeckungen zum Blutkreislauf – Grundlage für die wissenschaftliche Medizin der Neuzeit¹⁰ – die Bewegungen des Blutes therapeutisch zu nutzen. Im Mittelalter werden Krankheiten wiederum in religiösem Kontext gesehen und zwar im „Dienst“ am religiösen Heil des Menschen.¹¹ Als Ursachen kommen Besessenheit durch den Teufel oder Hexerei in Betracht und Krankheiten werden als Strafe Gottes angesehen.¹²

Der Mensch wird im Mittelalter – besonders bei Hildegard von Bingen – als

weitere Differenzierungen von Krankheitsauffassungen in den verschiedenen Büchern des AT, des Judentums im Umfeld des NT und der hellenistischen Welt. Vgl. auch *Eberhard Schockenhoff*, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß*, Mainz 1993, 268 ff. Zur Krankheitsauffassung im AT siehe ebenso *Hans Walter Wolff*, *Anthropologie des Alten Testaments*, Gütersloh 1994, 211–220.

⁹ Mit dieser hippokratischen Medizin eng verwandt sind die indische Ayurveda sowie die chinesische und tibetanische Medizin. Auch das indische Ayurveda-System sieht die Harmonie der Körpersäfte als Bedingung der Gesundheit an.

¹⁰ Vgl. *Erwin H. Ackerknecht*, *Geschichte der Medizin*, Stuttgart 1992, 51 ff.

¹¹ „Gesundheit und Krankheit werden im Mittelalter in einem größeren Zusammenhang gesehen. Sie dienen dem Heil des Menschen. Der Mensch kann in einer Schicht seines Wesens durchaus gesund sein und zugleich in einer anderen zu Tode krank darniederliegen“ (*Heinrich Schipperges*, *Die Kranken im Mittelalter*, München 1990, 15). Zur Auffassung von Krankheit in der Antike und im Mittelalter vgl. auch *Heinrich Schipperges* / *Eduard Seidler* / *Paul U. Unschuld* (Hg.), *Krankheit, Heilkunst, Heilung* (s. Anm. 7), 229–269.

¹² Vgl. *Erwin H. Ackerknecht*, *Geschichte der Medizin* (s. Anm. 10), 57.

in Einheit mit dem Kosmos stehend betrachtet. Da Krankheiten im Kontext des menschlichen Gottesverhältnisses gesehen werden, kann sich eine gestörte Harmonie zwischen Mensch und Gott in Krankheiten ausdrücken. Gesundheit ist daher nicht ohne innere Umkehr und Wiederherstellung dieser Harmonie zu erreichen. Die Bewegung von der Gesundheit zur Krankheit und von der Krankheit zur Gesundheit wird als Abbild des menschlichen Weges vom Paradies zum Erdendasein und von diesem zurück in die Ewigkeit gesehen. Christus ist als *Christus medicus* letztlich der Arzt des Menschen.¹³

Mit Beginn der Neuzeit, dem Entstehen eines neuen Weltbildes und dem Aufkommen der experimentellen Naturwissenschaft ändert sich das Bild vom Menschen. Er fällt, religiös gesehen, aus der Einheit mit dem Kosmos heraus. Auf der Basis fortschreitender naturwissenschaftlicher Erkenntnis – vornehmlich als Folge des mechanistischen Weltbildes Isaac Newtons – wird auch in der Medizin das zunächst von René Descartes vorgestellte und von Julien-Offray de Lamettrie weitergeführte *Maschinenmodell* vom Menschen im 18. Jahrhundert zum Paradigma von Krankheit und Gesundheit. Strukturelle Veränderungen im menschlichen Körper, die man an Leichen feststellen konnte, werden rückwirkend auf lebende Menschen extrapoliert und für Krankheitsentstehungen verantwortlich gemacht (Strukturpathologie).¹⁴ Materielle Deformationen gelten als Krankheitsursachen.

Als Gegenbewegung zu dieser statischen Sicht vom Menschen tritt bereits im 17. Jahrhundert eine vitalistische Strömung auf, die dem Menschen ein inneres Lebensprinzip, eine Art „Seele“ zubilligt.¹⁵ Jedoch stehen das 18. und 19. Jahrhundert weiterhin unter dem Eindruck einer mechanistischen Vorstellung vom Menschen. Die Entdeckung von Bakterien und anderen Mikroorganismen ermöglicht neue Interpretationen von Krankheiten.¹⁶ Schließlich werden im 20. Jahrhundert funktionelle Gründe (Funktionspathologie) für die Entstehung von Erkrankungen verantwortlich gemacht. Man geht davon aus, dass die Funktionen von Organen oder von bestimmten Regulationsmechanismen gestört sind und dadurch Krankheiten entstehen. Als Ursache solcher Funktionsstörungen werden unterschiedliche Parameter genannt: virale und bakterielle Infektionen, genetische Dispositionen, Schädigungen durch radioaktive Strahlen und schließlich auch *seelische* Ursachen.

Es war Sigmund Freud, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts derartige seelische Faktoren als Ursache für bestimmte Erkrankungen verantwortlich machte. Innerseelische und zwischenmenschliche Konflikte, die zu Verdrängungen in dem von Freud postulierten Unbewussten führen, drücken sich seiner These nach in Krankheitsphänomenen aus. Mit dieser Annahme wurden – wissenschaftlich gesehen – erstmals seit Beginn der Neuzeit *immaterielle* Gründe für Krankheitsentstehungen angeführt. Während Freud sich vornehm-

¹³ Vgl. Heinrich Schipperges, Die Kranken im Mittelalter (s. Anm. 11), 203 ff.

¹⁴ Vgl. dazu u. a.: Heinrich Schipperges (Hg.), Geschichte der Medizin in Schlaglichtern, Mannheim 1990, bes. 58 ff., 285 ff.; ders., Homo patiens. Zur Geschichte des kranken Menschen, München 1985, bes. 158–179.

¹⁵ Vgl. u. a. Erwin H. Ackerknecht, Geschichte der Medizin (s. Anm. 10), 90.

¹⁶ Zur genaueren Information über die Medizin des 18. Jahrhunderts vgl. ebd., 90 ff. Zur Frage der sich entwickelnden Bakteriologie vgl. ebd., 123 ff.

lich mit neurotischen Erkrankungen befasste, begann sich die aus seinen Erkenntnissen hervorgehende psychosomatische Medizin auch mit organischen Erkrankungen zu beschäftigen. Sie maß den von Freud angesprochenen Konflikten auch Bedeutung für die Entstehung von körperlich-organischen Erkrankungen zu.

Die psychosomatische Medizin, die bis heute über keine einheitlichen Konzepte verfügt, macht seelische Konflikte zusammen mit biologischen und soziologischen Komponenten für Krankheitsentstehungen verantwortlich. Es werden bio-psychosoziale Konzepte favorisiert. Mit dieser Konzeption bemüht sich die psychosomatische Medizin, die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise des „Menschen als Maschine“ zu übersteigen und diesen in seiner leib-seelischen Einheit im Kontext seiner Umgebung ernst zu nehmen. Sie strebt damit nach einer ganzheitlichen Sicht des Menschen. Ob diese Ganzheitlichkeit erreicht wird, ist im Laufe der folgenden Ausführungen zu klären.

3 Zum Begriff der Seele und der leib-seelischen Einheit des Menschen

Der Begriff der Seele hat sich im Laufe der Geschichte sehr gewandelt. Plato ging von einer unsterblichen Seele aus, die bereits vor diesem irdischen Leben existiert, sich in einen Körper inkarniert und diesen im Tod wieder verlässt. Hier bleibt ein Dualismus von Seele und Leib. Aristoteles nahm die Gegenposition ein und vertrat eine innerweltliche Seelenlehre. Die Seele ist inneres Lebens- und Ganzheitsprinzip al-

les Lebendigen. Alles Lebendige ist durchseelt. Insofern ist auch die Pflanze durchseelt, das Tier, der Mensch. Thomas von Aquin, der im Mittelalter die aristotelische Seelenlehre übernimmt, spricht daher von der *anima vegetativa* für die Pflanzenseele (die Medizin kennt noch das Vegetativum im Menschen), von der *anima sensitiva*, der Tierseele, und der *anima intellectiva* als der menschlichen Seele. Alle drei „Seelenebenen“ sind im Menschen vereint und durchseelen den Körper von innen her zum Leib. Der Körper ist das materiell Veränderbare, hier werden dauernd Zellen abgebaut, umgebaut, neu gebaut oder abgestoßen. Der Leib steht für die Identität und Einmaligkeit des Menschen. Daher spricht das Christentum auch von der leiblichen Auferstehung von den Toten und nicht von der körperlichen.

So schafft Thomas eine Synthese aus griechisch-aristotelischer Philosophie und christlichem Denken.¹⁷ Er fasst seine Gedanken zu dem zentralen Satz zusammen: *anima forma corporis*: die Seele formt den Körper (zum Leib). Dies ist ein Denken von innen nach außen. Die moderne Genetik verwendet den Begriff der Information. Hier steckt auch der Begriff *forma* drinnen. Diese Betrachtungsweise schaut von außen, von der messbaren Seite auf die Dinge. Sie bleibt zweidimensional und erfasst den Menschen nicht in seiner Ganzheit. Obwohl schon die Erkenntnis der Psychosomatik, der Psychoneuroimmunologie und jener von Genetik und Epigenetik der Ganzheit des Menschen näherkommt, ist sie längst nicht erreicht. Es braucht den ergänzenden Blick von innen her auf das Leib-Seele-Problem. Einen Schritt weiter geht die Erkenntnis der so-

¹⁷ Vgl. dazu Matthias Beck, Seele und Krankheit (s. Anm. 6), 117–263. Hier wird die Seelenlehre des Thomas von Aquin in moderner Interpretation durch Karl Rahner und Hans Urs von Balthasar dargestellt.

genannten individualisierten oder personalisierten Medizin, die besagt, dass nicht nur jeder Mensch ein einzigartiges Genom hat (Genetik-Epigenetik), das ihn z. B. unterschiedlich auf Medikamente oder Impfstoffe reagieren lässt, sondern dass auch jeder Mensch in einer je unterschiedlichen Umgebung lebt und ein ganz individuelles Innenleben führt, das mit keinem anderen vergleichbar ist. Dies ist ein weiterer Schritt auf den Einzelnen zu und nimmt Bezug auf eine ganz individuelle Erkrankung.

Mit René Descartes zerbricht denkerisch diese Leib-Seele-Einheit und der Seelenbegriff verschwindet nahezu. Descartes spricht nur noch von Geist und Materie. Die innere Einheit des Menschen wird dadurch zerrissen. Aber dieses Denken bringt als Positivum einen zentralen Unterschied auf den Punkt, dass der Geist etwas anderes ist als die Materie. Ein materielles Gehirn hat ein Gewicht und eine Ausdehnung, ein Gedanke nicht. Ein Gehirn kann man nicht durch eine Mauer durchdrücken, ein Gedanke ist in einer Sekunde in Australien und überwindet jede Mauer. Hier könnte man zusammenfassen: Der eine Mensch existiert in der Unterschiedenheit von Materie und Geist, ist Einheit in Verschiedenheit.

Erst Sigmund Freud bringt den Seelenbegriff neu zur Sprache, jetzt aber nicht mehr als ein inneres Lebens- und Ganzheitsprinzip, sondern als das Unbewusste, das Es, das Ich, das Überich, das Bestehen ungelöster Konflikte. Über Carl Gustav Jung und Alfred Adler entwickelt sich die Psychologie hin zur Psychosomatischen Medizin mit den Unterabteilungen Psychoonkologie und Psychoneuroimmunologie. Wie gesagt, bleiben diese Konzepte zweidimensional, sie müssten grundgelegt werden in der *anima forma corporis*-Lehre des Thomas von Aquin mit dem Kon-

zept des menschlichen Geistes als Geistseele (*anima intellectiva*), die auf das Absolute hin ausgerichtet ist und erst von dort her verstanden werden kann.

Erst aus dieser komplexen Sicht des Menschen kann eine ganzheitliche Perspektive von Krankheit und Gesundheit entwickelt werden. Denn rein innerweltlich ist gar nichts ganzheitlich, weil die Welt endlich ist. Eine den Menschen in seiner Ganzheit erfassende Sicht muss die naturwissenschaftlichen Ergebnisse ernst nehmen, kann die möglichen psychischen Hintergründe einer Krankheit im Sinne der Psychologie hinterfragen und sie schließlich in das Gesamtkonzept des Menschen in seiner Geiststruktur integrieren.

4 Zusammenschau von Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie

Was bedeutet das bisher Angedeutete für Fragen nach Gesundheit und für konkrete Krankheitsgeschehnisse? Man kann von hier aus Krankheiten dreidimensional interpretieren. Der erste Zugang ist naturwissenschaftlicher Art. Nehmen wir noch einmal Krebserkrankungen, die alle einen genetischen Hintergrund haben. Nur wenige sind vererbt (z. B. Brustkrebs bei Frauen und bestimmte Formen von Darmkrebs), die anderen im Laufe des Lebens erworben. Diese naturwissenschaftlichen Erkenntnisse sind universalisierbar und gelten weltweit.

Diese verallgemeinerbaren Zugänge können ergänzt werden durch die zweite Ebene der individuellen Komponenten. Wie gesagt, Gene müssen durch epigenetische Einflüsse aktiviert oder inaktiviert werden. Diese Einflüsse können man-

nigfaltig sein: Ernährung, Rauchen, mangelnde Bewegung, aber auch innerer Stress (Disstress), Zerrissenheiten, dauerhafte Konflikte. Hier kommt zunächst die Psychologie ins Spiel. Diese psychologische Ebene ist interindividuell vergleichbar. Wenn z. B. von hundert Frauen achtzig in einer vergleichbar schwierigen Lebenssituation leben, kann man schließen, dass es hier gewisse Korrelationen zwischen der Lebenssituation und dem Ausbruch einer Erkrankung gibt.

Auf der dritten Ebene der Interpretation kommt der/die Einzelne ins Spiel, der mit anderen nicht vergleichbar ist. Dies hat auch die Medizin bereits erkannt. Wie erwähnt spricht man von individueller und personalisierter Medizin. Als individuelle Medizin sollte man jenen naturwissenschaftlichen Zugang bezeichnen, der das je einmalige Genom des Menschen betrachtet. Die personalisierte Medizin betrachtet den/die Einzelne:n in seiner Umgebung, in der Familie, in der Arbeitswelt, aber auch mit seiner/ihrer ganz individuellen Innenwelt. Hier geht es um die psychische Ebene des Menschen, aber auch um seine geistig-spirituelle Dimension.

Bei dieser geistig-spirituellen Dimension geht es aus christlicher Sicht um das Verhältnis zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Geist. Diese verschiedenen „Geister“ kann man unterscheiden lernen. Schon im Neuen Testament, später beim Heiligen Benedikt und besonders bei Ignatius von Loyola wird hier von der Unterscheidung der Geister gesprochen. Dabei geht es um die Analyse dessen, was sich im Menschen ereignet und welche verschiedenen Antriebe, Seelenregungen und Seelenbewegungen im Men-

schen auftauchen. In seinem Buch über die geistlichen Übungen (Exerzitienbuch, EB)¹⁸ heißt es bei Ignatius: „Regeln, um einigermassen die verschiedenen Bewegungen zu erklären und zu erspüren, die in der Seele sich verursachen; die Guten, um sie aufzunehmen, die Schlechten, um sie zu verwerfen“ (EB 21). Bewegen heißt im Lateinischen *movere* und davon sind die Begriffe „Motiv“ und „Emotionalität“ abgeleitet. So kommt man dem etwas fremden Begriff der Unterscheidung der Geister näher, wenn man sagt, dass es verschiedene Motive und Emotionalitäten im Menschen gibt, die man unterscheiden kann. Man kann hier zum Beispiel Gefühle, die sich mehr auf Situationen und Menschen beziehen, vom Gespür unterscheiden, das sich auf das ganze Leben bezieht. Es geht darum, besser zu verstehen, aus welchen Motiven heraus der Mensch handelt und was ihn dabei emotional bewegt. Es geht letztlich darum, im eigenen Inneren Ordnung zu machen, um so gute Voraussetzungen für eine körperliche und leibliche Gesundheit zu ermöglichen.

Der Mensch kann in seinem Innenleben und damit auch leiblich erfahren, in welche Richtung er unterwegs ist. Er wird innerlich bewegt und bewegt sich äußerlich in eine bestimmte Richtung. Im Zentrum christlicher Spiritualität steht der Satz des Vater Unser: „Dein Wille geschehe.“ Das klingt nach Fremdbestimmung. Den Willen eines anderen Menschen zu tun, ist Fremdbestimmung. Bei Gott ist es umgekehrt: Den Willen Gottes zu erfüllen, führt zum innersten Kern des Menschen. Der Mensch, der diesen Willen sucht und erfüllt, kann schrittweise von falschen innerweltlichen Abhängigkeiten frei werden hin

¹⁸ Ignatius von Loyola, Die Exerzitien (übertr. v. H. U. v. Balthasar), Einsiedeln-Freiburg i. Br. 152016.

zum Finden der eigenen Berufung, Identität, inneren Stimmigkeit, Einmaligkeit.

Um diesen Weg in die Freiheit zu finden, hat Ignatius von Loyola in seinen Exerzitien eine besondere Methode entwickelt. In den großen Exerzitien, die auf vier Wochen im Schweigen angelegt sind, geht es in der ersten Woche um die Betrachtung des eigenen Lebens mit seinen Prägungen. Mit allen Sinnen soll der Mensch sich in seine Kindheit und Jugend versetzen und nachspüren, wie die Umgebung auf ihn gewirkt hat und welche Prägungen dadurch entstanden sind. In der zweiten Woche wird – ebenfalls mit allen Sinnen – versucht, das Leben Jesu von innen her zu erfassen. In der dritten Woche geht es um die Betrachtung des Leidens Jesu und in der vierten Woche um die Überwindung des Leidens

hinein in das, was die Tradition Erlösung und Auferstehung nennt.¹⁹

Der Mensch, der in diesem dynamischen Prozess fortschreitet, findet je neu seinen inneren Frieden und tiefe Freude. Ignatius nennt diesen inneren Seelenzustand „Trost“: „Ich rede von Trost, wenn in der Seele eine innere *Bewegung* [Hervorhebung M. B.] sich verursacht, bei welcher die Seele in Liebe zu ihrem Schöpfer und Herrn zu entbrennen beginnt [...] und endlich nenne ich Trost jede Zunahme von Hoffnung, Glaube, Liebe, und jede innere Freude, die ihn zu den himmlischen Dingen ruft und zieht und zum eigenen Heil seiner Seele, indem sie ihn besänftigt und befriedet in seinem Schöpfer und Herrn“ (EB 316). Das Herausfallen aus dieser inneren Einheit nennt er „Trostlosigkeit“: „Ich nenne Trostlosigkeit alles, was zur dritten Regel in Gegensatz steht, als da ist: Verfinsterung der Seele, Verwirrung in ihr, Hinneigung zu den niedrigen und irdischen Dingen, Unruhe verschiedener Getriebenheiten und Anfechtungen, die zum Mangel an Glauben, an Hoffnung, an Liebe bewegen, wobei sich die Seele ganz träg, lau, traurig findet und wie getrennt von ihrem Schöpfer und Herrn“ (EB 317).

Es geht um innere Seelenregungen und verschiedene Antriebe im Menschen: solche, die aus dem Ich des Menschen kommen, solche, die aus dem göttlichen Geist stammen und jene aus dem „unguten“ Geist, die den Menschen vom Weg abbringen wollen. Nach den Worten des Theologen Karl Rahner ist festzuhalten, „daß man daraus, *woher* der Antrieb stammt, allererst erkennt, ob er gut ist“²⁰. Rahner meint, dass die Güte einer Tat erst „aus der Er-

Weiterführende Literatur:

Christian Schubert (Hg.): Psychoneuroimmunologie und Psychotherapie, Stuttgart 2015.

Matthias Beck: Geistig-seelische Prozesse in ihrem Einfluss auf Genetik und Epigenetik – Paradigmenwechsel in der Medizin?, in: Peter Heusser/Johannes Weinzirl (Hg.), Medizin und die Frage nach dem Menschen, Würzburg 2013.

Ders.: Der Krebs und die Seele, Gen – Geist – Gehirn – Gott, Paderborn u. a. 2010.

Giovanni Maio, Mittelpunkt Mensch: Ethik in der Medizin. Ein Lehrbuch, Stuttgart, 2017.

Matthias Beck, Christsein – Was ist das? Glauben auf den Punkt gebracht, Wien–Graz–Klagenfurt 2016.

¹⁹ Vgl. dazu die Aufteilung der Exerzitien in den vier Wochen Rhythmus im Exerzitienbuch (Nr. 24–260).

²⁰ Karl Rahner, Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: ders., Das Dynamische in der Kirche (QD 5), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1958, 103.

kenntnis der Herkunft²¹ des Antriebes – ob göttlicher Antrieb oder nicht – zu erkennen ist und nicht einfach nur durch die Anwendung allgemeiner Normen. Zwar geht es auch darum, bestimmte Normen zu akzeptieren (z. B. 10 Gebote), aber menschliches Handeln weist nach christlicher Auffassung darüber hinaus.

Allerdings wird man für den modernen Menschen zugeben müssen, „daß der Mensch von heute mit seinem spontanen Lebensgefühl nur sehr schwer bereit sein wird, etwas, was er in seinem Bewußtsein entdeckt, als eine höchst persönliche Einwirkung Gottes anzuerkennen, seine Stimmungen, Antriebe, seinen ‚Trost‘ und ‚Mißtrost‘ als eine Wirkung transzendenter Mächte zu begreifen. Er wird eher an Hormone, Wirkungen des Wetters, erbbiologische Charakterbedingtheiten, Echo aus dem Unterbewußtsein, Komplexe und an tausend andere Dinge denken, bevor er auf den Gedanken kommt, daß da Gott, sein Engel oder der Teufel am Werk ist.“²² Der Mensch wird noch zugeben, *dass* die Erfahrungen der seelischen Innenwelt religiös bedeutsam sind und etwas mit Gott zu tun haben. „Aber daß sie unmittelbar von Gott bewirkt sein könnten, wird ihm heute nicht leicht einleuchten.“²³

Nimmt man diese Aussagen von Frieden und innerer Freude auf der einen Seite und von Zerrissenheit, Getriebensein, Unruhe auf der anderen Seite mit den Aussagen der Psychoneuroimmunologie über innere Zerrissenheiten, Konflikte, Disstress zusammen, kann man durchaus schließen, dass auch diese existenziell-spirituelle Dimension des Menschen Auswirkungen auf Genetik, Epigenetik und das Immunsystem haben und somit auf Krank-

heit und Gesundheit. Bei einer solchen Interpretation geht es nicht um Schuld, sondern um Erkenntnis, Reflexion, Bedeutung oder Sinn einer Erkrankung.

Allerdings gibt es hier keine hundertprozentige Relation. Es kann jemand „richtig“ leben und die geschilderten Zusammenhänge erkennen und doch erkranken. Das hängt mit Umwelteinflüssen zusammen oder mit der möglichen Ausgesetztheit einer krankmachenden Umgebung (z. B. schlechte Hygienemaßnahmen in ärmeren Ländern). Es kann auch sein, dass jemand krank bleibt und doch den Sinn einer solchen Erkrankung entdeckt. So ist es Paulus ergangen. Er bittet Gott mehrfach, ihm seine Krankheit zu nehmen (womöglich eine Epilepsie), aber dieser Wunsch wird abgelehnt und stattdessen gesagt: Meine Gnade soll dir genug sein. Und dann erkennt Paulus den Sinn dieser Erkrankung, dass ihm ein Stachel ins Fleisch getrieben ist, damit er sich nicht überhebt.

5 Zusammenfassung

Vielleicht kann man es so zusammenfassen: Gesundheit und Krankheit sind je neu herzustellende Gleichgewichtssysteme. Sie sind einerseits ein naturwissenschaftliches Geschehen und haben zum anderen mit dem Innenleben und Entscheidungen des Menschen zu tun. Im Inneren des Menschen finden Interaktionen zwischen psychischen und existenziell-spirituellen Seelenbewegungen statt. Aus christlich-spirituellem Sicht führt die Kongruenz mit dem göttlichen Willen je neu zu innerer Stimmigkeit, Frieden, Freude. Wie sich auf der

²¹ Ebd.

²² Ebd., 105 f.

²³ Ebd., 106.

naturwissenschaftlichen Ebene immer neu ein Gleichgewicht einstellen muss, kann auch auf der geistigen Ebene durch gute Entscheidungen je neu ein inneres Gleichgewicht hergestellt werden. Die *anima forma corporis*-Lehre des Thomas von Aquin kann zusammengedacht werden mit den Vorstellungen der In-forma-tion des Organismus durch Genetik und Epigenetik. Die Perspektive von innen nach außen kann sich mit jener von außen nach innen komplementär ergänzen. Der alte Satz *mens sana in corpore sano* – ein gesunder Geist in einem gesunden Körper – kann erweitert werden mit: ein gesunder geordneter Geist ist eine gute Voraussetzung (keine Garantie) für einen gesunden Körper und Leib.

Der Autor: Prof. Dr. med. Dr. theol. Mag. pharm. Matthias Beck, abgeschlossene Stu-

dien in Pharmazie, Medizin, Philosophie und Theologie; Promotion in Medizin und Theologie, Habilitation in Moraltheologie an der Universität Wien; Professur für Moraltheologie (theologische Ethik) mit Schwerpunkt Medizinethik; Mitglied der Bioethikkommission beim Bundeskanzleramt in Wien, der Europäischen Bischofskonferenzen in Brüssel (COMECE), der päpstlichen Akademie für das Leben im Vatikan; Autor zahlreicher Bücher im Grenzgebiet zwischen Naturwissenschaften/Theologie, Medizin und Spiritualität; wichtigste Publikationen: *Seele und Krankheit. Psychosomatische Medizin und theologische Anthropologie*, Paderborn u. a. ³2003; *Leben – wie geht das? Wege zur Lebensentfaltung*, Wien–Graz–Klagenfurt 2018; *Gott finden. Wie geht das?*, Wien–Graz–Klagenfurt 2020; GND 124934242.

Klara-Antonia Csiszar

Wohlauf

Existenzanalytische Zugänge und ihre Bedeutung für die Kirchenpraxis

♦ Die Logotherapie und Existenzanalyse nach Viktor E. Frankl gilt als die dritte Wiener Schule der Psychotherapie. Anthropologische Grundlage hierfür ist die Dimensionalontologie, auf der er seine Theorie und Therapiepraxis aufbaut. Unterschiedlichste Bereiche des modernen Lebens (Unternehmensberatung, Pädagogik, Seelsorge etc.) entdecken ihn und sein Menschenbild neu. Der Beitrag lädt dazu ein, die Logotherapie und Existenzanalyse als sinnzentrierte Therapie wie auch das Menschenbild und die Motivationstheorie nach Frankl kennenzulernen, um zu eruieren, welche Möglichkeiten sie für die Optimierung der kirchlichen Praxis zum Wohl des Menschen böten. (Redaktion)

Der Gegensatz von gesund ist krank und von Heil Unheil. Wenn wir hingegen den Ausdruck „wohlauf“ benutzen, meinen wir damit nicht nur eine körperlich, sondern auch eine seelisch gute Verfassung, eine Art ganzheitliches Heil. Aus Erfahrung wissen wir, dass Leib und Seele über eine Eigendynamik verfügen. Körperliche oder leibliche Gesundheit ist stets gefährdet, Krankheiten können sich trotz oder gerade auch im gesunden Leben einstellen, ihre Ursachen bleiben oft ungeklärt. Ärztliche, physiologische oder pharmakologische Behandlungen können uns beim Prozess der Genesung helfen. Ähnliche Erfahrungen machen wir bei seelischen Erkrankungen. In diesen Fällen haben wir aber oft mit innerpsychischen Interaktionen zu tun, und die therapeutischen Eingriffsmöglichkeiten stehen uns nur begrenzt zur Verfügung. Es ist klar, sowohl Seele als auch Körper können krank werden und der Weg der Heilwerdung ist oft

lang und ein sehr unangenehmer Prozess der Re-Stabilisierung physischer oder psychischer Vorgänge.

Gibt es denn nichts Intaktes in unserem menschlichen Wesen, das nicht krank werden kann? Warum glauben manche Menschen kaum an Heilung und andere wiederum tun alles nur Mögliche, auch in den aussichtslosesten Situationen, um wieder gesund zu werden – das womöglich mit einer Lebenseinstellung, die Bewunderung hervorruft? Viktor E. Frankl behauptet, dass der Mensch nicht nur über eine seelische und körperliche Dimension seines Mensch-Seins verfügt, sondern auch über eine geistige Dimension, die eben nicht erkrankt, jedoch durch psychische und physische Krankheiten eingeschränkt werden kann: „[...] in Wirklichkeit ist der Mensch zwar eine leiblich-seelische Einheit, aber diese Einheit macht noch nicht den Menschen, macht nicht dessen Ganzheit aus, sondern zu ihr, zur wahren Ganzheit, ge-

hört eben das Geistige wesentlich mit dazu.“¹ Die geistige Dimension des Menschen macht es möglich, dass er, anders als Tiere, Triebe nicht abreagiert, auf Reize nicht nur reagiert, sondern in die Welt auch hineinagiert. Die geistige (noetische) Dimension des Menschen ist ein spezifisch menschliches Phänomen; sie zeigt sich in der Sinnstrebigkeit und in seiner Verantwortlichkeit sowie in seiner Fähigkeit, zu den Gegebenheiten Stellung zu nehmen. Aus dieser Überzeugung heraus gründete Frankl die erste sogenannte sinnorientierte Psychotherapie, die Logotherapie und Existenzanalyse als ihre philosophische und anthropologische Fundierung. In seinem sinnorientierten Konzept hat der Sinn im Leben des Menschen Heilungskraft und trägt dazu bei, dass auch der leidende Mensch ein qualitativ gutes Leben führen kann, trotz widrigster Umstände. Dieser Beitrag lädt in einem ersten Schritt dazu ein, die Logotherapie und die Existenzanalyse als sinnzentrierte Therapie kennenzulernen und dabei die Heilkraft des Sinnes zu entdecken. In einem zweiten Schritt werden mit fünf Thesen zur Person nach Frankl einige Anhaltspunkte für die kirchliche Praxis aufgegriffen und damit Anwendungsmöglichkeiten für dieselbe zum Wohl des Menschen vorgeschlagen.

1 Logotherapie und Existenzanalyse – eine kurze systematische Darstellung

Logotherapie und Existenzanalyse ist eine international anerkannte sinnzentrierte Psychotherapie, benannt auch als die Drit-

te Wiener Richtung der Psychotherapie. Nach der Psychoanalyse von Sigmund Freud und nach der Individualpsychologie nach Alfred Adler entwickelte der Wiener Arzt und Philosoph Viktor E. Frankl (1905–1997) die Logotherapie und Existenzanalyse.

1.1 Die Anfänge

Als der junge Arzt Viktor E. Frankl von 1933 bis 1937 im psychiatrischen Krankenhaus Steinhof in Wien den „Selbstmörderinnenpavillon“ leitete, wo er bis zu 3000 selbstmordgefährdete Frauen zu betreuen hatte, drehte er die damals selbstverständliche Gretchenfrage der Psychiatrie, *warum denn diese Menschen krank würden*, um, und fragte danach, *was denn Menschen gesund hielte?* Weshalb würden nicht alle Traumatisierten krank? In einer Studie mit 1000 gesunden Probanden befragte Frankl Frauen nach ihrem Grund, warum sie trotz miserabler Situationen nicht Suizid begangen hätten? Die Ergebnisse bestätigten, dass eine vom Menschen selbst erkannte Sinnperspektive ihn gesund hielte und vor psychischen Krankheiten schützte.²

1.2 Biographische Verifizierung der Logotherapie

Während des II. Weltkrieges erlebte Frankl in vier Konzentrationslagern hautnah die inhumansten Bedingungen mit und machte die Erfahrung, wie das Wissen um einen Sinn im Leben Kraft zum Überleben gibt:

„Und dann sprach ich schließlich noch von der Vielfalt der Möglichkeiten, das Le-

¹ Franz Kreuzer / Viktor Frankl, Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Ein Gespräch, München 1986, 31.

² Johanna Schechner / Heidemarie Zürner, Krisen bewältigen. Viktor E. Frankls 10 Thesen in der Praxis, Wien 2018, 22.

ben mit Sinn zu erfüllen. Ich erzählte meinen Kameraden [...] davon, dass menschliches Leben immer und unter allen Umständen Sinn habe, und dass dieser unendliche Sinn des Daseins auch noch Leid und Sterben, Not und Tod in sich mit einbegriffe. Und ich bat diese armen Teufel, die mir hier in der stockfinsternen Baracke aufmerksam zuhörten, den Dingen und dem Ernst unserer Lage ins Gesicht zu sehen und trotzdem nicht zu verzagen, sondern im Bewusstsein, dass auch die Aussichtslosigkeit unseres Kampfes seinem Sinn und seiner Würde nichts anhaben könne, den Mut zu bewahren. Auf jeden von uns, sagte ich ihnen, sehe in diesen schweren Stunden und erst recht in der für viele von uns nahenden letzten Stunde irgend jemand mit forderndem Blick herab, ein Freund oder eine Frau, ein Lebender oder ein Toter – oder ein Gott. Und er erwarte von uns, dass wir ihn nicht enttäuschen und dass wir nicht armselig, sondern stolz zu leiden und zu sterben verstehen!“³

Frankl bestätigte inmitten tragischster Zustände die Thesen der Logotherapie und Existenzanalyse, die er noch vor seiner Deportation aufstellte, und entwickelte seine Theorie bis zum Tod des Menschen weiter.

1.3 Motivationstheorie der Logotherapie

Die Unterschiede der drei Wiener Richtungen der Psychotherapie liegen nach Viktor Frankl primär in ihrer Motivations-

theorie sowie in ihrem Menschenbild. Was die Motivationstheorie anbelangt, definiert Sigmund Freud die Grundmotivation des Menschen als Wille zur Lust und Viktor Adler als Wille zur Macht. Nach Viktor Frankl ist jedoch der Wille zum Sinn die Urmotivation des Menschen.⁴ Freud sieht im Menschen ein sich abreagierendes Wesen, das sich der Wirklichkeit anpassen muss, um gesund zu bleiben. Adler definiert den Menschen als ein reagierendes oder kompensierendes Wesen, das sich gestalten will, um sich zu behaupten. Bei Frankl ist der Mensch ein agierendes Wesen, das in der Wirklichkeit Wertmöglichkeiten erkennt und erfüllt, um Sinn zu finden. Er definiert den *locus of power* des Menschen in seiner Sinnorientierung: „Es wird nicht einfach eine Figur wahrgenommen, die uns vor einem Hintergrund in die Augen springt, sondern bei der Sinnwahrnehmung handelt es sich um die Entdeckung einer Möglichkeit vor dem Hintergrund der Wirklichkeit. Und diese Möglichkeit ist jeweils einmalig. Sie ist vergänglich. Aber auch nur sie ist vergänglich. Ist eine Sinnmöglichkeit einmal verwirklicht, ist der Sinn einmal erfüllt, so ist er es nämlich ein für allemal.“⁵

1.4 Das Menschenbild der Logotherapie

Die Logotherapie und Existenzanalyse arbeitet aufgrund eines dreidimensionalen Menschenbildes, das im Konzept der Dimensionalontologie vorgelegt wird. Neben

³ Viktor Frankl, *Trotzdem ja zum Leben sagen*. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 112009, 125.

⁴ Vgl. Viktor Frankl, *Die Psychotherapie in der Praxis*. Eine kasuistische Einführung für Ärzte, in: Alexander Batthyany / Karlheinz Biller / Eugenio Fizzotti (Hg.), Viktor E. Frankl. Gesammelte Werke. Band 3: *Die Psychotherapie in der Praxis und ausgewählte Texte über angewandte Psychotherapie*, Wien–Köln–Weimar 2008, 334.

⁵ Viktor Frankl, *Das Leiden am sinnlosen Leben*. Psychotherapie für heute, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1997, 28.

eine somatische und psychische Dimension tritt hier die Dimension des Geistigen im Menschen, die das eigentlich Menschliche ausmacht.⁶ Menschliche Existenz bedeutet daher auch immer, aus sich selbst heraus- und sich selbst gegenüberzutreten zu können, „wobei der Mensch aus der Ebene des Leiblich-Seelischen heraustritt und durch den Raum des Geistigen hindurch zu sich selbst kommt“⁷. Frankl sieht den Schlüssel der Bewahrung und der Rettung der anthropologischen Einheit und Ganzheit des Menschen in der Dimensionalontologie. Darin löst sich nämlich der Widerspruch dieser verschiedenen und doch einheitlichen Wirklichkeiten der menschlichen Existenz auf.⁸ Bei dieser anthropologischen Einheit handelt es sich um eine ontologische Differenz, wobei die Person, die „eine Macht, eine Wirkkraft, ein Vermögen in sich trägt, wodurch sie ein immerfort Handelndes ist“, und die „nicht der Kausaldetermination untersteht“, die Erscheinungsform des Geistigen ausmacht.⁹ In der existenziellen Dynamik der geistigen Person kann von einem qualita-

tiven oder gesunden Sein gesprochen werden, da das menschliche Sein sich in dieser Dynamik nicht als ein faktisches, sondern als ein fakultatives Sein manifestiert, und zwar nicht als ein Nun-einmal-so-und-nicht-anders-sein-Müssen, als welches der neurotische Mensch sein eigenes So-sein missversteht, sondern als ein Immer-auch-anders-werden-Können.¹⁰ Obwohl das Geistige den Menschen in Einheit mit seinem Leib und seiner Seele ausmacht, hat es das letzte Wort, „indem es seine Zustimmung erteilt oder vorenthält bei allem und jedem, wozu Leib und Seele gebraucht oder missbraucht werden“¹¹. Die geistige oder noetische Dimension im Menschen macht ihn fähig, zu körperlichen und psychischen Gegebenheiten Stellung zu nehmen, und dadurch für die gesunde Lebenseinstellung trotz ungünstiger Lebensumstände zu optieren.¹²

1.5 Die Fähigkeiten des Menschen

Geprägt ist diese menschliche Existenz von der Fähigkeit der Selbsttranszendenz.

⁶ Vgl. Viktor Frankl, *Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten*, Berlin 1994, 64. Frankl betont, dass diese Einheit von Leib, Seele und Geist notwendig ist, um reduktionistische bzw. deduktionistische Tendenzen zu vermeiden, die eine einzige Dimension im Menschen bevorzugen und dadurch einen menschenwürdigen Anthropologie-Diskurs gefährden.

⁷ Ebd., 61.

⁸ Vgl. Viktor Frankl, *Die Psychotherapie in der Praxis* (s. Anm. 4), 87. Nikolai Hartmanns Ontologie bereitet den Weg für Frankls Dimensionalontologie vor. Hartmann und Max Scheler entwickelten die „Neue Wege der Ontologie“ bzw. „Neue Lehre der Ethik“ und wandten sich von einer reinen Sollensethik ab, die eine Entfaltung des Menschenlebens im Spannungsfeld eines reinen Objektivismus und eines extremen Subjektivismus der Werte hindert. Ausgehend von der Ontologie eines personalen Seins und dessen Wertewelt plädieren sie (aufgrund einer materialen Wertethik) für eine Wertsensibilität, die sich in Offenheit für Sinn und Werte zeigt und das Leben in Erfüllung bringt. Zum Thema mehr vgl. Ioan Vik, *Gottes Heil im Glück des Menschen. Die Vermittelbarkeit immanenter und transzendenter Vollendungsvorstellungen unter Berücksichtigung der menschlichen Sinnorientierung in der Logotherapie Viktor E. Frankls* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie, 12), Neuried 2008, 247.

⁹ Vgl. Ottó Zsók, *Der Arztphilosoph Viktor E. Frankl*, St. Ottilien, 2005, 61.

¹⁰ Viktor Frankl, *Logotherapie und Existenzanalyse* (s. Anm. 6), 77.

¹¹ Elisabeth Lukas, *Sehnsucht nach Sinn. Logotherapeutische Antworten auf existentielle Fragen*, München-Wien 2003.

¹² Johanna Schechner / Heidemarie Zürner, *Krisen bewältigen* (s. Anm. 2), 17.

Für Frankl bedeutet sie eine Transzendenz auf die menschliche Existenz hin, also die Fähigkeit des Geistes, aus sich heraustreten zu können, und zwar im Sinne einer Selbstdistanzierung. Um die Bedeutung dieses zentralen Begriffs in der Logotherapie zu erläutern, soll hier Frankl selbst zu Wort kommen: „Menschlichem Dasein geht es um viel mehr als um irgendwelche inneren Zustände; denn Menschsein weist allemal über sich selbst hinaus, auf etwas, dass nicht wieder es selbst ist, besser gesagt auf etwas oder auf jemanden, nämlich auf einen Sinn, dessen Erfüllung sich einem Menschen anbietet, oder auf einen anderen Menschen, den er liebt. In diesem Sinne lässt sich füglich sagen: ganz Mensch ist der Mensch nur im Dienst an einer Sache oder in der Liebe zu einer Person, und sich selbst verwirklicht er erst dann, wenn er sich selbst transzendiert. [...] Fassen wir zusammen: Menschsein ist nicht zuständlich, sondern gegenständlich orientiert; es ist nicht an den inneren Zuständen interessiert, sondern an Gegenständen draußen in der Welt.“¹³

Das sinnzentrierte Menschenbild erkennt in jeder Situation eine Aufforderung an jede Person, in Freiheit und Verantwortlichkeit das Leben unter allen (auch widrigsten) Umständen zu gestalten. Gestalter kann der Mensch kraft seiner geistigen Dimension werden. Frankl bezeichnet diesen Prozess der Gestaltung als die kopernikanische Wende. Diese wandelt den frustrierten Menschen zu einem kreativen Jongleur, der seinen Blick auf die Wertmöglichkeiten richtet, die jeder Situation innewohnen und darauf warten, erfüllt zu werden.¹⁴

1.6 Die drei Säulen der Logotherapie

Logotherapie und Existenzanalyse werden von drei Säulen getragen, die Frankl folgendermaßen benennt:

(1) Die Freiheit des Willens: Als geistige Person ist der Mensch in erster Linie nicht nur ein reagierendes, sondern ein agierendes Wesen. Trotz seiner Bedingtheit ist er dazu fähig, Entscheidungen zu treffen, eigenverantwortlich zu handeln und dadurch seinen eigenen Lebensraum zu gestalten. Die Logotherapie hilft dem Menschen dabei, Freiräume im/in konkreten Leben(-ssituation) aufzuschließen, zwischen Symptom und Person zu differenzieren, und dadurch die Selbstbestimmungsfähigkeit im Menschen wieder zu finden.

(2) Der Wille zum Sinn ist ein Grundaxiom der Motivationstheorie der Logotherapie. Frankl meint, dass der Mensch nicht nur frei, sondern immer auf etwas hin frei ist. Ihn bewegt die Grundmotivation, sich in der Welt auszudrücken. Den Menschen bewegt die Suche nach einem Sinn im Leben. Kann der Wille zum Sinn – aus welchem Grund auch immer – nicht zur Geltung kommen, so muss sich der Mensch dem Gefühl der Sinn- oder Wertlosigkeit stellen. Die Andauer dieses Gefühls bedeutet dann existenzielle Frustration und kann zu diversen psychosomatischen oder neurologischen Störungen führen. Durch die Logotherapie wird der Mensch für die Wahrnehmung von Sinnmöglichkeiten sensibilisiert. Sie bietet dem konkreten Menschen nicht den Sinn an, sondern mit Hilfe der Logotherapie wird er dazu gebracht, Sinnmöglichkeiten in seinem Leben selbst zu entdecken.

¹³ Viktor Frankl, *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*. Mit einem Vorwort von Franz Kreuzer, München 1997, 170 f.

¹⁴ Johanna Schechner / Heidemarie Zürner, *Krisen bewältigen* (s. Anm. 2), 19.

(3) Sinn des Lebens: Im Sinne der Logotherapie bedeutet dies, dass das Leben nicht nur einen Sinn, sondern einen bedingungslosen Sinn hat. Dieser Sinn ist potenziell da, muss aber gesucht werden. Der Mensch ist dazu fähig, den Sinn in allen Lebenssituationen zu erkennen und zu verwirklichen. Und die Sinnmöglichkeit zeigt sich von Person zu Person unterschiedlich, aber auch im Falle derselben Person ist sie immer auch situationsbedingt. Daher arbeitet die Logotherapie nicht mit einem allgemeinen Lebenssinn, sondern sie hilft dem Menschen, seine Offenheit und Flexibilität für eine sinnvolle Gestaltung des Alltags zu bewahren und die Sinnmöglichkeiten ad situationem und ad personam immer wieder zu finden.¹⁵

1.7 Das psychiatrische Credo Frankls

An diese dargestellten konstitutiven Elemente des menschlichen Daseins – im Sinne der Logotherapie und Existenzanalyse – schließt sich das sogenannte psychiatrische Credo von Viktor E. Frankl an. Darin behauptet er, dass das Geistige im Menschen nicht erkranken kann, auch wenn es an schwersten leibseelischen Krankheiten leidet. Es kann gestört oder unsichtbar, aber niemals zerstört werden: „Die geistige Person ist störfähig, aber nicht zerstörfähig – durch eine psychophysische Erkrankung. Was eine Krankheit zerstören, was sie zerrütten kann, ist der psychophysische Organismus allein, das Endogene. Die Zerrüttung des Organismus bedeutet dem-

nach nicht weniger, aber auch nicht mehr als eine Verschüttung des Zugangs zur Person – nicht mehr. Und das möge unser psychiatrisches Credo sein: dieser unbedingte Glaube an den personalen Geist – dieser ‚blinde‘ Glaube an die ‚unsichtbare‘, aber unzerstörbare geistige Person.“¹⁶ Allein diese geistige Person kann unter allen Umständen immer wieder „ein trotzdem Ja zum Leben sagen“¹⁷, denn sie ist von innen her motiviert, den Sinn des Lebens zu suchen, und ebenso ist sie dazu fähig, der Trostmacht des Geistes auch in hoffnungslosen Situationen eine Chance zu geben, Sinnmöglichkeiten in der konkreten Lebenspraxis zu finden und sie zu erfüllen.

1.8 Franklsche Wertekategorien und die Sinnverwirklichung

Viktor E. Frankl nennt drei Wertekategorien, die es dem Menschen ermöglichen, Sinn zu verwirklichen. Diese sind: 1. Schöpferische Werte; 2. Erlebniswerte; 3. Einstellungswerte.

Sowohl das menschliche Schaffen als auch das Erleben verwirklichen sich – wie bereits darauf hingewiesen wurde –, indem der Mensch sich von sich selbst distanziiert und sich einer Sache (beim Schaffen) oder einer Person (beim Lieben) hingibt. Die Entdeckung eines Sinns im Leiden setzt ebenfalls die Selbsttranszendenz des Menschen voraus und wird von Frankl als eine geistige Leistung des Menschen verstanden. Das Leiden an sich hat

¹⁵ Vgl. Viktor Frankl, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse und Vorarbeiten zu einer sinnorientierten Psychotherapie*, in: Alexander Batthyany / Karlheinz Biller / Eugenio Fizzotti (Hg.), Viktor E. Frankl. Gesammelte Werke. Band 4, Wien-Köln-Weimar 2011, ohne Seitenzahl.

¹⁶ Viktor Frankl, *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, München 1990, 173.

¹⁷ Ebd., 79; ders., ... trotzdem Ja zum Leben sagen, München ²³2003.

keinen Sinn, erst dann, wenn es im „Erleiden“ die Einstellungswerte im Menschen mobilisiert. Erst dort, wo unabänderliches Leiden, also „etwas Schicksalhaftes, als solches hingenommen werden muss. In der Weise, wie einer diese Dinge auf sich nimmt, ergibt sich eine unabsehbare Fülle von Wertmöglichkeiten“¹⁸. Frankl lehrt daher, dass das menschliche Leben sich nicht nur im Schaffen oder im Freuen, sondern auch noch im Leiden erfüllen kann. Ihm geht es „nicht um eine Art Glorifizierung des Leidens. Er hebt vielmehr nur darauf ab, dass jeder Mensch den Sinn seines Lebens in jeder Situation – die leidvollen Situationen inbegriffen – als konkret einmalig und einzigartig entdecken und erfüllen muss, wenn er seelisch gesund bleiben will, oder wenn er die seelische Heilung wieder finden will.“¹⁹

1.9 Seelenheil vs. Heilung der Seele bei Frankl

Ziel der Logotherapie als angewandte Psychotherapie ist die seelische Heilung. Diesbezüglich klärt Frankl den Unterschied zur Religion: Deren Ziel ist das Seelenheil. Allerdings schließt er nicht aus, dass bei einer religiös seelsorglichen Begleitung per effectum eine seelische Heilung erreicht werden kann. In diesem Sinne kann es umgekehrt auch durchaus möglich sein, dass eine logotherapeutische „Behandlung“ des Menschen per effectum zu seinem Seelenheil beitragen kann. Offenkundig ist, dass Frankl die Religiosität des Menschen nicht

missachtet, aber auch nicht als eine notwendige Voraussetzung für die Sinnsuche betrachtet.²⁰ So bedeutet der religiöse Glaube für die Logotherapie und Existenzanalyse „ein Glauben an den Übersinn – ein Vertrauen auf den Übersinn“²¹, mit dem – wenn vorhanden – therapeutisch gut gearbeitet werden kann. Glauben ist damit für Frankl eine existenzielle Entscheidung und kann als Ausdruck der allermenschlichsten Phänomene verstanden werden, der sich in der Sinnmotivation des Menschen Ausdruck verschaffen kann. Darin eingeschlossen ist „das Erleben der eigenen Fragmentarität und der eigenen Relativität auf einem absoluten Hintergrund“²².

Der Mensch als geistige Person steht also im Mittelpunkt der Logotherapie und Existenzanalyse nach Viktor E. Frankl. Er, der Mensch ist es, dem das Leben Fragen stellt, die er nicht zu beantworten, sondern zu verantworten hat. Gesund zu sein, wohlauf zu sein, heißt damit, die Sinnmöglichkeiten im Leben, das Gesollte immer wieder zu erkennen und dementsprechend das Leben zu gestalten. Hilfe bei der Sinnsuche erfährt der Mensch von seinem Gewissen als „Sinnorgan“²³. Abweichend allerdings vom herkömmlichen psychoanalytischen Verständnis von Gewissen meint Frankl, dass es den Zugang zum Werthorizont der geistigen Person eröffnet und dessen Sinnmöglichkeiten erschließt. Es nimmt somit nicht einen subjektiven Sinn wahr (im Dienst einer Bedürfnisbefriedigung), sondern arbeitet transsubjektiv, das

¹⁸ Ders., *Ärztliche Seelsorge* (s. Anm. 15), 427.

¹⁹ Ioan Vik, *Gottes Heil im Glück des Menschen* (s. Anm. 8), 302.

²⁰ Vgl. Viktor Frankl, *Ärztliche Seelsorge* (s. Anm. 15), 527.

²¹ Ebd.

²² Viktor Frankl, *Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Mit einem Beitrag von Elisabeth S. Lukas*, München ²1994, 73.

²³ Viktor Frankl, *Der unbewusste Gott*, München ⁷1992, 71.

heißt, es peilt „Werte in der Welt, ihre Erhaltung und Vermehrung“ an.²⁴

2 Fünf Thesen zur Person und ihre Relevanz für die kirchliche Praxis²⁵

Der Weg der Kirche ist der Mensch (RH 1). Damit bestimmte Papst Johannes Paul II. den neuen (konziliaren) Weg von Kirche-Sein. Nicht selten begegnet man dem Wunsch, in den Ortskirchen eine Kirche nahe bei den Menschen sein zu wollen. Eine Kirche bei den Menschen ist für Papst Franziskus eine Kirche, deren Leben und Ausrichtung die Logik der Inkarnation bestimmt, anstatt ihre Selbstbezogenheit. Wer aber ist dieser Mensch, dem die Kirche nahe sein will, und vor allem, wozu wollen wir dem Menschen als Kirche nahe sein? Es ist offensichtlich, dass diese Frage in den letzten Jahrzehnten wenig Aufmerksamkeit in der Kirche und in der Gestaltung der kirchlichen Praxis erfahren hat. Stattdessen wird stets an eine Kirche erinnert, die es jahrhundertlang zu wenig beachtet hat, den Menschen ihr Leben frei und verantwortungsvoll gestalten zu lassen. So ist auch in der Seelsorge eine gewisse Unsicherheit festzustellen, wenn es um die Begegnung mit dem Menschen geht, und um die Frage, wonach sich die Seelsorge ausrichten soll, wenn sie in allen Facetten der kirchlichen Praxis ganz nach der Logik der Inkarnation bei den Menschen sein will. Viktor E. Frankl eilt der kirchli-

chen Praxis hier mit seiner Logotherapie und Existenzanalyse zu Hilfe und bietet anthropologisch und medizinisch gut fundierte Thesen zur Person an, von denen sich die Kirche provozieren lassen kann.

(1) Die Person ist ein Individuum: sie ist etwas Unteilbares – sie lässt sich nicht weiter unterteilen, nicht aufspalten, und zwar deshalb nicht, weil sie Einheit ist.

Hierbei geht es um die Bedeutung einer Balance im Leben. Die Person als Einheit von Körper, Geist und Seele manifestiert sich in der Leistungs-, Liebes- und Leidensfähigkeit. Finden diese Fähigkeiten nicht entsprechend Beachtung, gerät der Mensch aus dem Gleichgewicht. Ungleichgewicht erschwert es dem Menschen, sich als Individuum zu entfalten. Freilich wird Leistung in unseren hochmodernen Gesellschaften anderen Fähigkeiten gegenüber stark betont. Damit drohen Ganzheitlichkeit und Unteilbarkeit – als das spezifisch Menschliche – verloren zu gehen. Der Mensch kann seine Balance leicht verlieren und in Instabilität geraten. Er kippt aus seiner Stimmigkeit und verliert den Halt im Leben.²⁶

Daraus folgt für die kirchliche Praxis: Alle drei Fähigkeiten im Menschen sind zu stärken, um eine gesunde Balance zu ermöglichen. Diese Stärkung kann im seelsorglichen Gespräch, in der Katechese, in der Predigt, durch Veranstaltungen erfolgen, die vor allem die Erlebniswerte und Einstellungswerte des Menschen im Blick haben. Dadurch werden die Liebesfähig-

²⁴ Elisabeth Lukas, Lehrbuch der Logotherapie, München–Wien 1991, 32.

²⁵ Viktor Frankl formuliert zehn Thesen zur Person. Alle zehn Thesen darzustellen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. So werden lediglich die ersten fünf dargestellt, die in sich das Anwendungspotenzial der Logotherapie und Existenzanalyse in der kirchlichen Praxis verdeutlichen können. Zu den zehn Thesen von Frankl zur Person vgl. Viktor Frankl, Der Wille zum Sinn (s. Anm. 22), 86–119.

²⁶ Johanna Schechner / Heidemarie Zürner, Krisen bewältigen (s. Anm. 2), 71.

keit und die Leidensfähigkeit des Menschen gefordert, auch als Gegenpol zum Alltagsstress der Leistungsgesellschaft. Ein Mensch, der die Werthaftigkeit der Welt und ihrer Angebote wahrnimmt, erlebt sich als liebevoll, weltoffen, sozial sensibel, konstruktiv und friedfertig. Sein Leben kann gelingen, trotz schwieriger Umstände, ein Heilungsprozess im Menschen kann beschleunigt werden.

(2) Die Person ist nicht nur in-dividuum, sondern auch in-summabile; d.h. sie ist nicht nur unteilbar, sondern auch nicht verschmelzbar, und dies deswegen, weil sie nicht nur Einheit, sondern auch Ganzheit ist.

Mit „in-summabile“ meint Frankl, dass der Mensch in seiner Ganzheit sich nicht von eigenen oder fremden Erwartungen abhängig machen muss, sondern es steht ihm jederzeit offen, seinem persönlichen Sinnaufruf zu folgen. Er ist als Individuum unverschmelzbar mit der Masse und bleibt auch in der Gesellschaft eine Person, die einzigartig und einmalig ist. Die Sinnorientierung schützt den Menschen vor einer heute sehr verbreiteten Zweckorientierung. Durch direkt intendierten Zweck macht sich die Person vom Erfolg abhängig und verfehlt den Sinn. Zweckorientierung statt Sinnorientierung führt zu einer „Schräglage“ des Menschen, die wider sein eigenes Wesen ist. Streben nach Macht, Prestige, Lust, Geld oder Gewinn verführen den Menschen zu sinnwidrigen Aktionen, generieren die Angst des Scheiterns und führen zum Hetzen, Erzwingen, zu Neid. Die Verfestigung dieser Schräglage macht langfristig krank.²⁷

Daraus folgt für die kirchliche Praxis: Raum schaffen, damit der Mensch mit all

seinen Schwächen und Ängsten geradestehen kann, ohne verurteilt zu werden. Eine Lenkung seiner Aufmerksamkeit weg von seinen Ängsten und seinem möglichen Versagen hin auf die Sinnfindung – wofür er leben will – kann seine Selbsttranszendenz aktivieren. Der Mensch kann sich selbst überschreiten, er gibt sich in die Welt hinein und erkennt in der Welt einen Sinnaufruf, der auf ihn wartet, erfüllt zu werden. Sinnentdeckung bedeutet in diesem Kontext – wie so oft bei Frankl – das Gesollte, die Antwort des Lebens auf eine Frage, die einem gestellt wird und nur von dieser Person verantwortet werden kann. Verwirklicht man das Gesollte, dann können sich als Ertrag Anerkennung, Erfolg, Freude oder Glück als Nebeneffekt von Sinnerfüllung einstellen. Beachtet werden soll diese These von Frankl vor allem in Seelsorgsgesprächen, in Krisensituationen, bei Trauernden und in der kirchlichen Praxis rund um Advent und Fastenzeit, aber auch in der Persönlichkeitsbildung. Die Fähigkeit, zwischen Zweck und Sinnaufruf differenzieren zu können, trägt dazu bei, sich aus einer zweckorientierten Schräglage zu befreien und es sich zu erlauben, dass der Sinn einen über sich selbst hinauszieht.

(3) Jede einzelne Person ist ein absolutes Novum. Mit jedem Menschen, der zur Welt kommt, wird ein absolutes Novum ins Sein gesetzt, zur Wirklichkeit gebracht.

Frankls dritte These zur Person hat die Wertschätzung des Menschen im Blick. Durch ständige Beanstandung kann im Menschen zerstört werden, was als Novum angelegt ist und sich nicht im „Leisten“ manifestieren kann. Wertschätzung führt zur Aufwertung der Person in ihrer Einzigartigkeit und trägt zur Selbstachtung

²⁷ Ebd., 73–105.

und Integrität bei. Oft zitiert Frankl an dieser Stelle Johann Wolfgang Goethe: „Wenn wir den Menschen so nehmen, wie er ist, dann machen wir ihn schlechter. Wenn wir ihn aber so nehmen, wie er sein soll, dann machen wir ihn zu dem, der er werden kann.“²⁸ Die autonome Entscheidung eines jeden Menschen, in einer schicksalhaften Situation konstruktiv und nicht destruktiv am Werk zu bleiben, ist hier gefragt. Die Herausforderung besteht darin, die Ermächtigung des Menschen, seine geistige Dimension als ein absolutes Novum seines Seins zu aktivieren. Diese Dimension, die nie verschwindet oder krank wird, hat die Fähigkeit, in allen Kränkungen von der Trotzmacht des Geistes zu künden und alle gegebenen Freiräume zu nutzen, autonom Werte zu verwirklichen, Probleme zu lösen, Positives zu suchen und zu finden und seine intakten Bereiche zu weiten und sich als vom Leben Gefragten zu erleben.²⁹

Daraus folgt für die kirchliche Praxis, wertschätzend und mit großem Vertrauen dem Menschen zu begegnen. Die kirchliche Praxis ist hier gut beraten, auf die Entscheidungskraft des Menschen zu setzen, ihn neugierig zu machen und damit seine Kreativität, sein Interesse, sein Vertrauen

oder seinen Humor zu aktivieren. All diese Dispositionen im Menschen sind auch Selbstheilungskräfte, in denen sich die geistige Dimension aktiviert und die Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Seins ad situationem und ad personam erfahrbar werden. Geeignet für diesen Blick in der Seelsorge sind die Katechese, die Predigt, die Krankenbesuche sowie das tägliche Miteinander.

(4) Die Person ist geistig. Damit steht sie im Gegensatz zum psychophysischen Organismus.

Viktor Frankl formuliert hier eine Definition der Person, in welcher die geistige Dimension des Menschen eine zentrale Rolle einnimmt. Auch wenn der Organismus unheilbar krank ist, bleibt der Mensch eine Person, die in ihrer Geistigkeit unzerstörbar ist. Somit kommt nicht zuletzt die Würde dieser Person in den Blick, und zwar unabhängig von ihrer vitalen, gesundheitlichen oder sonst welcher Verfassung. Das Wissen um die unbedingte Würde der Person zeigt sich ebenso in der unbedingten Ehrfurcht vor der menschlichen Person – auch vor einem kranken Menschen. Die Geistlosigkeit einer Zeit manifestiert sich in ihrer Blindheit für die Würde der Person. Das Wissen um die unzerstörbare Geistigkeit der Person setzt der Überheblichkeit und dem Missbrauch Grenzen und kann zu einem kleinen subjektiven Abschnitt der objektiven und unbegreiflichen Wahrheit werden.³⁰

Daraus folgt für die kirchliche Praxis, sich in all ihren Bereichen für die unantastbare Würde eines jeden Menschen einzusetzen. Vor allen im Umgang mit Kranken, mit Menschen, die mit Behinderungen le-

Weiterführende Literatur:

Viktor Frankl, Grundkonzepte der Logotherapie, Wien 1955.

Elisabeth Lukas, Freiheit und Geborgenheit. Süchten entrinnen – Urvertrauen gewinnen, München 2011.

Elisabeth Lukas: Lebensstil und Wohlbefinden Logotherapie bei psychosomatischen Störungen, München 2010.

²⁸ *Johann Wolfgang Goethe*, Wilhelm Meisters Lehrjahre, Berlin 1873, 253.

²⁹ *Johanna Schechner / Heidemarie Zürner*, Krisen bewältigen (s. Anm. 2), 107–128.

³⁰ Ebd., 129–154.

ben, ist diese Einstellung gefragt. Darüber hinaus ist die Kirche gefordert, ebenso in den gesellschaftlichen Diskursen etwa zu Altern in Würde, Euthanasie, Schutz für geflüchtete Menschen ... einen Beitrag zu leisten.

(5) Die Person ist existenziell und nicht faktisch. Der Mensch als Person ist kein faktisches, sondern ein fakultatives Wesen; er existiert je als seine eigene Möglichkeit, für oder gegen die er sich entscheiden kann.

Mensch-Sein heißt, sich immer entscheiden zu können, was im nächsten Augenblick geschieht. An diesem Punkt zeigt sich der Unterschied zu Freud. In seiner Psychoanalyse heißt es nämlich, der Mensch entscheide sich nicht, vielmehr werde er getrieben von seinen Instinkten, von seiner Vergangenheit oder von seinen seelischen, oft unbewussten Vorerfahrungen. Mensch zu sein im Sinne von Entschieden-Sein, heißt immer auch verantwortlich zu sein. In dieser Verantwortlichkeit macht Frankl das Wozu der menschlichen Freiheit aus. Die Existenzanalyse arbeitet also nicht triebdeterminiert, sondern sinnorientiert.³¹

Daraus folgt für die kirchliche Praxis, den Menschen adäquat mit seiner Freiheit und der daraus resultierenden Verantwortlichkeit zu konfrontieren, ihn zu fordern, sich für diese Freiheit einzusetzen. Darüber hinaus kann dies heißen, für eine verantwortbare Lebensgestaltung zu plädieren, anstatt für eine provisorische Daseinshaltung oder für eine fatalistische Lebenseinstellung. Ebenso ist die Kirche gefragt, gegen ein kollektivistisches Denken, sowohl gesellschaftlich, aber auch kirchlich aufzutreten, das sich heutzutage vor allem

in rassistischen oder ausgrenzenden Haltungen zeigt. Schöpfungsverantwortung, Solidarität, Subsidiarität und Personalität werden in dieser Hinsicht aktueller denn je. Predigten, Erwachsenenbildung, Katechese, Seelsorgegespräche oder Jugendarbeit zeigen sich als geeignet, den Spannungsbogen zwischen Freiheit und Verantwortlichkeit aufrechtzuerhalten.

3 Anmerkungen zum Schluss

Freilich wäre die Kirche gut beraten, die hier ausgewählten und dargestellten Thesen zur Person nach Frankl nicht nur in der seelsorglichen Praxis zu beherzigen, sondern diese sinngemäß auch in die Kirchenentwicklung zu übertragen. Papst Franziskus spricht nämlich immer wieder auch von der Krankheit der Kirche. Die Botschaft für die Kirche – ähnlich wie jene für den Menschen – heißt, aus sich selbst heraustreten, um gesund, wohlauf zu bleiben, trotz aller Fragmentaritäten und Schattenseiten des Lebens:

„Wenn die Kirche nicht aus sich selbst herausgeht, um das Evangelium zu verkünden, kreist sie um sich selbst. Dann wird sie krank. Die Übel, die sich im Laufe der Zeit in den kirchlichen Institutionen entwickelten, haben ihre Wurzel in dieser Selbstbezogenheit.“³²

Sowohl der Mensch als auch die Kirche werden in jedem Moment angefragt, das Leben frei und verantwortungsvoll zum Wohle anderer zu gestalten. Ob jemand oder die Kirche also wohlauf ist, hängt entscheidend von seiner/ihrer geistigen Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens ab.

³¹ Viktor Frankl, *Der Wille zum Sinn* (s. Anm. 22), 111.

³² Jorge Mario Bergoglio, „Es gibt zwei Kirchenbilder.“ Ansprache im Präkonklave. Online: <http://www.kath.net/news/40706> [Abruf: 09.12.2021].

Die Autorin: Klara-A. Csiszar, geb. 1981, Studien der katholischen Theologie und Germanistik in Cluj Napoca (Klausenburg), Konstanz und Wien, seit 2019 Professorin für Pastoraltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz; Publikationen: *Megújult lendülettél. A szatmári jezsuiták története*, Budapest 2015 (Mit erneuertem Schwung. Die Geschichte der Gesellschaft Jesu in Satu Mare. Die Geschichte der Jesuiten in Satu Mare); zus. mit Martin Hochholzer u. a. (Hg.), *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen*, Regensburg 2017; *Kirche in Liebesdynamik. Inte-*

grales Missionsverständnis mit praktischen Konsequenzen. Skizze einer existenzanalytischen Pastoraltheologie, in: *Studia UBB Theologica Catholica Latina* LXIII (2018), H. 2, 52–64; *Das Angesicht der Erde erneuern. Die kirchliche Entwicklung in Rumänien nach dem Kommunismus*, Ostfildern 2018; zusammen mit Johann Pock und Ioan Vik, *Pastoraltheologie in Mitteleuropa. Bestandsaufnahme und Entwicklungsmöglichkeiten*, Ostfildern 2021; *Missio-Logos: Beiträge über ein integrales Missionskonzept einer Kirche bei den Menschen*, Regensburg 2021; GND 1125745835.

Dirk Lanzerath

Gesundheit und Krankheit als normative Begriffe sozialer Praxen

Lernen in und aus der Krise

◆ Gesundheit und Krankheit sind Begriffe, die sich auf Individuen beziehen und soziale Bedeutung haben. Sie haben mit der biologischen Verfasstheit des Menschen einen „Naturbezug“ und mit der Art und Weise, wie wir damit umgehen, zugleich eine Dimension gesellschaftlicher Konstruktion. In diesem Spannungsfeld entwickelt der folgende Beitrag Krankheit als praktischen Begriff, das heißt als Handlungsbegriff, der vom Erleben einer kranken Person ausgeht und im Arzt-Patient-Verhältnis über die Interpretation medizinischer Daten in einem jeweils bestimmten gesellschaftlichen und kulturellen Kontext differenziert wird. Ein solcher Krankheitsbegriff hat normativen Charakter und versteht Kranksein als Weise des Mensch-Seins, bei dem die kommunikative Komponente wesentlich zur Konstitution von Krankheit gehört.

1 Einführung: Wider die reine Funktionalität

Die Anforderungen an die Gesundheitssysteme und die Herausforderungen für die Zivilgesellschaften, der SARS-CoV-2-Pandemie adäquat zu begegnen, sind enorm. Es wird der Bevölkerung unter der Zielvorgabe des Gesundheitsschutzes abverlangt, zahlreiche Einschränkungen im täglichen Leben zu akzeptieren. Zugleich belegen die öffentlichen Debatten, wie umstritten einzelne politische Maßnahmen, die individuelle Freiheitsrechte einschneiden, in der Gesellschaft bewertet werden.¹ Hinsichtlich der langfristigen Ziele – beispielsweise die Ausbreitung des Virus nachhaltig eindämmen, seine Pathogenität herabsetzen – kann man sich durchaus ei-

nigen. Die Meinungen gehen jedoch darüber erheblich auseinander, welche mittelfristigen Ziele erreicht werden sollen: Senken der Inzidenz, Entlastung der Intensivstationen, Ankurbeln der Wirtschaft, Öffnung der Schulen ... Nicht selten werden im Ringen um Lösungen in den Medien bestimmte Positionen ausgewählten Gruppen pauschal zugeordnet: man „höre nicht auf die Wissenschaft“, die „Politik reagiere zu spät“, die „Wirtschaft dürfe nicht weiter belastet werden“ usw. Jedoch vermag man in auch nur einer dieser Gruppen ein einheitliches Bild von Meinungen, Argumenten oder Handlungsweisen ausmachen. Die Politik hat nicht alles falsch gemacht, in der Wirtschaft gibt es nicht nur Verlierer der Pandemie, sondern auch Profiteure. Auch in der Wissenschaft – oder

¹ Vgl. *Josef Isensee*, Virokratie im Rechtsstaat, in: FAZ 128, 04.06.2020, 7.

korrekter ausgedrückt in den Wissenschaften – ergibt sich bei näherer Betrachtung ein eher heterogenes Bild.

Naturwissenschaften und einzelne medizinische Disziplinen erarbeiten mit ihren wertvollen und erfolgreichen Erklärungsmodellen – wenn sie methodisch sorgfältig vorgehen – sehr präzise Aussagen, ausgerichtet an den aktuell erhobenen und errechneten Daten. Dieser Ansatz hat die Pandemiebekämpfung enorm vorangebracht und ist gesellschaftlich betrachtet äußerst verdienstvoll. Ohne derartige wissenschaftliche Anstrengungen gäbe es weder brauchbare Modelle zur Einschätzung des Infektionsgeschehens noch wirksame Impfstoffe.² Aber es sind dies eben Perspektiven, die nur einen sehr kleinen Korridor unserer Lebenswirklichkeit in den Blick nehmen können. Trotzdem werden immer wieder aus Ergebnissen mathematischer Modelle, die populationsdynamisch nur einen Bruchteil der menschlichen Lebenswelt und des dortigen Infektionsgeschehens nachzeichnen, reflexhaft politische Konsequenzen gezogen. Diese erlangen schließlich für Lebensbereiche eine Zuständigkeit, welche die Modelle nicht oder nur sehr beschränkt abbilden können. Das macht diese Modelle für ihren Geltungsbereich nicht falsch oder unbrauchbar, doch werden solche Schlüsse den komplexen lebensweltlichen Anforderungen schlichtweg nicht gerecht und es bleibt völlig unklar, woher sie ihre normative Legitimation erfahren sollten. Denn nicht nur die Pandemie berührt viele unterschiedliche Lebensbereiche, sondern auch die Maßnahmen, die sie bekämpfen, sind einschneidend. Einige der eingeführ-

ten Handlungseinschränkungen beschränken die Chancen für Bildung, das gesundheitliche Wohlergehen oder auch die wirtschaftliche Entwicklung bis weit in die Zukunft hinein. Es bedarf daher deutlich mehr Indikatoren zur Beurteilung einer gesellschaftlichen Lage und darauf basierende Diskurse über die Folgen von politischen Maßnahmen als nur ein starrer Blick auf Modelle, die Zahlen wie etwa R- oder Inzidenz-Werte liefern. Aus wissenschaftlicher Sicht ist ein viel stärker interdisziplinär ausgerichteter Ansatz gefordert, gerade auch unter Einbezug jener *hermeneutischen Disziplinen*, die auch die *Normativität* der Modellierungsmethoden mitbewerten. Hier ist das Gespräch der Wissenschaften miteinander und nicht nur nebeneinander, aber auch das Gespräch der Politik mit einem erweiterten Kreis wissenschaftlicher Disziplinen gefordert.

Die Multidimensionalität des Geschehens in und um die Pandemie sowie die hierdurch hervorgerufenen Dilemmata werden aus ethischer Sicht greifbar, wenn der Sektor Krankenhäuser und Pflegeeinrichtungen in den Blick genommen wird. Krankenhäuser dürfen in ihrer Bedeutung nicht einfach auf ihre medizinischen und gesundheitsökonomischen Systemeigenschaften reduziert werden. Denn sie machen viel mehr aus als das: Kliniken gehören zur Kultur von Städten und Regionen. Sie sind Orte der Hoffnung, der Sorge, der Todeserfahrung. Daher kommen dem Schicksal der kranken Menschen, dem Umgang mit Angehörigen, der Belastung von Ärzteschaft und Pflegepersonal nicht nur medizinische und ökonomische Bedeutung zu. Vielmehr gilt es, die pandemie-

² Vgl. Jonathan Fuller, Models v. Evidence: COVID-19 has revealed a contest between two competing philosophies of scientific knowledge. To manage the crisis, we must draw on both, in: Boston Review, 05.05.2020. Online: <https://bostonreview.net/science-nature/jonathan-fuller-models-v-evidence> (May 1, 2020) [Abruf: 08.12.2021].

bedingten Probleme dieser Einrichtungen und das Wirken der Menschen in ihnen angemessen sozioethisch einzuordnen, so dass es ihrer Stellung als zentrale Bestandteile unseres Gemeinwohls gerecht wird.³

Daher haben es sich etwa Konzepte übertriebener Besuchsbeschränkungen bis hin zu Besuchsverboten am Beginn der Pandemie zu einfach gemacht, wenn der Infektionsschutz dazu führt, das Bedürfnis des Kontakts zwischen kranken Menschen und ihren Angehörigen zu vernachlässigen. Zwar sind Hygienemaßnahmen nicht nur richtig, sondern überlebensnotwendig, doch müssen sie stets auch in Relation zu anderen Werten in unserer Gesellschaft gesetzt werden. Gerade Besuchsverbote – insbesondere bei Sterbenden – kollidieren mit der Verpflichtung, nicht prekäre Situationen zu schaffen, in denen wir die Achtung voreinander zu verlieren drohen. Auch wenn Kliniken stark belastet sind, muss man in der Lage sein, derartige Schutzvorkehrungen zu schaffen, die Angehörigenbesuche ermöglichen, damit Kranke und Sterbende nicht alleingelassen werden. Es geht um Gespräche, Berührungen, Abschiednehmen, Trostspenden. Dies zu verwehren – wenn andere hygienische Maßnahmen möglich sind –, empfinden Betroffene zurecht als respektlos.⁴ Hier haben zwar seit den Erfahrungen im ersten Lockdown viele Verantwortliche umgedacht und sind kreativer geworden, doch ist die Situation mancherorts immer noch unbefriedigend gelöst.

Im Mittelpunkt all dieser Überlegungen und Maßnahmen steht das *ranghohe Gut der Gesundheit*. Gesundheit und Krankheit beschreiben nicht einfach funktionale Zustände des Organismus, sondern sie haben auch eine normative Qualität, die viele Handlungsoptionen beeinflussen. Diese Normativität kommt jedoch nicht sekundär zum Krankheits- und Gesundheitsbegriff hinzu, sondern gehört zu den Konstitutionsbedingungen dieser Begriffe.⁵ Wie hingegen ein szientistischer Blick auf Gesundheit und Krankheit, der dann sekundär normativ wird und unsere Lebenswelt bestimmt, aussieht, greift Juli Zeh in ihrem Roman „Corpus delicti“ auf, der bereits vor der SARS-CoV-2-Pandemie erschienen ist. Dort beschreibt sie eine Zukunftsgesellschaft, in der das Herrschaftssystem, die „Methode“, Gesundheit als rein funktional und Krankheit als reine Dysfunktion versteht. Dort werden diese Konzepte als gesellschaftsregulierend verabsolutiert. Eine nur funktional betrachtete Gesundheit wird zum höchsten gesellschaftlichen Gut aller Individuen, die als arbeitsfähige Körpermaschinen verstanden werden. „Der Körper ist uns Tempel und Altar, Götze und Opfer. Heilig gesprochen und versklavt.“⁶ Das ganze Geschehen wird vom Staat digital überwacht und wer „die Methode bekämpft“, der wird als „Reaktionär“⁷ eingestuft.

Eine erste Intuition könnte vermuten lassen, dies sei ein Lob auf das protestierende Querdenkertum der pandemischen

³ Vgl. *Olivia Mitscherlich-Schönherr*, Einsam, ungetröstet und unwürdig: Besuchsverbote für Menschen, die mit Covid-19 im Sterben liegen, kollidieren mit der Menschenwürde, in: *Frankfurter Rundschau*, 07.01.2021. Online: <https://www.fr.de/kultur/gesellschaft/der-einsame-tod-90160188.html> [Abruf: 08.12.2021].

⁴ Vgl. ebd.

⁵ Vgl. hierzu ausführlich *Dirk Lanzerath*, Krankheit und ärztliches Handeln. Zur Funktion des Krankheitsbegriffs in der medizinischen Ethik, Freiburg i. Br. 2000.

⁶ *Juli Zeh*, *Corpus Delicti*. Ein Prozess, Frankfurt a. Main 2009, 158.

⁷ Ebd., 74.

Realität. Genau das ist es aber nicht. Vielmehr ist dies eine Aufforderung, genauer auf die Bedeutungen und Funktionen von „gesund“ und „krank“ zu schauen.

2 Medizinische und lebensweltliche Blicke

Den Disziplinen der medizinischen Wissenschaft kommt zweifelsohne eine zentrale Bedeutung in der Frage zu, was Krankheit und Gesundheit ausmacht. Methodisch betrachtet ist der Blick auf die Welt durch die wissenschaftliche Brille jedoch nur einer. Die vielfältigen Blicke durch die lebensweltlichen Brillen können ganz anders ausfallen und müssen nicht immer denen der Wissenschaften entsprechen. Dieser *Topos vom Verhältnis zwischen Wissenschaft und Lebenswelt* ist immer wieder thematisiert worden, so etwa besonders intensiv von Edmund Husserl. Er beschreibt in seiner Phänomenologie eine subjektbezogene Einheit von Ich und Welt, die sich durch eine intentionale Grundstruktur des *Ich-erfahre-etwas* auszeichnet. Hierin wird für ihn der Begriff der „Lebenswelt“ zu einem zentralen Begriff, der die „natürlichen Einstellungen“ des Menschen in einem vortheorietischen und noch unhinterfragten Zugang zur Welt kennzeichnet. Die Lebenswelt ist die Welt der natürlichen Einlassungen und Einstellungen (als diejenige, „die im schlichtesten Sinne bewusstseinsmäßig für uns da ist), die Welt, in der wir leben, denken, wirken, schaffen“⁸.

In der Lebenswelt wird das „ich“, der subjektive Blickwinkel nicht systematisch ausgeklammert, sondern er ist geradezu der Bezugspunkt unserer vielfältigen Erfahrungswelten. Der wissenschaftliche Blick, der stets ein distanzierter und fragmentierter Blick auf die Welt sein muss, droht den Menschen von sich und der Welt zu entfremden, wenn Wissenschaften die alleinige Deutungshoheit über die Welt beanspruchen. Husserl versucht in seinem philosophischen Programm des frühen 20. Jahrhunderts (der transzendentalen Phänomenologie) die *Entfremdungserscheinung zwischen Mensch und Welt*, die sich gerade durch die Methoden der Naturwissenschaften sowie durch ihre wirtschaftlichen und technischen Anwendungen ausbreiten, wieder zu verringern. Denn die Wissenschaften befassen sich eben nicht mit der entscheidenden Frage, und welchen Sinn seine Existenz hat („für ein echtes Menschentum“⁹, nämlich wer denn der Mensch ist). Husserl bezeichnet dies als praktische Krise und als *Krise des Wissenschaftsbegriffs*. Den Hintergrund dafür bildet das von Jürgen Mittelstraß geprägte Bild von der Entstehung der „Leonardo-Welten“, in denen Handwerkerstätten und wissenschaftliche Theorien sich erfolgreich verbinden.¹⁰ Der naturwissenschaftlich-technische Fortschritt, den Francis Bacon im 17. Jahrhundert als Erleichterung für die Lebenspraxis vor Augen hatte,¹¹ entfaltete sich zum Ende des 19. Jahrhunderts zu einem Symbol lebensweltlicher Hoffnung. Im nachfolgenden Jahrhundert wird aber die Gesellschaft Zug um Zug mit den

⁸ Edmund Husserl, *Natur und Geist*. Vorlesungen Sommersemester 1919, Dordrecht 2002, 18.

⁹ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI), Den Haag 1954, § 2, 4.

¹⁰ Jürgen Mittelstraß, *Leonardo-Welt. Über Wissenschaft, Forschung und Verantwortung* (stw 1042), Frankfurt a. Main 1992.

¹¹ Vgl. Francis Bacon, *Novum Organon* (1620), Hamburg 1990.

negativen Folgen dieser Praxis – wie Umweltzerstörung und Gesundheitsgefährdung – und schließlich im 21. Jahrhundert mit der genetisch-pharmakologischen Selbstmanipulation in immer stärkerem Ausmaß konfrontiert. Lebenswissen wird nur noch naturwissenschaftlich-verfügend und kaum noch im Sinne eines Orientierungswissens verstanden. Denn – so Edmund Husserls Kritik – bloße „*Tatsachenswissenschaften*“ machen bloße *Tatsachemenschen*“¹². Ihm geht es nicht darum, wissenschaftliches Denken und Arbeiten als schädlich aufzufassen, es gar zu negieren oder überhaupt wissenschaftsfeindlich zu operieren. Vielmehr ist seine Absicht, wissenschaftliches Wissen adäquat *in die Lebenswelt zu integrieren* und wissenschaftliches Wissen nicht selbst für die Lebenswelt als solche zu halten. Da gerade die Naturwissenschaften und eine naturwissenschaftlich arbeitende Medizin notwendigerweise methodisch fragmentiert und reduktiv arbeiten, besteht stets die Gefahr, den Teil für das Ganze zu nehmen. Daraus erwachsen sehr *unterschiedliche Deutungsansprüche*, so auch in Bezug darauf, was die Begriffe „gesund“ und „krank“ für uns heute bedeuten.

3 Deutungshoheit und Deutungspraxis

Zu dieser Deutungsdimension gehört es auch, dass man der Gesundheit und der Krankheit eine nicht nur beigeordnete, sondern wesentlich *praktisch-normative Dimension* einräumt und in ihnen nicht nur eine biologische Funktion bzw. Dysfunktion sieht. Dies wird vor allem dann

deutlich, wenn sich aus der Zuordnung von dysfunktionalen Zuständen zum Krankheitsbegriff unmittelbare Handlungsoptionen ergeben, die sich nicht einfach auf eine Kapitelenerweiterung medizinischer Lehrbücher beschränken, sondern zu persönlichen und gesellschaftlichen Veränderungen führen.

Denn diese Seite von Krankheit und Gesundheit reflektiert nicht nur medizinische Fortentwicklungen, sondern auch normative Einstellungen zu Wissenschaft und Gesellschaft. So hat etwa die immer wieder modifizierte Einordnung des Zustands der *Trauer* im amerikanischen Klassifikationssystem des Diagnostischen und Statistischen Handbuchs Psychischer Störungen (DSM) stets für Diskussionen gesorgt, denn es versteht sich nicht von selbst, Trauer mit Krankheit in Verbindung zu bringen. Wenngleich sich eine langfristige Trauerreaktion durchaus in Form einer Depression manifestieren kann, ist die Trauer selbst für gewöhnlich nicht als Krankheit einzustufen. Sie kennzeichnet vielmehr eine *gesunde und emotional reife* Reaktion auf eine Verlusterfahrung ohne einen Krankheitswert, wenngleich Trauer mit einem Leidensdruck verbunden ist, der symptomatischen Krankheitszuständen gleichen kann. Im DSM-IV (1994/rev. 2000) wird Trauer bereits der Kategorie „weitere klinisch relevante Probleme“ zugeordnet (V62.82). Wenn *noch zwei Monate nach dem Verlust* eines Menschen Symptome wie Schuldgefühle oder intensive Beschäftigung mit Gefühlen von Wertlosigkeit vorhanden sind oder auch der Betreffende in seinen Funktionen erheblich beeinträchtigt ist, gar halluzinatorische Erlebnisse hat, dann schlägt das DSM-IV die Diagnose der „Major Depres-

¹² Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* (s. Anm. 9), § 2, 4. (Hervorh. D.L.).

sion“ (296.2x) vor.¹³ Doch nach der aktuellen Auflage, dem DSM-5 (2013), kann – bei Hinzutreten einer Reihe von Symptomen wie etwa Antriebslosigkeit, Schlafstörungen, Appetitstörungen, Konzentrationsmangel oder Ängstlichkeit – *bereits eine mehr als zwei Wochen andauernde Trauer* als eine behandlungsbedürftige Krankheit dem Zustand der Depression zugeordnet werden und damit in einem sehr frühen Stadium zum Gegenstand therapeutischen Handelns werden. Wenngleich sich das DSM-5 darum bemüht, Trauer (grief) nicht generell als Krankheit zu verstehen, sie von einer schweren depressiven Episode (major depressive episode [MDE]) zu trennen sowie beide Zustände als möglicherweise koexistent zu betrachten, suggeriert das Diagnose- und Klassifikationssystem DSM schon durch die Verkürzung der Zeiträume, dass Trauer die Konnotation von Krankheit oder Dysfunktion erhält und damit *ein zentraler menschlicher Emotionsausdruck pathologisiert* wird, wenn er zu lange andauert. Traditionell kennt etwa die katholische Kirche das Sechswochenamt und das Jahrgedächtnis, die Rechtsgeschichte kennt das Trauerjahr. Das sind Hinweise darauf, dass man die Trauerzeit ernster nehmen kann. In der kritischen Diskussion zu dieser Einordnung wird keineswegs in Abrede gestellt, dass Trauer krank machen kann und Therapien ab einem bestimmten Stadium sinnvoll und notwendig sind. Aber es lässt sich eine Tendenz erkennen, in den modernen, funktional eingerichteten Gesellschaften, negativ konnotierte Emotionen nicht mehr aushalten und rasch therapieren zu wollen.

Die Herausforderung, wissenschaftliches Wissen, wie das über Gesundheits- und Krankheitszustände, funktional in unsere lebensweltlichen Ansprüche zu integrieren, bezieht sich nicht nur auf die Dynamik der Wissenschaften und ihrer teilweise geschlossenen Sprachspiele, sondern hängt auch mit der Schwierigkeit zusammen, *lebensweltliche Probleme eindeutig der richtigen wissenschaftlichen Disziplin zuzuordnen*. Hier sei etwa auf die aktuelle Diskussion in der Kinder- und Jugendpsychiatrie bzw. -psychotherapie verwiesen, in welchen Fällen Symptome einer Aufmerksamkeitsdefizit-Hyperaktivitätsstörung (ADHS) bei Kindern wirklich als Krankheit einzustufen sind, die Diagnose überhaupt im Einzelfall korrekt ist, das Phänomen psychopharmakologisch behandelbar ist oder ob es sich vielmehr um ein soziales Phänomen handelt, das auf Defizite im familiären Rahmen oder in den westlichen Erziehungssystemen hinweist. Dass hier ein Problem vorliegt, wird von keiner Seite bestritten, aber wie es einzuschätzen und wie es anzugehen ist – ob biochemisch, systemisch, tiefenpsychologisch oder schulpolitisch –, ist nicht nur hochumstritten, sondern wird auch auf dem Rücken der Betroffenen ausgetragen. Dies gilt nicht zuletzt deshalb, weil die verschiedenen Ansätze für die lebensweltlich Beteiligten sehr unterschiedliche Konsequenzen haben, sowohl hinsichtlich der Ursachenanalyse als auch hinsichtlich des Umgangs mit dem zur Disposition stehenden Zustand.¹⁴ Die Fragmentierung der Wissenschaften in Einzeldisziplinen verträgt sich nur schwer mit der geforderten lebensweltlichen Einheit.

¹³ Vgl. Anette Kersting u. a., „Traumatische Trauer – ein eigenständiges Krankheitsbild?“, in: Psychotherapeut 46 (2001), H. 5, 301–308.

¹⁴ Vgl. Elfriede Walcher-Andris, Ethische Aspekte des pharmakologischen „cognition enhancement“ am Beispiel des Gebrauchs von Psychostimulanzien durch Kinder und Jugendliche, in: Ethik in der Medizin 18 (2006), H. 1, 27–36; Marianne Leuzinger-Bohleber / Yvonne Brandl /

Derartige Formen der zunehmenden *Pathologisierung und Medikalisierung der Lebenswelt* sind gekoppelt mit einseitig interpretierten und inflationär gebrauchten Krankheitsbegriffen. Daher ist es notwendig, den Krankheitsbegriff wieder in seiner Multidimensionalität zu betrachten und seine internen Konstitutionsverhältnisse zu klären.

4 Die Macht der digitalen Verarbeitung und Verbreitung

Die naturwissenschaftliche Perspektive auf Krankheit und Gesundheit ist nicht beliebig, sondern zentral, denn das Krankheitsgeschehen korrespondiert mit physiologischen Zuständen des menschlichen Körpers und dessen Interaktion mit seiner Umwelt. Wesentliche Aspekte dieser Zusammenhänge können mit naturwissenschaftlichen Methoden adäquat erfasst werden, wenngleich nicht vollständig. Denn methodisch sind die Naturwissenschaften sowie eine naturwissenschaftlich arbeitende Medizin beschränkt. In den modernen empirischen Wissenschaften werden Daten durch quantitative Analysen in definierten Bereichen generiert. Mit dieser *selektiven Quantifizierung* werden die Forschungsgegenstände fragmentiert. Damit schränkt sich der Blick auf den bearbeiteten Gegenstand genau auf diese Fragmente ein.

Quantifizierte Daten werden in den empirischen Wissenschaften digital auf-

bereitet, um sie operabel zu machen – und *scheinbar sprach- und kulturunabhängig* in Erklärungs-Modelle umgewandelt. Hierüber entstehen Klimamodelle, Finanzmodelle, Organismusmodelle, Krankheitsmodelle usw. In ihnen werden Daten „praktisch“, zunächst nur in eingeschränkter wissenschaftsinterner Hinsicht, um damit weiterzuarbeiten, schließlich aber beginnt man sie im nächsten Schritt in die Lebenswelt zu übertragen. Solche wissenschaftlichen Modelle erscheinen auf einen ersten Blick in diesem Prozess wie objektivierte Abbilder der Lebenswirklichkeit, deren Wirklichkeitskompetenz ungeklärt ist¹⁵ und eher in eine Diktatur der Einzelwissenschaften führt. Das Übermaß an Sinnmöglichkeiten der Lebenswirklichkeit kann durch die Naturwissenschaften nicht eingeholt werden.¹⁶

Wenn man zwischen Einzelwissenschaft und Lebenswelt keine hermeneutischen Zwischenschritte einbaut, dann droht sich die moderne Gesellschaft hinsichtlich der Weltdeutung und Weltaneignung zu entmachten; sie wird selbst zum hypothetischen Modell. Das von Algorithmen errechnete Modell wird zur wirkmächtigen maschinenarithmetischen Realität, die durch Verabredungen in einem wissenschaftlichen Weltbild (scientific image) als gerechtfertigt erscheint. Die stops and goes werden durch Rechenmodelle gesetzt, die sich auch gegenüber den Entwicklern verselbständigen können, auf die der einzelne Mensch – wenn die Para-

Gerald Hüther, ADHS – Frühprävention statt Medikalisierung. Theorie, Forschung, Kontroversen, Göttingen 2006; vgl. hierzu auch Dirk Lanzerath, Professionsethische Aspekte aktueller Praktiken der Optimierung der menschlichen Natur, in: Willy Viehöver / Peter Wehling (Hg.), Entgrenzung der Medizin. Von der Heilkunst zur Verbesserung des Menschen?, Bielefeld 2011, 251–270, 257–264.

¹⁵ Vgl. Jürgen Gedinat, Ein Modell von Welt. Unterwegs in der Globalisierung, Freiburg i. Br. 2013; Daniela Bajor-Jones, Scientific Models in Philosophy of Science, Pittsburgh 2009; Nancy Cartwright, The Dappled World. A Study of the Boundaries of Science, Cambridge 1999.

¹⁶ Vgl. Markus Gabriel, Warum es die Welt nicht gibt, Berlin 2013, 127 f. und 248 ff.

meter erst einmal gesetzt sind – *nur noch reagieren* und oft erst viel zu spät eingreifen kann. Modelle werden so komplex, dass sie fast ausschließlich Computer nachrechnen können, zugleich aber sind ihre Grundlagen sehr begrenzte syntaktische und semantische Mittel.¹⁷ Damit schiebt sich eine neu geschaffene und sich selbst weiterschaffende virtuelle Welt digitaler Daten und Modelle zwischen den erkennend-deutenden Menschen und die Wirklichkeit, so dass der zur Mathematisierung befähigte Mensch Gefahr läuft, nicht mehr Erschaffer von Hilfsmitteln für das Verständnis der Wirklichkeit zu werden – wofür sie ursprünglich gedacht waren –, sondern durch die Verselbstständigung der Modelle nur noch zum Beobachter dieser neu geschaffenen Zwischenwelten wird. Fast unmerklich wirken sich diese Szenarien auf unser soziales Handeln und unsere sozialen Räume aus. Wir werden digital darüber informiert, was uns das Internet zum Kauf anrät, und unsere Karriere wird von virtuellen sozialen Netzen bestimmt. Was virtuelle Welten und Modelle mit unseren Daten machen, ist kaum mehr steuerbar.¹⁸ Wir geben damit zunehmend die Hermeneutik, die Interpretation der Daten aus der Hand.

Immer mehr entwickeln Technologiefirmen Gadgets, die diverse Daten über

Körper und Verhalten abtasten, verarbeiten, umwandeln, interpretieren und an andere Dateninteressierte weiterleiten. Besonders verbreitet sind Fitness- oder auch Gesundheitsarmbänder. Frank Schirrmacher hat hierzu weitreichende Fragen aufgeworfen: „Werden solche Systeme eine neue Gesundheitsökonomie einleiten? Werden wir neue Metriken dafür entwickeln, bei wem sich Behandlung lohnt oder nicht? Gibt es individuelle Strafen für falsche Lebensführung?“ Sind die schönen Armbänder „nicht der Schlussstein der Quantifizierbarkeit des Einzelnen, der sich nun in nichts mehr vom Modell des ‚homo oeconomicus‘ unterscheidet: eines Wesens, das ausschließlich einer Effizienz- und Kontrolllogik gehorcht?“¹⁹ Die Debatte um COVID-19-Tracking-Apps in Folge der SARS-CoV2-Pandemie hat gezeigt, wie Gesellschaften auf solche Systeme reagieren. Die ganze Gesellschaft wird in ein großes soziales Experiment eingebunden, wie spezifische Gesundheitsdaten zu angeordneten Verhaltensnormen im Dienste der Gesundheit führen sollen.²⁰ Wissenschaftler:innen haben vor der Schaffung von Werkzeugen gewarnt, die eine Datenerfassung in großem Maßstab ermöglichen, da die Daten anfällig für Cyberattacken und/oder ernsthaften Missbrauch

¹⁷ Vgl. hierzu auch *Dieter Sturma*, Freiheit im Raum der Gründe. Praktische Selbstverhältnisse und die neurophilosophische Herausforderung, in: *Ludger Honnefelder / Matthias C. Schmidt* (Hg.), *Naturalismus als Paradigma. Wie weit reicht die naturwissenschaftliche Erklärung des Menschen?*, Berlin 2007, 138–153, hier 140.

¹⁸ Vgl. *Lawrence Lessig*, Code is Law. On Liberty in Cyberspace, in: *Harvard Magazine*. Online: <https://harvardmagazine.com/2000/01/code-is-law-html>, 2000 [Abruf: 08.12.2021]; vgl. auch *ders.*, *Code: Version 2.0*, New York 2006.

¹⁹ *Frank Schirrmacher*, Das Armband der Neelie Kroe, in: *FAZ* 51, 1.3.2014, 9. Online: <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/ueberwachung/frank-schirrmacher-12826199.html> [Abruf: 08.12.2021].

²⁰ Vgl. *Renate Klar / Dirk Lanzerath*, The Ethics of COVID-19 Tracking Apps – Challenges and Voluntariness, in: *Research Ethics* 16 (2020), H. 3–4, 1–9; *Daphne Leprince-Ringuet*, Contact-tracing Apps: Why the NHS Said No to Apple and Google's Plan, 2020. Online: <https://www.zdnet.com/article/contact-tracing-apps-why-the-nhs-said-no-to-apple-and-googles-plan/> [Abruf: 08.12.2021].

in Form einer beispiellosen Überwachung der Gesellschaft insgesamt sind,²¹ was langfristig zu einer „Gesundheitsdiktatur“ führen könnte,²² die genährt wird von einem rein szientifischen Blick auf Gesundheit und Krankheit.

Die Nutzung von Datenerhebungssystemen – ob bewusst oder unbewusst – nimmt stetig zu. Freilich tragen sie Positives zur Gesundheit bei: Wenn das Smartphone etwa meldet, dass man sich am Tag zu wenig bewegt hat, kann man diese Information positiv nutzen, um sich mehr zu bewegen und Herz-Kreislauferkrankungen vorzubeugen. Aber je nachdem, wie eine Technik aufgebaut ist, wird man sich nicht sicher sein können, wer außer mir selbst noch von meinen Daten erfährt oder erfahren kann,²³ und ob eine digitale Handlungsaufforderung mehr und mehr zur *Handlungspflicht* wird.

Der Mensch ist auf dem besten Wege – dem Ideal von Szientismus und szientifischen Naturalismus folgend –, die Hermeneutik seiner eigenen Lebenspraxis, eingebettet in einen Sinnhorizont eines Lebensplans, einzutauschen gegen die Automatismen algorithmischer Hermeneutik. Daraus kann sich der Mensch nicht durch noch bessere Rechenmodelle, sondern *nur durch kreativen Widerspruch* selbst befreien. Dieser Widerspruch kann im Zusammenhang mit Gesundheit und Krankheit gerade darin bestehen, die eigene Erlebniswelt und das interpretatorische Gespräch wieder mehr in den Mittelpunkt zu stellen

und nicht nur als Beiwerk wissenschaftlicher Daten zu betrachten. Die Konstitutionsverhältnisse sind wieder zurechtzurücken.

In der hier vertretenen Einschätzung, welche Rolle die Konzepte Krankheit und Gesundheit spielen, soll daher insbesondere vom Erleben des Kranken selbst und von der Arzt-Patienten-Beziehung ausgegangen werden. Daten, wie Labordaten, spielen hier durchaus eine wichtige Rolle, aber eben nicht die einzige und nicht diejenige, welche die Krankheitswirklichkeit konstituieren.

5 Fazit: Erleben und Selbstausslegung im sozialen Kontext

Die Bewertung eines Zustands als Krankheit im Kontext der individuellen Lebensführung kann – je nach Schwere der Krankheit – den Betroffenen mit der Frage nach dem Sinn seines Daseins konfrontieren. Es ist eine Konfrontation mit der eigenen kontingenten Existenzweise, die im Negativum des Krankseins auch etwas Positives erkennen lässt.

Krankheit offenbart dem Menschen – vielleicht mehr als alle anderen Befindlichkeiten – die Gleichzeitigkeit von *Identität und Nicht-Identität mit seinem Körper und Leib*: Werde ich krank, so wird mir mein Körper fremd; er ist es, der mich krank macht, gleichzeitig bin ich es, der krank ist und der sich nicht vom kranken Kör-

²¹ Vgl. Joint Statement on Contact Tracing: Date 19th April 2020 (Open letter). Online: <https://drive.google.com/file/d/1OQg2dxPu-x-RZzETlpV3lFa259Nrpk1/view> [Abruf: 08.12.2021].

²² Vgl. Juli Zeh, Das Mögliche und die Möglichkeiten. Rede an die Abiturienten des Jahrgangs 2010, Merzig 2010.

²³ Die auf diese Weise selbstregulierte Gesellschaft wirkt durch die Verschmelzung von Mensch und digitaler Abtastmaschine „normativ ohne langfristige Reflexion über Gesundheit, Effizienz oder Krankheit.“ (Frank Schirrmacher, in: FAZ 51, 1.3.2014, 9).

per distanzieren kann.²⁴ Das Leibliche ist nichts Fertiges, es entsteht ständig neu, indem es sich verwirklicht, d. h. verkörpert. *Verkörperung und Entkörperung* werden in den Zuständen von gesund und krank sehr deutlich symbolisiert. Sich gesund erhalten kann als ein Modus der Verkörperung, krank werden als ein Modus der Entkörperung angesehen werden. Das Krankheits-erleben führt uns die Unsicherheit dieser Welt, deren Teil wir sind, vor Augen.²⁵ Die Gesunden neigen dazu, die Welt der Kranken zu meiden, weil die Begegnung mit den Kranken sie an ihre eigene Kontingenz, Verwundbarkeit und Sterblichkeit erinnert.

Besonders ernste Krankheiten lassen auf diesem Hintergrund Fragen auf-

kommen, die unsere Lebensgewohnheiten in Frage stellen, wie: „Warum ist das passiert?“, „Warum gerade jetzt?“, „Warum ausgerechnet mir?“. Die von uns gedachte Welt kann auf einmal in sich zusammenfallen: „Es ist alles sinnlos, ich habe etwas falsch gemacht und mein jetziger Zustand ist die Strafe hierfür.“ Historisch sind Krankheiten in verschiedenen Kulturen sogar als Strafe Gottes oder der Götter aufgefasst worden.²⁶ Krankheit kann aber auch in der modernen Gesellschaft für den Einzelnen zum Anlass für eine Gewissensforschung und Ausgangspunkt für Sinn-suche und -findung werden. Das ganze Leben kann sich durch Krankheitserfahrung ändern und zu einer Änderung der Rangordnung der Lebensziele führen.

Es kann festgehalten werden, dass weder *naturalistische* Zugänge zur Krankheit,²⁷ die diese nur als biologische Dysfunktionen betrachten, noch *konventionalistische* Zugänge zu Krankheit und Gesundheit, die diese als primär gesellschaftliches Konstrukt betrachten, befriedigend Auskunft geben können darüber, was Krankheit und Gesundheit ausmacht. Vielmehr liegt es nahe, den Krankheitsbegriff als einen praktischen Begriff zu verstehen, also einen Handlungsbegriff, der mit dem *Erleben der kranken Person* beginnt und im *Arzt-Patient-Verhältnis* über die Interpretation medizinischer Daten verfeinert wird. Um diese Interpretation kann dann auch gerungen werden.²⁸ Hat man

Weiterführende Literatur:

Während eine szientistisch ausgelegte moderne Medizin sich eher an funktionalistischen Krankheitsmodellen orientiert, legen die Bände von Volker Roelcke und Giovanni Maia nahe, Medizin und den kranken Menschen transdisziplinär und ganzheitlich zu betrachten:

Volker Roelcke, Vom Menschen in der Medizin. Für eine kulturwissenschaftlich kompetente Heilkunde (Sachbuch Psycho-sozial), Gießen 2017.

Giovanni Maio, Den kranken Menschen verstehen. Für eine Medizin der Zuwendung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020.

²⁴ Der Mensch ist sein Körper nur im Modus der Verkörperung, d. h. als Person in Form von Sprache, Religion, Lachen, Weinen u. a. (Helmuth Plessner, Die Frage nach der *Conditio humana*, in: Helmuth Plessner [Hg.], Gesammelte Schriften. Band 8: *Conditio humana*, Frankfurt a. Main 1983, 136–217).

²⁵ Vgl. Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand. Band 2: Sein und Zeit, Frankfurt a. Main 1977, § 47, § 51.

²⁶ Vgl. Wolfgang U. Eckart, Geschichte der Medizin, Berlin ³1998, 8–14.

²⁷ Ein typischer Ansatz etwa bei Christopher Boorse, A Rebuttal on Health, in: James M. Humber/Robert F. Almeder (Hg.), What is a Disease?, Totowa (NJ) 1997.

²⁸ Vgl. Dirk Lanzerath, Krankheit und ärztliches Handeln (s. Anm. 5).

sich geeinigt, kann die Krankheitsfeststellung eine ganze Handlungskaskade auslösen und rechtfertigen.

Freilich ist die Medizin als Teil einer Gesellschaft sozialetischen Werten, politischen und ökonomischen Kalkülen ausgesetzt. Mannigfache Geschmäcker, Wünsche und Phantasien beeinflussen die Ziel- und Prioritätensetzung in der Medizin. Dies ist auch eine Gefahr, der durch wissenschaftliche Korrektur begegnet werden kann. Gesellschaftliche Ziele und medizinische Ziele verweisen aufeinander und müssen gleichermaßen reflektiert werden. Die Frage, ob es überhaupt medizinische Zielsetzungen mit einem universellen oder globalen, d. h. transkulturellen Anspruch gibt, hängt sehr von der Auffassung ab, die man vom ärztlichen Handeln und von den in der Natur des Menschen angelegten universellen Erfahrungen von Krankheit hat. Aber erst dann, wenn sich die Begriffe „Krankheit“ und „Gesundheit“ klarer eingrenzen lassen, ist es möglich, diesen Begriff auch reflektiert in ethischen Zusammenhängen anzuwenden. Dies gilt besonders dann, wenn die traditionelle Struktur ärztlichen Handelns mehr und mehr in Frage gestellt ist.

Gegenüber anderen Begriffen – die auch normativen Charakter haben können, aber extensional sehr offen sind – hat der praktische Krankheitsbegriff den Vorteil, Medizin und ärztliches Handeln eng zu fassen und berechenbar zu gestalten. Der so entwickelte Krankheitsbegriff orientiert sich daran, Kranksein als eine Weise des Mensch-Seins so zu fassen, dass die kommunikative Komponente des seine Befindlichkeit mitteilenden Menschen wesentlich zur Konstitution von Krankheit gehört. Dabei erweisen sich Ärztinnen und Ärzte als

jene Instanzen, die den um Selbstausslegung bemühten Kranken nicht nur im engeren Sinne therapeutische, sondern auch – gegen technizistische Verkürzungen – hermeneutische Hilfestellung geben;²⁹ Ärztinnen und Ärzte helfen im Idealfall den Kranken, ihr Krankheitserleben besser verstehen zu können, sie bestimmen es aber nicht.

Der Autor: Dirk Lanzerath (Prof. Dr.) lehrt Philosophie an der Universität Bonn, ist Geschäftsführer des Deutschen Referenzentrums für Ethik in den Biowissenschaften (DRZE), einem Forschungszentrum der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste an der Universität Bonn; er ist zudem Honorarprofessor für Ethik und Forschungsethik an der Hochschule Bonn-Rhein-Sieg und Generalsekretär des European Network of Research Ethics Committees (EUREC). Aktuelle Publikationen mit thematischer Nähe: *Medikalisierung*, in: Michael Fuchs (Hg.), *Handbuch Alter und Altern*, Stuttgart 2021, 403–413; *Ethos der Wissenschaften und moderne Lebenswelt*, in: Katharina Miller / Milena Valeva / Julia Prieß-Buchheit (Hg.), *Verlässliche Wissenschaft. Bedingungen, Analysen, Reflexionen*, Darmstadt 2022; *Logik des Heilens, des Forschens und des Wirtschaftens – Forschungsethische Überlegungen anlässlich der Neuregulierung klinischer Forschung in Europa*, in: Dirk Lanzerath (Hg.), *Forschungsethik und klinische Forschung. Zur Debatte um die EU-Verordnung zu klinischen Studien (Medizin-Ethik. Medical Ethics Schriftenreihe des Arbeitskreises Medizinischer Ethik-Kommissionen in Deutschland)*, Münster 2016, 1–10; GND 121738817.

²⁹ Vgl. ebd.

Manfred Prisching

Die Inszenierung von Gesundheit

♦ Historisch betrachtet war Gesundheit nie ein selbstverständliches Gut. Das hat sich mit dem Fortschritt der Medizin und Ernährung zumindest in der westlichen Welt dramatisch verändert. Die Machbarkeit der Gesundheit zeitigte freilich auch ihre Eigentümlichkeiten, die etwa in einer instrumentellen oder medialen Einstellung zum eigenen Körper ihre Blüten treibt. Die Corona-Pandemie durchkreuzt sowohl die Machbarkeitsideologie als auch die romantische Naivität der friedlichen Natur. Der Grazer Soziologe Manfred Prisching führt durch dieses bunte Thema mit scharfem diagnostischem Blick und spitzer Feder. Seine hintergründige Botschaft könnte so zusammengefasst werden: Selbstbescheidung und Wertschätzung eines nicht perfekten Lebens. (Redaktion)

Das Leben, das schreckliche, schöne, unbittliche, hinfällige, imponierende, bejubelte, vielschichtige Leben konnte bis in das 19. Jahrhundert hinein nur durch religiöse (zuweilen auch durch philosophische) Bezugnahme erklärt werden. Die Medizin war bis zu dieser Zeit „vorwissenschaftlich“, und das ist noch eine höfliche Formulierung: Grundlegende Paradigmen waren einfach falsch. Deshalb bot sich nur der Rückgriff auf Götter und Dämonen an, wenn man Krankheit, Leiden und Tod erklären wollte. Die Alternative wäre die blanke Sinnlosigkeit gewesen, die umfassende Kontingenz, das Ausgeliefertsein, das Bedrohliche schlechthin. Ein solches Vakuum pflegten sich die Menschen wegzuerklären. Krankheit hat mit Strafe, Sünde oder Prüfung zu tun.

Dann entdeckte man Bakterien und Viren, entwickelte Penicillin und Antibiotika, sorgte für grundlegende Hygiene, begann in den Labors das eine zu züchten, das andere zu töten und das Dritte zu manipulieren. Aber das ist gerade einmal ein- einhalb Jahrhunderte her. Es war die Zeit, als man auch auf vielen anderen Gebieten

wissenschaftliche und technische Durchbrüche erlebte, von der Elektrizität bis zur Chemie, von der Materialwissenschaft bis zur Biologie. Die Menschheit trat in ein neues Zeitalter ein, das Bewusstsein änderte sich zur Machbarkeit, zum Fortschritt, zum Meliorismus. Was die Aufklärung geahnt und postuliert hatte, schien nun in Umsetzung zu sein: Man habe immer mehr im Griff. Dem menschlichen Verstand seien keine Grenzen gesetzt, er würde auch die Sittlichkeit vorantreiben. Gesundheit machen jedenfalls die Naturwissenschaftler. Die Götter hatte man nicht mehr nötig.

1 Machbarkeit des Körpers

Der Körper wurde in gewissem Sinne „objektiviert“: ein Gegenstand technischer (medizinischer) Betreuung. Zwar war mittlerweile die Seele verschwunden, zusammen mit dem Glauben an das Jenseits, aber dennoch verfestigte sich die Vorstellung, dass das Ich, das Selbst, die Person und die Identität vom Körper in dem Sinne

abgesondert werden können, als der Körper selbst zu einem naturwissenschaftlichen, dem Ich gegenüberstehenden „Objekt“ wurde. Bei Funktionsmängeln der „biologischen Maschine“ kommen Expert:innen zum Zug. Sie haben auch für die tunlichst rasche „Beseitigung“ einer Epidemie zu sorgen.

Eine Fülle von therapeutischen Versuchen der Gegenwart richtet sich darauf, wieder ein „Körpergefühl“ zu entwickeln. „Auf sich hören“ kann nicht nur bedeuten: in den Tiefen einer psychisch-mystisch konzipierten Seele zu wühlen, um die Singularität der eigenen Person ans Tageslicht zu befördern, im Sinne der gängigen Individualisierungs- und Selbstentfaltungsideologie. „Auf sich hören“ müsse auch den Körper einschließen, das Psychosomatische, das Meditative, das Homöopathische – alles andere sei eine Degeneration. „Tipps, wie du an deinem Körpergefühl arbeiten kannst.“ „Körpergefühl: 5 Tipps für mehr Leistungsfähigkeit.“ „So bekommst du ein besseres Körpergefühl.“ „Ein ganz anderes Körpergefühl.“ „Ein gutes Körpergefühl bekommt man, indem man sich selbst etwas Gutes tut.“ So liest man auf unzähligen Internetseiten. Der in einschlägigen Kreisen so häufige Verweis auf das Körperliche kann als Indiz dafür genommen werden, dass die Menschen sich ihrer Körperlichkeit entfremdet fühlen. Man hat kein Sensorium mehr für das physiologische Geschehen: etwa für die Vermutung, dass die schlechte Verdauung möglicherweise nicht nur durch chemische Substanzen ins Gleichgewicht zu bringen sei, sondern anderes (Stress, Ungleichgewicht, psychische Probleme, Verdrängungen) signalisiere. Ein paar Pillen sind die einfachere Lösung. Aber sich mit

den „diffusen“ Dimensionen der „Zugänglichkeit“ des Körpers auseinanderzusetzen, ist eine andere Sache: Von „Machbarkeit“ kann beim Herumstreifen in den Untiefen des Bewusstseins kaum die Rede sein.

Die Machbarkeits epoche ergänzt sich durch eine zweite Komponente: Verwöhnt durch technische Errungenschaften, hat sich ein *Perfektionismusanspruch* entwickelt, der (in allen Dimensionen des Lebens, auch in den körperlichen) kaum einlösbar ist. Für die Gesundheit des Körpers gibt es kaum Grenzen. Berühmt ist die Definition der WHO: „Gesundheit ist ein Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlergehens und nicht nur das Fehlen von Krankheit oder Gebrechen.“ Es liegt auf der Hand, dass wir dieser Definition zufolge alle krank sind, in unterschiedlicher Intensität, Beschwerden vorbringen und Therapien einfordern können. Es ist eine Maximaldefinition, nicht eine Normaldefinition. Letztere würde auf lebensweltlich-empirische Normalität abstellen, in der dann doch zuweilen das eine oder andere weh tut – und seien es nur harmlose Verspannungen im Rücken oder eine fällige Plombe im Zahn. Näher an der Wirklichkeit des Lebens befindet sich das berühmte Antonovsky-Salutogenese-Modell: Gesundheit ist demzufolge ein aktives, dynamisches, fragiles Geschehen, das Ergebnis von günstigen und ungünstigen Einflüssen;¹ und grundlegend ist ein Kohärenzkonzept, in dem sich die Befähigung und das Gefühl von Stimmigkeit und Zusammenhalt zum körperlich-seelischen Wohlfühl vereinen. Auch dieses Modell ist anspruchsvoll, es lässt aber auch jene Unzulänglichkeiten zu, die zum menschlichen Leben (und zum menschlichen Körper) gehören. Zugleich verweist

¹ Aaron Antonovsky, *Unraveling the Mystery of Health*, San Francisco u. a. 1988.

es auf die sozialen (gesellschaftlichen) Dimensionen, von denen Gesundheit und Wohlfühl abhängen.

2 Die Konstruktion der Gesundheit

Übertriebene Konstruktivismen lassen wir als Verwirrungen des Geistes beiseite, aber natürlich sind Körper und Gesundheit kulturell konstruierte Ideen. Beispielsweise hat man es über die letzten Jahrhunderte hinnehmen müssen, dass kaum die Hälfte der Kinder das Erwachsenenalter erreicht hat. Sie sind an den häufigen Kinderkrankheiten und mangelnder Hygiene verstorben. Das war nun einmal so, eine ganz normale Sache: Menschenschicksal. Die ständige Bedrohung blieb auch im Erwachsenenalter aufrecht: Tagtäglich konnte man infiziert werden oder sich verletzen, und in sehr vielen Fällen bedeuteten selbst Mängel, die heute als geringfügig erachtet werden, ein Todesurteil. In der Barockzeit hat man die Todesnähe, wie an Gemälden ersichtlich, symbolisiert: das Stunden-glas oder gar der Totenschädel. *Memento mori*. Das hat sich wohl geändert: Auf den Schreibtischen der CEOs findet man heutzutage keine Totenschädel mehr, das würde man sogar verdächtig finden im Hinblick auf die psychische Gesundheit der betreffenden Person. Deshalb ist das Erleben, jeden Abend in den Nachrichten mit aktuellen Todeszahlen konfrontiert zu werden, irritierend.

Die letzte Bedrohung der Gesundheit, der *Tod*, ist abgedrängt worden an die Peripherie der Gesellschaft:² ein Problem der Ärzte, der Krankenhäuser, der Palliativsta-

tionen.³ Das medizinische Personal ist allerdings dazu da, menschliche Körper zu heilen und zu ertüchtigen, jedenfalls den Tod zu vermeiden – und somit wird der schließlich eintretende Tod eine medizinische Niederlage. Wenn Gesundheit die Norm ist, die nach Tunlichkeit – bis in die letzten Phasen – wiederhergestellt werden soll, wird in radikal diesseitiger Perspektive der Tod als Versagen der Ärzte konzipiert. Schon vorher lösen defizitäre Gesundheitslagen bloß die Suche nach den besten „Reparaturexperten“ aus. Auch die Gefühlslage erfordert eine professionelle Betreuung: Wenn der psychische Haushalt beschädigt ist oder ins Ungleichgewicht gerät, braucht man eben den psychologischen Experten (beliebigen Geschlechts). Mit leichter Verzögerung wurde das auch für die Epidemie eingemahnt: Isolation, Kontaktmangel, Vereinsamung, Konfliktverschärfung – ein weites Feld für Psycho-Expert:innen. Es gilt für die Bearbeitung der Seele, was für die Lebensbedrohung gesagt wurde: Ihre Bearbeitung erfolgt nicht mehr im Rückgriff auf religiöse Kategorien, sondern im Rückgriff auf psychologische oder psychotherapeutische Konzepte (was in einer „generalisierten psychologischen Kultur“ naheliegend ist). Es gibt ohnehin Überlappungsbereiche: Wer aus dem (religiösen) Seelsorgedienst ausscheidet, setzt seine Tätigkeit gemeiniglich mit irgendeiner Art von (säkularer) psychischer Betreuungsarbeit fort.

Die *psychoanalytische Perspektive* spaltet das Selbst in einen kranken Anteil, der zu erkennen und zu behandeln ist, und in einen gesunden Anteil, der mit dem Therapeuten kooperiert und in diesem Bündnis die defizitären „Seelenanteile“ korrigieren

² Philippe Ariès, *Geschichte des Todes*, München 2009.

³ Klaus Feldmann, *Tod und Gesellschaft*, Wiesbaden 2010.

soll.⁴ Selbst die „Seele“ lässt sich somit noch einmal aufspalten – es ist aber nach der Psycho-Logik schwer anders denkbar, denn wie könnte eine psychische Bearbeitung stattfinden, wenn der Patient nicht „ansprechbar“ und „kooperativ“ wäre. Es ist auch die Vorstellung noch nicht ganz verschwunden, dass psychische Devianzen auf eine persönliche Schwäche der Person zurückgeführt werden. Erst in jüngster Zeit verbreitet sich die Idee, dass es sich um eine „rein“ gesundheitliche Frage handelt, ja in einem passenden Setting werden körperliche oder psychische Beeinträchtigungen schon wieder als Assets für die Selbststilisierung präsentiert: Man schreibt ein Bekenntnis-Buch (über eigenen Alkoholismus, Drogenmissbrauch, Krebs-erkrankung, die überstandene Covid-Erkrankung und dergleichen) und geht in die Talkshows, wo man erläutert, dass man dies nur tut, um anderen Menschen zu helfen und ihnen (einmal mehr) „Mut zu machen“. Mittlerweile müsste sich schon viel Mut angesammelt haben.

Der „theatralische Körper“ ist, solange es nicht dem Tod entgegengeht, gesund und leistungsfähig. Die *Synthese von Gesundheit, Fitness und Sport* hat sich zu einem großen Absatzmarkt entwickelt. Erstens benötigt man zu den gesundheitlich gebotenen Sportlichkeitsübungen eine Überfülle von Instrumentarien, von Gerätschaften bis zur Kleidung. Zweitens hat sich ein ausgedehntes System marktförmiger Betreuungs- und Trainingsangebote entwickelt – vom einfachen Fitnessstudio bis zu zahlreichen Kursvarianten (für Yoga und anderes). Eine Art sportiver Rechtfertigungsdruck hat sich verall-

gemeinert. Drittens haben sich weite Teile des Tourismussektors auf Gesundheitsförderung spezialisiert, zumindest müssen Wellness-Bereiche weithin angeboten werden. Viertens haben sich Nahrungsmittelangebote (mit allen Ergänzungsvarianten) zu einem Feld der Gesunderhaltung ausgeweitet. In der Epidemie blieben davon freilich nur die Nahrungsmittel (per Onlineversand) und isolierte Sportbetätigungen übrig. Dass man im Sinne eines Minimums von instrumenteller Gesunderhaltung und „Achtsamkeit“ den Körper nicht gänzlich vergessen darf, ist zu einem Element jenes Mindset geworden, den man als wohlsozialisierte Person (vor allem aus Mittel- bis Oberschichten) in den gängigen Informationsaustausch über die Wesenseigenschaften des Individuums einbringen muss. Das bedeutet nicht, dass man tatsächlich fähig ist, auf den Körper zu „hören“; er muss nur auf Gesundheit achtend „bespielt“ werden.

Das Essen wird zu einem symbolischen Reputationsfeld. Für viele ist die Ernährung vorwiegend zu einer gesundheitsbezogenen Tätigkeit geworden.⁵ Das hat einerseits mit der epidemisch gewordenen Fettleibigkeit zu tun, im empirischen Vergleich offenbar ein Wohlstandsphänomen, welches mit der jederzeitigen Verfügbarkeit von allzu vielen Kalorien zu tun hat. Es hat sich ein neuer allgemeiner Wissensbereich von der Nahrungsmittelanalyse entwickelt. Gewisse Speisen sind sprichwörtlich geworden: der fette Schweinsbraten. Man darf ihn sich ja zeitweise gönnen, aber er muss die Ausnahme bleiben. Es sind daraus noch keine Ess-Tabus erwachsen, es bleibt einstweilen beim Naserümpfen ob der Ignoranz

⁴ Herbert Willems, Institutionelle Selbstthematisierungen und Identitätsbildungen im Modernisierungsprozess, in: Herbert Willems / Alois Hahn (Hg.), Identität und Moderne, Frankfurt a. Main 1999, 62–101, hier 69.

⁵ Eva Barlösius, Soziologie des Essens, Weinheim–München 1999.

gegenüber der eigenen Gesundheit. Die klassischen Ess-Tabus hatten ja eine andere Bedeutung: Die Zuschreibung funktionaler Gesunderhaltungsziele (die bloß religiös eingekleidet und abgestützt wurden) hat sich als nicht haltbar erwiesen; die einfache Wahrheit lautet: Ess-Tabus haben den Sinn, Ordnung in die Welt zu bringen. Man weiß, was geboten und verboten ist. Man hat deshalb den Eindruck, Bescheid zu wissen, eine „geordnete“ Welt vor sich zu haben. Mehr kommt bei einem Vergleich entsprechender Tabus bei unterschiedlichen Religionen nicht heraus.⁶ Vielleicht gilt das auch für manche Kreise in der Gegenwart: Dinkel statt Weizen.

Ansonsten hat sich die (laienhafte) Ernährungslehre zu einer Quasi-Wissenschaft entwickelt, die Komponenten des Esoterischen, Religiösen, Metaphysischen, Ökologischen, Entwicklungspolitischen und Kitschigen vereint. Gesättigte und ungesättigte Fettsäuren, Palmöl versus Olivenöl, Fleisch versus Vegetarisch/Vegan. Ohnehin schätzt jeder *Bio-Saisonal-Öko-Regional*. Den Modellen wie Fair Trade oder Vegan spürbare Gesundheitsförderung zuzuschreiben, hat allerdings oft auch mehr mit Grundüberzeugungen als mit Geschmacksnuancierungen zu tun. Die ernährungswissenschaftlichen und gastroästhetischen Erkenntnisse beugen sich im Konfliktfall häufig den kultursoziologischen Spielregeln; aber im praktischen Verhalten spielen eben auch das persönliche Verlangen (Schokolade, Blätterteiggebäck, Alkohol usw.) oder die günstigen Preise im Supermarkt eine Rolle (also doch lieber die spanischen Tomaten anstelle der einheimischen).

Natürlich befinden wir uns bei den Ernährungspraktiken auch auf einem der *Felder kultureller Distinktionen*: Essen ist Sache des Lebensstils und des Habitus. Bourdieu spricht vom „Körperschema“, er meint mit diesem Begriff die Formung von Körpern, die körperlichen Praktiken und die zugehörigen Geschmackspräferenzen. Dabei geht es um milieugebundene Körperbilder sowie um Vorstellungen über die Folgen einer bestimmten Nahrung für den Körper, für seine Kraft, Schönheit und Gesundheit.⁷ Der „Bierbauch“ wird nicht mehr unter „statliches Mannsbild“ subsumiert. Manchmal wird das, was jeder weiß, dass nämlich Körper eine gewisse soziale Formung erfahren und soziale oder geschlechtliche Differenzierungen sich in Körperformen oder -bewegungen ausdrücken, als eine Neuentdeckung verkauft. „Hat die Pandemie eine neue Entspanntheit gebracht, wenn es um die Wahrnehmung des eigenen Körpers geht? Nein, finden wir – im Gegenteil. Denn ständig geht es um Wellness, Home-Work-outs und Skincare-Routinen. Wer soll da entspannen?!“⁸

Norm-Körper brauchen auch ihre *Gegenbilder*, also jene Körper, die von der Norm abweichen. Solche Gegenbilder sind etwa Essstörungen zwischen *Adipositas* und *Anorexia*. Auch in solchen Fällen werden Körper und Gesundheit ideologisiert: Auf der einen Seite wird den Betroffenen mangelnde Selbstdisziplin bzw. psychische Erkrankung unterstellt, auf der anderen Seite wird gegen die damit verbundenen „Stigmatisierungen“ rebelliert. Die „Alle Menschen sind schön“-Botschaft kollidiert aber mit empirischen Ergebnis-

⁶ Mary Douglas, Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu, Berlin 1985.

⁷ Pierre Bourdieu, Die feinen Unterschiede, Frankfurt a. Main 1987, 305.

⁸ <https://www.welt.de/podcasts/the-real-word/article231247343/The-Real-Word-der-ehrliche-Podcast-Hat-die-Pandemie-den-Koerperkult-verstaerkt.html> [Abruf: 07.12.2021].

sen, denen zufolge es sogar quer über die Kulturen eindeutige Schönheitsstandards gibt. Die trotzig Selbstschönerklärung ist dem wachsenden Feld semantischer Korrektheiten zuzuordnen, aber sie funktioniert lebenspraktisch eben nicht.

3 Der Körper als Darstellung

Der Körper ist Objekt, Projektionsfläche, Kommunikations- oder Darstellungsinstrument. Der Körper kann „gelesen“ werden. Er dient als „Gestell“, welches mit allen möglichen Dingen behängt und dekoriert wird, die man gemeiniglich als Mode und als Kosmetik bezeichnet. Der Körper selbst wird nach unterschiedlichen Graden seiner Schönheit eingeschätzt, wobei (evolutionstheoretisch durchaus sinnvoll) eine gewisse Korrelation von Gesundheit und Schönheit unterstellt wird. Dazu gibt es zahlreiche Schönheitsuntersuchungen.⁹ Doch selbst die Evolution hat Spielräume eingeräumt, es kann bei der einen oder anderen Eigenschaft des Körpers kulturelle Eigenheiten der Attraktivitätseinschätzung geben. Die eine Kultur schätzt verkrüppelt kleine Füße, die andere ist von künstlich langgestreckten Lippen fasziniert. Dennoch fällt sexuelle Attraktivität nicht vom Himmel, die Liebe ist in Wahrheit keine Himmelsmacht, und das Gewicht, das jede:r auf dem Partnermarkt einbringen kann, ist abschätzbar. Man kennt auch

das Signalrepertoire: Der rote Lippenstift der Frauen entspricht als Signal dem roten Hintern der Paviane. Die entwickelte Spätmoderne lässt gewisse Schönheits- und Fitnessideale zusammenfließen, zunehmend auch für Männer. Wie man erkennen kann, ist die Heilsverwirklichung vom Jenseits ins Diesseits gewandert und auf stilistische und körperliche Selbstverwirklichung reduziert worden. Es gibt aber kleinere Unterschiede (wenn auch letztlich eine Konvergenz) in den ästhetischen Spielregeln, die in der Kosmetikbranche, in der Modeindustrie, im Sportbereich oder im Gesundheitswesen gelten.¹⁰

Körperliche Gesundheit wird auch zum Problem, wenn es um körperliche Manipulationen (oder Verletzungen) im Dienst religiöser Vorstellungen geht. Wir würden eine blutige Selbstgeißelung im Dom nicht mehr mit Ehrfurcht betrachten. Vor einigen Jahren war eine kurze und heftige Diskussion im Gange, als die Beschneidung von männlichen Kindern (Zirkumzision) in den islamischen Communities innerhalb der westlichen Welt thematisiert wurde. Es stehen dabei verschiedene Menschenrechte in Konkurrenz: Religionsfreiheit, Elternrecht¹¹, aber eben auch das Recht auf die Unversehrtheit des eigenen Körpers beziehungsweise des Schutzes vor Körperverletzungen (wenn Eingriffe nicht medizinisch geboten sind). Die Diskussion war rasch zu Ende, als man (in Deutschland) feststellte, dass nicht nur die

⁹ Winfried Menninghaus, *Das Versprechen der Schönheit*, Frankfurt a. Main 2007.

¹⁰ Die kulturellen Spielräume zeigen sich in den Gesellschaften der Gegenwart beispielsweise am plötzlichen (modischen) Aufschwung von Tätowierungen, die eigentlich Accessoires der Unterschicht (bzw. der Matrosen) gewesen sind und sich über bestimmte Kreise (von Pop-Figuren über Models und Prostituierte bis zu Fußballstars) ein höheres Ansehen erarbeitet haben. Dennoch setzen Tätowierungen ein Signal, welches verrät, wes Geistes Kind man ist – wenn man sich die Haut verzieren lässt, orientiert man sich eben an Models oder Fußballstars ...

¹¹ Selbst die einzelnen Rechte sind nicht unbeschränkt – beispielsweise bedeutet das Elternrecht nicht, dass die Eltern mit dem Kind alles anstellen dürfen; es ist vielmehr in angemessener Weise im Sinne des Kindeswohls auszuüben.

islamische, sondern auch die jüdische Religion betroffen war; man hat sich in der Folge damit zufriedengegeben, Hygienevorschriften festzulegen. Ansonsten will man die Vorstellung nicht antasten, dass die persönliche Beziehung zu Gott davon abhängt, dass ein angeborenes Hautstück vom Körper entfernt wird. Manche vermuten, dass es sich dabei um Relikte archaischer Männerrollenbilder handle, bei denen Gewalterfahrungen zur Initiation vom Jungen zum Mann gehören.¹²

4 Romantik des Körpers

Im Unterschied zu den Machbarkeitsperspektiven gibt es auch die psychisch-romantische Variante einer Betrachtung des Körpers. Es gibt die schwärmerische Neigung, den Körper nicht nur (ganz nüchtern) als Teil eines natürlichen Habitats zu sehen, also in eine Perspektive der Evolution einzuordnen, sondern (ganz romantisch) den Körper als Element eines kosmischen Ganzen zu verstehen: Bäume umarmen, das Herz zu den Sternen erheben, quasi-buddhistische Turnübungen durchführen, Sensibilität für die kleinen Blumen (real und metaphorisch) entwickeln. Das „neue Innenleben“, welches schon in der Bohème der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert entfaltet und letztlich Teil der grün-alternativen Bewegungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde, entfernt sich von den realistischen Bedingungen des Außenlebens. Es ist aber die Welt, die man in Hildegard von Bingen hineingeheimnist (die heute für alles Mögliche in Anspruch genommen wird), die Welt des natürlichen oder okkulten Wis-

sens, ein Paradigma, welches zuweilen dabei landet, dass man ideengeschichtliche Obskurantismen bewahren und naturwissenschaftliche Erkenntnisse negieren will. „Hildegards Impulse sind besonders bei den ‚Geißeln der Menschheit‘ wie Virus-erkrankungen, Krebs, Parkinson etc. eine wahre Bereicherung.“¹³ Solche Ratschläge sollen natürlich nichts gegen eine gezielte Nutzung von Kräutern und Gewürzen besagen: Fenchel hilft nun einmal tatsächlich gegen Blähungen.

Man kann sich (als Fallstudie) bei den Thermenhotels kundig machen, die in Anbetracht einer harten Konkurrenzsituation die Körper-und-Geist-Mythen aufgerüstet haben. Schließlich erwarten die Gäste, binnen weniger Tage (ohne viel eigenes Zutun) mit Bequemlichkeit, Schönheit und Fitness ausgestattet zu werden. Das geschieht dann meist mit Hilfe asiatischer Heilslehren, die sich zu einem Cluster von Fitness, Wellness, Gesundheit, Erholung, Meditation, Selbstbesinnung, Esoterik, Spiritualität usw. zusammenfügen. Es gibt für das Körper- und Seelenmanagement singuläre Angebote, ausgefallene Varianten wie Queenax, Smovey, MFT-Training. Es hat sich aber vor allem ein Wohlfühl-Vokabular entwickelt, auf welches spätmodern-urban-entkörperlichte Menschen positiv reagieren: Leben im Einklang mit der Natur, den Alltag hinter sich lassen, die Seele baumeln lassen, Fest für die Sinne, den Sinnen schmeicheln, erdige Töne, Schaffelbad, Römerbad, Erlebnisbad, Lebenstherme, Fun Park, Allergikerzimmer, Kryotherapie, Wohlfühlmassage, Sauna mit Panoramablick, Kräutersauna, Dampfbad, Outdoor, beheizter Naturteich, Entspannung pur, Stressabbau, in die eigene Mitte führen, Botenstoffe, Spa-Lounge,

¹² Melanie Klinger, *Intime Verletzungen*, Hamburg 2019.

¹³ <https://www.divera.org/blog/gesundheit/hildegards-heilkunde-in-zeiten-von-corona-teil/> [Abruf: 07.12.2021].

Inspiration, innere Ruhe, Entspannung, Gleichgewicht, Ganzsein, Yoga, Ayurveda, Heilfasten, Einheit von Körper und Geist, Lösen von Blockaden, Lebensenergie, Energiefluss, transpersonale Klangtherapie, Aromatherapie, Lymphodrainer, Alphazustand, Schwingungen, Panta-Rhei, Shiatsu, Holistic Pulsing, Aquatische Körperarbeit, Zellerneuerung, Kieferspäne, Beauty in unzähligen Variationen, mit Forming bis Peeling, Packung bis Wickel, Algen und Naturmoor, Sole, Kürbiskern, Zweigeltkern, gegen Fältchen und Blockaden, mit Hyaluron oder Botox, mit Masken und Massagen. Nach einer Woche „Bearbeitungszeit“ ist man jedenfalls gesund, schön und glücklich. Man kann die Angebote und die Erwartungshaltungen nun allerdings so interpretieren, dass die spätmoderne Machbarkeitsvorstellung, der man eigentlich entrinnen will, in das Esoterische verlängert wird. In den Thermenhotels findet magisches Denken statt: Magie ist eine Kunst, sich übersinnliche Kräfte dienstbar zu machen, aber nicht auf dem Umweg über den Willen einer Gottheit, sondern unmittelbar durch (geheime) Verfahrensweisen und Rituale. Dass diese Etablissements ausgerechnet in Zeiten einer Epidemie zugesperrt werden mussten, war besonders fatal.

5 Gesundheit in der Epidemie

Die aktuelle Epidemie hat alle Cluster, die unterschiedliche Modelle des Körpers entworfen hatten, durcheinandergewirbelt. Das verdammte „Biest“ mag „Natur“ sein, aber es kollidiert mit dem Modell der Machbarkeit (denn insbesondere zu Beginn machte die Medizin einen eher hilflosen Eindruck), es passt aber auch nicht zum Modell der Romantik (denn die Natur erweist sich nicht als harmonisch-therapeutische Entität, das

Biest erweist sich vielmehr als ein Killer – und das fühlt sich nicht einbettend, freundlich und meditativ an). Die Krankheit war – besonders in den frühen Phasen des Geschehens – brutal: lebenskrautraubend, atembehindernd, erstickend, organzerstörend, tötend. Plötzlich wurde sichtbar, dass die (menschliche) Spezies nicht, wie sie sich selbst zunehmend bescheinigt hat, außerhalb der Natur steht, sondern in einen evolutionären Kampf unterschiedlicher Spezies gegeneinander verstrickt ist. Gegen viele Viren haben die Menschen (durch ihre wissenschaftliche Erkenntnisfähigkeit) diesen Kampf gewonnen, einige „Gegner“ konnten weitgehend ausgerottet werden. Aber die Welt der Viren ist reich bestückt, vielgestaltig und mutierend.

Impfen wurde in den letzten 200 Jahren immer als eine kontraintuitive Sache verstanden. Dass man einem Kind bewusst etwa Eiter unter die Haut spritzt, damit es (in abgeschwächter Form) Pocken bekommt (und Pocken war eine sehr tödliche Krankheit), war eine Horrorvorstellung, und als man zur weniger gefährlichen Impftechnik voranschreiten konnte, der Kuhpockeninokulation, befürchteten viele, dass nun Kuhköpfe aus den Menschenkörpern wachsen würden. Dass es nicht nur die ungebildete Bevölkerung war, die solche Ängste kultivierte, hat mit dem Körper- und Gesundheitsbild zu tun. Es war der Glaube einerseits an eine traditionelle, philosophische Medizin, andererseits an die aufklärerische Besonderheit des Menschen, der eine Kontinuität zwischen Mensch und Rindvieh mit Aversion und Misstrauen betrachtete. Auf einer ähnlichen Ebene spielen sich nunmehr die Vorbehalte gegen die Corona-Impfung ab: Die Angst vor der Kuhkopf-Programmierung ist durch die Angst vor der Gentechnik-Programmierung ersetzt worden.

Das Corona-Virus ist (eine falsche Zuschreibung, aber im Effekt doch treffend) „intelligent“. Ein echtes Killer-Virus beraubt sich der eigenen Lebensgrundlagen, indem es seine Wirte tötet – vergleichbar einer unintelligenten Menschheit, die sich ihre eigenen Existenzvoraussetzungen entzieht. Ein „intelligentes“ Virus kombiniert hohe Infektiosität mit geringer Tödlichkeit; besonders intelligent ist die Variante, bei welcher der Wirt gar nicht bemerkt, dass er infiziert ist, weil er auf diese Weise nicht daran gehindert wird, das Virus weiterzuverbreiten. Einfachdenker¹⁴ fallen auf diese Eigenschaft herein – man merkt ja nichts, also gibt es nichts. Aber eine solche Kombination ist keine „teleologische“ Linie der Entwicklung, jederzeit können durch Zufall tödliche Varianten entstehen: Die Kombination der hohen Infektiosität mutierter Coronaviren mit der hohen Tödlichkeit von Ebola könnte beispielsweise jederzeit einen beträchtlichen Teil der Menschheit von der Erde tilgen. Der Wettlauf zwischen Virusmutation und Abwehrmaßnahmen (Impfung, Behandlung) ist auf jeden Fall im Laufen. Und die Epidemie hat in kräftiger Weise auf die eigene Körperlichkeit verwiesen. Die Menschen mögen sich alle möglichen Flausen einfal-

len lassen, sich aufgrund von Geist, Vernunft und Kultur über die „niederen“ Dimensionen des Daseins zu erheben – aber ohne Körper geht es (vorderhand?) nun einmal nicht.

6 Beschädigte menschliche Überlegenheit

Die Infragestellung des Szenarios von Machbarkeit und Fortschritt hat zwei Aspekte: Zum einen ist die menschliche *Überlegenheit* irritiert. Man ist überrascht worden, man hat erst langsam beobachten können, welche Eigenschaften das Virus hat, welche Charakteristika die Krankheit aufweist und welche Optionen eine Behandlung bietet. Vom Anspruch auf Perfektionismus (hundertprozentiger Schutz durch Impfungen, sichere Möglichkeiten zur Therapie) kann weiterhin keine Rede sein. Politische Botschaften vom „Sieg“ über das Virus waren voreilig.

Zum anderen haben sich falsche Vorstellungen im Umgang mit der *Wissenschaft* gezeigt. Denn in den ersten Phasen hat sich die Wissenschaft (zwangsläufig) als nicht wissend, als langsam lernend, als mühsam erkennend gezeigt. Man lernte, wie das Virus und die Gegenmaßnahmen funktionieren, indem man Verläufe beobachtete, analysierte, quantifizierte und publizierte. Dieser Umgang mit Erkenntnisprozessen entspricht dem normalen Verlauf der wissenschaftlichen Erkenntnisgewinnung, aber der Umgang mit Wahrscheinlichkeiten (statt der erwarteten Sicherheiten) hat viele Menschen verstört. Sie haben von den Wissenschaftlern erwartet: So ist es oder so ist es nicht; aber nicht: Es ist eher wahrscheinlich, dass es

Weiterführende Literatur:

Markus Schroer (Hg.), *Soziologie des Körpers*, Frankfurt a. Main 2012.

Robert Gugutzer/Gabriele Klein/Michael Meuser (Hg.), *Handbuch Körpersoziologie*. 2 Bände, Wiesbaden 2016

Robert Gugutzer (Hg.), *body turn. Perspektiven der Soziologie des Körpers und des Sports*, Bielefeld 2006.

¹⁴ Georg Vobruba, *Die Kritik der Leute*, Weinheim 2019.

so und so ist; aber es könnte auch anders kommen; wir werden erst sehen.

Die Erwartung, dass die Epidemie bewältigt wird, dass die Sache (in absehbarer Zeit, noch besser: ehebaldigst) überstanden wird und man in die „Normalität“ (des gesundheitlichen Niveaus und des gesellschaftlichen Verhaltens) zurückkehrt – das alles sind höchst sonderbare Vorstellungen. In Wahrheit wird uns das Virus auch noch die nächsten Jahre beschäftigen. Man wird zu einem Arrangement mit dem Virus finden müssen. Aber das be-

deutet eine gewisse Selbstbescheidung – auch die Akzeptanz eines gewissen Risiko- bzw. Krankheitsniveaus. Es wurde uns eingebläut: Gesundheit ist immer nur vorläufig. Vielleicht stellt man sich doch wieder die Sanduhr auf den Schreibtisch.

Der Autor: *Manfred Prisching*, geb. 1950, ist Universitätsprofessor am Institut für Soziologie der Universität Graz i. R. Publikation: *Bluff-Menschen. Selbstinszenierungen in der Spätmoderne*, Weinheim 2019; GND 115681051.

Philosoph der Moderne

Sigmund Bonk / Stefan Endriß (Hg.)

IM DIENST AM MENSCHEN

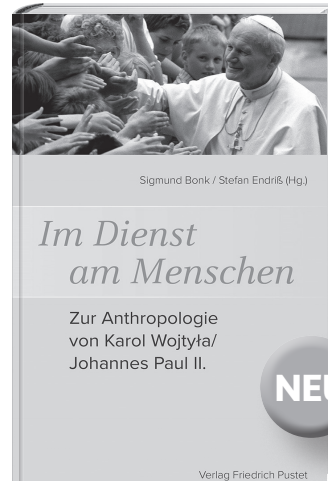
Zur Anthropologie von Karol Wojtyła / Johannes Paul II.

232 Seiten, Hardcover

ISBN 978-3-7917-3290-9

€ (D) 24,95 / € (A) 25,70 / auch als eBook

Vor dem Hintergrund aktueller Fragestellungen erhält der anthropologisch-theologische Beitrag Johannes Pauls II. eine besondere Bedeutung. Menschenwürde und Personalität, Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit, Selbstbestimmung und Werterziehung, Bioethik und ökologische Herausforderungen sind zentrale Themen dieses Bandes.



VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Thomas Staubli

Gesundheit in der Hebräischen Bibel

Biblisch-anthropologische und sozialgeschichtliche Perspektiven

♦ Der Autor des folgenden Beitrags, der an der Universität in Fribourg (Schweiz) Altes Testament lehrt, zeigt eindrucksvoll anhand von Texten und Bildern aus dem Alten Orient, welche die Lebensweise einer vorindustriellen Welt bezeugen, dass auch unsere heutige Zeit von dieser Kultur „Einfachheit und Bodenständigkeit lernen [kann], die zugleich gesund ist.“ Die alten Texte der Bibel sind immer noch ein guter Leitfaden, um sich „von Zivilisationsmüll und damit von Zivilisationslastern ... und allen damit einhergehenden, lebensverkürzenden Krankheitsformen unserer Zeit zu entschlacken.“ (Redaktion)

Ein Lieblingswitz in der Familie ging so: Seppetoni (Joseph Anton) kommt am letzten Tag vor den Ferien aus der Schule und ruft in den Stall: „Vater, das Zeugnis liegt auf dem Küchentisch, aber gelt, die Hauptsache ist, dass wir gesund sind!“ Der Witz dekonstruiert mit appenzellischer Würze und Kürze die Leistungsgesellschaft und stellt ihr die Gesundheit als höchstes Gut gegenüber.¹ Freilich hat die Leistungsgesellschaft auch die Gesundheit längst als Markt in Beschlag genommen, mitunter so sehr, dass das Gesundbleiben oder Gesundwerden zum Stressfaktor pervertieren kann. Es kann daher durchaus heilsam sein, sich mit dem Alten Testament und damit mit der Schriftsammlung einer vorindustriellen Kultur zu befassen, die weder das Wort „Leistung“ noch das Wort „Gesundheit“ im heutigen Sinn im Wortschatz hatte (vgl. Exkurs 1).

Angeichts des weiten Feldes „Gesundheit“ möchte ich im Rahmen dieses Aufsatzes auf drei ausgewählte Aspekte hinweisen, die mir im gegenwärtigen Kontext besonders praxisrelevant und theologisch anregend zu sein scheinen:² Der gesunde, mediterrane, vorindustrielle Lebensstil, die glückliche Liebe und das Verständnis von Seuchen.

1 Gesunder (krankheitspräventiver) Lebensstil

In einer ungedruckt gebliebenen philosophischen Dissertation versuchte der Amerikaner Lewis L. Berlin vor rund siebzig Jahren aufzuzeigen, dass die Bibel einen fortschrittlichen Lebensstil propagiere, der sich von demjenigen anderer altorientalischer Kulturen durch den Verzicht auf Ma-

¹ Zur „Hauptsache Gesundheit“ siehe *Hans-Martin Rieger*, *Gesundheit. Erkundungen zu einem menschenangemessenen Konzept*, Leipzig 2013.

² Für hier nicht thematisierte, wichtige und bis heute aktuelle Aspekte der Krankheitsprävention wie das Befolgen des Schabbats oder Fasten und Gebet als gesundheitsfördernde Praktiken verweise ich auf *Thomas Staubli*, *Biblische Anthropologie und Gesundheitsprävention*, in: ThPQ 150 (2002), 361–368.

Exkurs 1: Wortfeld „Gesundheit“ im Alten Testament^a

Die Menschen im alten Vorderen Orient wünschten sich *tamam*, „vollständig“ zu sein und *chazaq*, „stark“. Sie waren ganz und gar dem „Leben“ (*chajim*) zugewandt und wollten „leben“ (*chajah*). Man wünschte sich *tipuchim*, „gesunde (Neugeborene)“, die nicht gleich wieder vom Tod dahingerafft werden, wie es bis heute in vorindustriellen Gesellschaften ohne Gesundheitswesen nur allzuoft vorkommt. Kam einem der Tod in Gestalt von Schicksalsschlägen, Hungersnöten und Krankheiten zu nahe, wollte man „geheilt werden“ (*raf'a*). Ein „Heiler“ (*chovesch*, Jes 3,7) konnte vielleicht mit „Heilmittel, Medizin“ (*repu'a*) „Heilung, Gesundheit“ (*marpe*) erwirken und der Geheilte konnte zu *shalom*, „Heil, Ganzheit, Wohlergehen“ „zurückkehren“ (*schuv*). Entsprechend dem synthetischen Menschenbild war diese Umkehr ein ganzheitlicher Prozess, der Leib und Seele, aber auch das Verhältnis zu Volk und Gott miteinschloss. So kann auch Gott als „Heiler“ bezeichnet werden oder sein Engel Raphael („Gott heilt“) oder Gottesmänner wie Elija, die als Heiler bekannt waren und die den Menschen späterer Generationen im Traum erschienen.

Shalom wird in der griechischen Bibel an neun Stellen mit „Gesundheit“ (gr. *hygieia*) übersetzt, womit sich der Übergang in eine hellenistische Gesellschaft andeutet, in der Ärzte eine wichtige Rolle spielten. Diese Entwicklung wurde zwar (Sir 30,14–16) positiv gewürdigt, dennoch galt Weisheit wichtiger als Gesundheit. „Mehr als Gesundheit und Schönheit liebte ich sie“, sagt der fiktive König Salomo im Buch der Weisheit (7,10).

^a Johannes Schiller, Art. Gesundheit: WiBiLex 2010 (<https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/19472/>); Roger W. Utti, Health and wholeness in the Old Testament, in: Consensus 17 (1991), 47–62.

gie abhebe und daher heute noch dazu dienen könne, Krankheiten vorzubeugen.³ Nach Berlin beruht dieser Lebensstil auf fünf Säulen: 1. angemessenem Essen, 2. außerhäuslichen Aktivitäten, 3. angemessener Ruhe, 4. persönlicher Hygiene und 5. Krankheitsvermeidung.

Was den konstruierten Gegensatz zwischen rationalen Israeliten und magischen Nachbarn angeht (vgl. Exkurs 2), wird man heute der ethnozentrischen Analyse von Berlin kaum mehr folgen. Dass die

in der Bibel, aber auch in anderen altorientalischen Quellen bezeugten, bewussten oder unbewussten vorindustriellen Methoden der Krankheitsprävention heute noch nützlich sein können, soll aber nicht bestritten werden. Im Gegenteil handelt es sich um Methoden, die allen zugänglich sind und fast nichts kosten. Das gilt etwa für eine bewusste Diät, welche die Bibel mit ihren eigenen Kriterien propagiert. Mit neuen Kriterien, die sich am Ideal der Nachhaltigkeit orientieren, lässt sich die

³ Lewis L. Berlin, The health teachings and practices derived from the Hebrew Bible, New York 1953 (Diss.)

Exkurs 2: Magie und Gesundheit

Einem selbst in Fachkreisen noch immer weitverbreiteten Vorurteil zufolge unterschied sich die Religion der Hebräer von ihrer Umwelt dadurch, dass sie sich keiner magischen Mittel bediente. Das Vorurteil ist im dreifachen Sinn problematisch. Zum einen verwendet es den Begriff Magie polemisch, wie schon die Griechen, die damit die Religion der persischen Priester (*magoi*) schlechtmachen wollten, zum andern ist der Placeboeffekt eine medizinisch bewiesene Tatsache und zum Dritten belegt die Archäologie, dass zum Beispiel Amulette bei Hebräer:innen weit verbreitet waren.^b

Diese materialisierten Gebete und sinnstiftenden Bilder, die in der Lage sind, Selbstheilkräfte zu stimulieren, bestehen aus kunstvoll bearbeiteten Steinen, die manchmal in Gestalt eines Skarabäus gestaltet wurden, und zeigen auf der Unterseite Gestalten und Zeichen, von denen viele Heil und Schutz symbolisieren. Skarabäen (vgl. Abb. 8) verkörperten aufgrund der speziellen Biologie die Kraft der Wiedergeburt der Sonne. Greifen, der menschlichen Fantasie entsprungene Mischwesen (Abb. 3), galten als Schutzmächte. Sie wurden auf Hebräisch vermutlich „Kerubim“ genannt. Dasselbe gilt für die Uräusschlangen (Abb. 7–12), die auf Hebräisch „Serafim“ genannt wurden. Bis heute stimmen die Gläubigen in röm.-kath. und orthodoxen Gottesdiensten vor der Wandlung im Sanctus in den Gesang von Kerubim und Serafim ein, den Beschützern der göttlichen Herrlichkeit (vgl. Ex 25,20; Jes 6,1–4). Auch sollte nicht vergessen werden, dass bis zur Reform Hiskijas beim Tempel Jerusalems eine Standarte mit einer Bronzeschlange stand, die zur Heilung von Schlangengissen und wohl auch anderen Krankheiten angerufen wurde (Num 21,4–9; 2 Kön 18,4), eine Tradition, die im griechischen Äskulapcult noch lange fortlebte und in heutigen Apothekerzeichen nachlebt.

Die Schutzkraft von Tieren, Menschen und Gottheiten wurde durch Flügel (Abb. 1–5, 7–8, 10, 12) unterstrichen oder durch Beigesellung von Vögeln mit großen Flügeln, wie Geier oder Falken (Abb. 5–6, 8). Ganz in diesem schützenden und heilenden Sinn sind Flügel auch in der Bibel präsent. Die Deckplatte der Bundeslade wurde von den Flügeln der Kerubim beschirmt (Ex 37,9), Rut suchte wie der Beter unter den Flügeln des Gottes Israels Zuflucht (Rut 2,12; Ps 91,4), auch Göttinnen stellte man sich geflügelt vor (Sach 5,9), eine mächtige Stadt konnte mit einem Kerub mit ausgebreiteten Flügeln verglichen werden (Ez 28,14) und die Sonne verband man mit der Vorstellung heilender Flügel (vgl. Mal 3,20). König Hiskija, der vom Propheten Jesaja beraten wurde, hatte eine geflügelte Sonnenscheibe von zwei Lebenszeichen flankiert auf seinem Siegel (Abb. 1). Die vor Kurzem viel zu früh verstorbene Ausgräberin

^b Thomas Staubli, Amulette: altbewährte Therapeutica zwischen Theologie und Medizin, in: Günther Thomas / Isolda Karle (Hg.), Krankheitsdeutung in der postsäkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch, Stuttgart 2009, 91–114; Thomas Staubli, Schutz, Schmuck und Unterschrift. Stempelsiegelamulette in Israel/Palästina, in: Welt und Umwelt der Bibel 35 (2005), 73–75. Siehe auch Literaturhinweise.



Abb. 1–15: Eisenzeitliche Amulette (ca. 900–600 v. Chr.) aus Jerusalem mit Zeichen für Heilung, Leben, Schutz und Segen. 1 Siegel des Königs Hiskija mit geflügelter Sonnenscheibe, flankiert von Anchzeichen. 2 Siegel des Qanajau mit einer geflügelten Sonnenscheibe und einem Udschatauge. 3 Greif (Mischwesen mit Flügeln). 4 Geflügelte Menschen auf einem nb-Zeichen, Symbol für „Herr“. 5 Geier mit ausgebreiteten Flügeln. 6 Schu, Gott des Lichts und der Luft mit Maatfedern in den Händen, flankiert von geflügelten Falken unter einem Geier mit ausgebreiteten Flügeln. 7 Geflügelter Gott Baal-Seth zwischen Sonne und Mond (?), flankiert von Uräusschlangen. 8 Geflügelter Uräus und Pseudonamenszeichen, flankiert von Falken und Uräusschlangen. 9 Uräusschlangen flankieren einen Lebensbaum. 10 Geflügelte Uräusschlangen flankieren ein umgedrehtes Anchzeichen. 11 Ein Mann verehrt eine Uräusschlange. 12 Doppelt geflügelte Uräusschlange. 13 Das Anchzeichen, flankiert von zwei Maatfedern, Symbole der gerechten Weltordnung. 14 Siegel des Palta mit einem Zweig, vom Namen durch ein Ornament getrennt. 15 Standarte des Mondgottes von Haran zwischen Gestirnsymbolen.

Eilat Mazar^c vermutete, dass Hiskija diese Symbole auf seinem Siegel anbringen ließ und damit ein älteres Siegel mit einem geflügelten Skarabäus ersetzen ließ, nachdem er von schwerer Krankheit genesen war (vgl. 2 Kön 20,1–11).

Ein Mann namens Qanajau kombinierte die geflügelte Sonnenscheibe mit einem Udschatauge (Abb. 2), das ursprünglich aus dem Horusmythos stammt, jedoch in der ganzen Levante als Zeichen für wiederhergestellte Ganzheit und damit für Schutz verwendet wurde. Ägyptischer Herkunft ist auch das Anchzeichen (Abb. 1, 10, 13), vom Ursprung her ein stilisierter Knoten, der auf das von den Göttern geknotete, festgefügte Leben verweist. (Der Embryo galt als ein im Mutterleib geknotetes Wesen und das Land Ägypten als die Verknüpfung von Delta und Flusstal des Nil.) Wichtige

* Othmar Keel, *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel von den Anfängen bis zur Perserzeit*. Katalog Band V: Von Tell el-Idham bis Tel Kitan. Mit Beiträgen von D. Ben-Tor, B. Brandl, L. Pajrola und S. Münger (OBO.SA), Freiburg CH–Göttingen 2017, Jerusalem Nr. 5, 35, 44c, 46, 110, 153, 159, 202, 206, 211, 218, 344, 388, 455, 495a.

^c Eilat Mazar, *Ophel Excavations to the South of the Temple Mount 2009–2013. Final Reports Vol. II*, Jerusalem 2018, 256.

Symbole der Erneuerung waren in der Levante auch der Zweig^d (Abb. 14), der auf die Regenerationskraft der Erde (Gen 1,11–12) verweist, sowie der Neumond^e (Abb. 15), das himmlische Regenerationssymbol (mit Verbindung zum weiblichen Zyklus) par excellence, das im Judentum mit dem Neumondfest und im Islam mit seinem Mondkalender bis heute einen enormen Stellenwert hat.

^d Thomas Staubli, Land der sprießenden Zweige, in: *Bibel und Kirche* 60 (2005), 16–21; ders., Zweige für Jahwe, Dionysos und Jesus. Fortleben eines kanaanäischen Kultsymbols in der hellenistisch-römischen Levante, in: *Markus Lau / Karl M. Schmidt / Thomas Schumacher* (Hg.), *Sprachbilder und Bildsprache. Studien zur Kontextualisierung biblischer Texte. Festschrift für Max Küchler zum 75. Geburtstag* (NTOA/StUNT 121), Göttingen 2019, 149–171.

^e Othmar Keel, *Goddesses and Trees, New Moon and Yahweh. Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible* (JSOTS 261), Sheffield 1998.

biblische Unterscheidung von reinen und unreinen Speisen durchaus sinnvoll adaptieren.⁴ Ähnliches gilt auch für die biblische Forderung nach wöchentlicher Ruhe (Schabbat), die kaum etwas an Aktualität verloren hat. Was solche Methoden dem modernen Menschen abfordern, ist nicht Geld, sondern Bescheidenheit und Disziplin. Denn während sie sich damals dem Menschen unter harten Lebensbedingungen als Wohltat nahelegten, stellen sie heute eine Wahl dar, die uns im Gegensatz zu passiv verabreichten allopathischen oder homöopathischen Mitteln der Medizin und gewissen Wellnessangeboten aktive Partizipation abverlangt.

Dies wird durch medizinische Forschung bestätigt. In ländlichen Gebieten des Mittelmeerraumes, wo traditionelle Lebensweisen erhalten geblieben sind,

zeigt sich eine überdurchschnittlich hohe Lebenserwartung. Mediziner:innen sehen den Grund dafür in der mediterranen Lebensweise. Die Diät (Olivenöl, Getreide, Wein, vergorene Milchprodukte, Fischprodukte, wenig Fleisch) wirkt antioxidierend und entzündungshemmend. In Kombination mit genügend Schlaf, täglichen Aktivitäten, freundlicher Nachbarschaft und Geselligkeit fördert sie die Langlebigkeit.⁵

2 Glückliche Liebe als günstige Voraussetzung und Rahmenbedingung für Gesundheit

Einer der prägnantesten Sinnsprüche der Bibel lautet (Spr 18,22): „Gefunden Frau: gefunden Gutes – und Gunst hat er erlangt von JHWH.“ Der Spruch setzt voraus, dass

⁴ Thomas Staubli, Essen: Die tägliche Herausforderung zur Heiligung. Der steinzeitliche Speisezettel, Levitikus 11, Kaschrut und Ökologie, in: *Bibel und Kirche* 69 (2014), 92–95.

⁵ Antonia Trichopoulou, Diet and overall survival in elderly people, in: *British Medical Journal* 311 (1995), 1457–1460; Sonya Vasto u. a., Mediterranean Diet and Healthy Ageing: A Sicilian Perspective, in: *Gerontology* 60 (2014), 508–518; Cristiano Capurso u. a., The Mediterranean Diet Slows Down the Progression of Aging and Helps to Prevent the Onset of Frailty: A Narrative Review, in: *Nutrients* 12 (2020), 34 Seiten. <https://doi.org/10.3390/nu12010035>.

Mann und Frau sich lieben, denn fast oszinatohaft beklagen andere Sinnsprüche das unerträgliche Schicksal des Mannes, der mit einer zänkischen Frau zusammenleben muss (Spr 19,13; 21,9; 25,24; 27,15). Wie eine für Mann und Frau gesunde Partnerschaft gelingen kann, ist durchaus ein Thema des Hoheliedes. Kürzlich hat der südafrikanische Manager, Psychologe und Theologe Pieter van der Zwan auf diese bisher übersehene Lesart des Hoheliedes hingewiesen,⁶ die man salutogenetisch nennen könnte. Er hat festgestellt, dass das Wort *Schalom* („Ganzheit“, „Gesundheit“, sekundär auch „Friede“) nicht weniger als fünfzehn Mal im Hohelied anklängt, sieben Mal im Namen „Salomo“ (1,1.5; 3,7.9.11; 8,11.12) und sieben Mal im Ausdruck „Töchter Jerusalems“ (1,5; 2,7; 3,5.10; 5,8.16; 8,4) und einmal im Spitzen- und Schlüsselsatz der Geliebten (8,10): „So wurde ich in seinen Augen eine, die Gesundheit (*shalom*) fand“. Mit anderen Worten: Ganzheitliche leib-seelische Gesundheit ist ein Subtext (oder Code) im Hohelied. Dazu passt, dass auch das Wort „Mutter“ genau sieben Mal im Hohelied vorkommt (1,6; 3,4.11; 6,9; 8,1.2.5).⁷ Das Haus der Mutter ist der Raum, in dem die Geliebten, die sich zunächst darin über treffen, in Beschreibungsliedern vor ihren Freundinnen ihre Vorzüge und körperliche Perfektion zu preisen, zu einer Liebestiefe gelangen, die fähig ist, dem Tod Paroli zu bieten (8,6). In den Worten von van der Zwan⁸: „By exploring their sexuality they

discover more parts of their bodies which the psyche can then incorporate to grow into something bigger and richer than the often narrow confines of the ideal.“

Das Konzept der Salutogenese geht zurück auf den israelisch-amerikanischen Medizinsoziologen Aaron Antonovsky (1923–1994). Er hat ausgehend vom Ergebnis einer Studie, die zeigte, dass über Erwarten viele Frauen, die als junge Frauen den Holocaust überlebt hatten, sich in der Menopause einer guten Gesundheit erfreuten, die These entwickelt, dass solche Menschen in jungen Jahren einen besonders guten Kohärenzsinn entwickelt hätten. Damit ist die Fähigkeit gemeint, die Ressourcen der Umwelt zu nutzen und so selbst in Stresssituationen gesund zu bleiben. Dieser Kohärenzsinn wird in jungen Menschen entwickelt, „wenn sie die Welt als gleichmäßig und ‚berechenbar‘ erleben, Probleme und Aufgaben als herausfordernd, aber auch als lösbar kennenlernen und sich im Kontakt mit anderen als ‚bedeutsam‘ und liebenswert begreifen.“⁹ In Bezug auf das im Hohelied entfaltete Drama könnte man die These so adaptieren: Die Geliebten im Hohelied, die in der Öffentlichkeit ihre Liebe nicht zeigen und ihre Sehnsucht nicht stillen dürfen, finden im Haus der Mutter einen Raum, wo sie sich entdecken, genießen und gegenseitig wertschätzen können und entwickeln so jenes grundlegende Kohärenzgefühl, das sie im späteren Leben gegen die Mächte des Todes schützt. Die Liebe wird

⁶ Pieter van der Zwan, The ideal body and the celebration of health in the Song of Songs in the Hebrew Bible, in: Proceedings of the 2nd biennial South African conference on spirituality and healthcare, Cambridge 2018, 292–302.

⁷ Thomas Staubli, Die siebenfache Mutter im Hohenlied, in: Simone Paganini / Steffen Jöris / Annett Giercke-Untermann (Hg.), Zwischen Aachen und Jerusalem. Ein Gedenkband für Johannes Floß (Aachener Theologische Schriften 3), Aachen 2017, 97–118.

⁸ Ebd., 300.

⁹ Jürgen Bengel / Regine Strittmatter / Hildegard Willmann, Was erhält Menschen gesund? Antonovskys Modell der Salutogenese. Diskussionsstand und Stellenwert, Köln 2001, 143.

zum Quellgrund der Gesundheit (Salutogenese).

Das Hohelied ist eine poetische, vermutlich an Hochzeiten gesänglich überlieferte Schule, wie die Liebe zwischen Frau und Mann sich im Schutzraum des Hauses der Mutter Raum schaffen und gelingen kann. Mann und Frau, die sich lieben, werden aneinander gesund und die erotische Liebe ohne Scham erweist sich als momenthafte Rückkehr ins Paradies.¹⁰

3 Seuchen als Diener Gottes¹¹

Seuchen waren eine ständige Bedrohung und wurden im ganzen antiken Mittelmeerraum als Zeichen göttlicher Strafe für ein ungesühntes Sakrileg gedeutet. In der berühmtesten Seuchengeschichte zeigt eine Seuche König Oedipus an, dass er unbewusst gleich zwei Sakrilege begangen hat: Er hat seinen Vater ermordet und mit seiner Mutter geschlafen. Da die unbewusst verübten Taten ungesühnt blieben, schickte Gott die Seuche. Eine Seuche sucht die Israeliten heim, nachdem David sich zu einer Volkszählung hatte hinreißen lassen (2 Sam 24) und sich damit einer Macht zu versichern suchte, die nur Gott verleihen kann. Mit anderen Worten: Seuchen wurden als göttliche Reaktionen auf einen Zustand gesellschaftlicher Unordnung gedeutet.

In der Levante gab es die bedeutende Gottheit Reschef (Abb. 16), die mit Krank-



Abb. 16: Kalksteinstele aus Athribis (Nordägypten) des 13.–12. Jh. v. Chr., heute im Oriental Institute von Chicago (OIC 10569).¹² Sie zeigt den Seuchengott Reschef mit all seinen Attributen. Streitaxt und Speer verweisen darauf, dass er die Menschen mit Seuchen schlagen kann. Der Schild verweist auf seine Schutzkraft und die Laute am Ellbogen auf seine Macht zu heilen. Der Bart, die langen Schleifen an der Krone und die Zotteln am Schurz (vgl. die Zizit der Israeliten) weisen ihn als kanaänäische Gottheit aus. Die Beischrift beginnt mit den Worten: „Reschef, wenn er vermehrt, der große Gott. Möge er dir täglich Leben und volle Gesundheit geben ...“

heiten und Seuchen in Verbindung gebracht wurde, aber auch mit der Heilung davon. Die ältesten Belege stammen aus den sy-

¹⁰ Das Gleiche gilt für die gleichgeschlechtliche Liebe, was breiteren gesellschaftlichen Kreisen allerdings erst nach 1968 zu dämmern begann und innerhalb der römisch-katholischen Kirche noch immer ein Streitpunkt ist.

¹¹ Dieser Teil basiert auf *Thomas Staubli*, Betrachtung zu Ostern: JHWH-Corona: feinschwarz, 13. April 2020; <https://www.feinschwarz.net/betrachtung-zu-ostern-jhwh-corona/> [Abruf: 07. 12.2021]

¹² *Izak Cornelius*, The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c. 1500–1000 BCE) (OBO 140), Fribourg–Göttingen 1994, Pl. 5, RR7.

rischen Metropolen Ebla, Mari und Emar, wo Personennamen mit dem Götternamen Reschef bezeugt sind. In einem Brief an den Pharaon klagt der zyprische König Alaschiya über die Hand Reschefs, die alle Menschen in seinem Land getötet habe. Entsprechend der Macht des Gottes hat man ihn um Gesundheit/Heil (*shalom*) gebeten – so bezeugt in der syrischen Hafenstadt Ugarit. Die Ägypter haben den levantinischen Gott zeitweise als Kriegsgott verehrt. Der mächtige Amenophis II. sah in Reschef einen persönlichen Schutzgott und aus der 19. Dynastie (13. Jh. v. Chr.) sind mehrere Reschefstelen aus Nordägypten erhalten, die zeigen, dass man sich von dieser mächtigen Gottheit, die tödlich zuschlagen konnte, Schutz und Heilung versprach.

Die Phönizier und Karthager verehrten Reschef noch lange, teilweise unter dem Namen Eschmun. Die arabische Bezeichnung des Hafens von Jaffa, „Arsuf“, erinnert bis heute daran, dass hier einmal Reschef verehrt wurde. Die Griechen identifizierten Reschef mit Apollon. Daher wurde in griechischer Zeit in Sidon der Heilgott als Apollon dargestellt. Apollon hat seine Heilkompetenzen später allerdings seinem Sohn Asklepios abgegeben und konzentrierte sich fortan auf Krieg und Orakel.

Weiterführende Literatur:

Zum Amulettwesen in der biblischen Welt: *Christian Hermann / Thomas Staubli*, 1001 Amulett. Altägyptischer Zauber, monotheisierte Talismane, säkulare Magie, Freiburg/CH–Stuttgart 2010.

Zu Seuchen in der Antike: *Irene Huber*, Rituale der Seuchen- und Schadensabwehr im Vorderen Orient und Griechenland, Stuttgart 2005.

Selbst die Bibel, die sich auf Schritt und Tritt bemüht, die Vielfalt der Gottheiten Kanaans hinter JHWH zurücktreten zu lassen, kommt nicht darum herum, Reschef zu nennen. In einem erstaunlichen Psalm, der das Büchlein Habakuk beschließt, lesen wir über JHWH (Hab 3,3–5): „Seine Hoheit bedeckt den Himmel, und sein Ruhm erfüllt die Erde. Und da wird ein Glänzen sein wie das Licht, ein doppelter Strahl geht aus von seiner Hand, und dort ist seine Kraft verborgen. Vor ihm her zieht die Pest (hebr. *deber*), und auf dem Fuß folgt ihm die Seuche (hebr. *reschef*).“ Die Autoren der Bibel haben sich alle Mühe gegeben, den alten, bedeutenden levantinischen Gott Reschef zum Diener Gottes zu degradieren, aber eliminieren konnten sie diese manifeste göttliche Macht nicht. Die Menschen vertrauten darauf, dass die Seuche nicht das letzte Wort hat. Im Kontext des JHWH-Glaubens bedeutete das, dass man in JHWH jene glanzvolle Macht sah, die selbst Seuchen dominieren kann. Übertragen in unsere Zeit könnte man vielleicht vom Licht der Aufklärung sprechen, das über die Seuchenfinsternis triumphiert. Tatsächlich sind Seuchen bis heute eine mächtige Tatsache, der wir uns immer wieder neu stellen müssen, wenn wir gesund bleiben wollen: medizinisch, psychologisch, wirtschaftlich, sozial, religiös.

4 Schluss

Können wir zum Thema „Gesundheit“ im 21. Jh. noch etwas lernen von Texten, die 2500 Jahre und mehr alt sind? In drei Bereichen versuchte ich deutlich zu machen, dass dem so ist. Wer regelmäßig die Bibel liest, macht sich mit einer vorindustriellen Welt vertraut, die unser selbstverständ-

liches Konsumieren von bereits verarbeiteten Grundnahrungsmitteln und von Dienstleistungen jeder Art mit einer Alltagswelt konfrontiert, in der jede und jeder in enger Verbindung mit den menschlichen Grundbedürfnissen stand. Wir können eine Einfachheit und Bodenständigkeit lernen, die zugleich gesund ist. Wer sich darauf einlässt, kann sich von Zivilisationsmüll und damit von Zivilisationslasten wie Drogenkonsum, Zucker, Übergewicht, Stress und allen damit einhergehenden, lebensverkürzenden Krankheitsformen unserer Zeit entschlacken.

Wer das Hohelied nicht als Allegorese, sondern im ursprünglichen Sinn als Liebespoesie liest, wird den gesundheitlichen Mehrwert der Liebe, die Lust und Erotik als Fest genießt, entdecken und schätzen

lernen. Und wer sich noch immer vor Corona fürchtet, wird aus dem Bild von der Gottheit, die als glänzendes Licht über seinen Dienern Pest und Seuche erscheint, tröstliche Zuversicht gewinnen.

Der Autor: *Thomas Staubli, geb. 1962, studierte Theologie und altorientalistische Fächer in Fribourg, Jerusalem, Berlin und Bern. Er unterrichtet Altes Testament an der Universität Fribourg seit 1997. Daneben hat er das dortige BIBEL+ORIENT Museum mitbegründet und aufgebaut und ist in der Pfarrei- und Asylseelsorge tätig. Publikationen: Begleiter durch das Erste Testament (1997; 5. Aufl. 2014); gemeinsam mit Silvia Schroer, Die Körpersymbolik der Bibel (1998; 2. Aufl. 2005) und Menschenbilder der Bibel (2014); GND 115522018.*

Michael Quisinsky

Priester in Poitiers

Entwicklungen – Perspektiven – Fragen

Die in der Erzdiözese Poitiers gemachten Erfahrungen (für die paradigmatisch die „communautés locales“ stehen¹) spiegeln in Genese, Konsequenzen und Implikationen die Schwierigkeiten wider, die Fortentwicklung kirchlicher Sozialformen und die vom II. Vaticanum eröffneten Perspektiven in ein ekklesiologisches Gleichgewicht zu bringen, das aufgrund der Sendung („Mission“) der Kirche nicht statisch ist. Auch Poitiers zehrte lange von der kultur- und mentalitätsprägenden „chrétienté“ („Christenheit“), in der das Hineinwachsen in das Katholische und in die Gesellschaft als Einheit erfolgte. Eine zum Teil noch entsprechend sozialisierte Generation, die auch in anderen französischen Diözesen die um die Jahrtausendwende abgehaltenen Diözesansynoden und die darauffolgenden Pfarrei-reformen mitrug,² wird derzeit abgelöst von einer Generation, die unter dem Eindruck der „Exkulturation“³ heranwuchs.

Erzbischof Albert Rouet kündigte 2010 kurz vor seinem Ausscheiden aus dem Amt die Errichtung neuer Pfarreien (anstelle der 604 bislang existierenden) an. Sein Nachfolger Pascal Wintzer, seit 2012 Erzbischof

und zuvor seit 2007 Weihbischof, errichtete dann kurz nach seinem Amtsantritt 28 neue Pfarreien. Eine zentrale und umstrittene Frage war, wie die „communautés locales“ mit ihren „équipes“ und der amtliche Dienst des Pfarrers und weiterer Priester einander zuzuordnen sind. Im Hintergrund standen dabei auch Mentalitätsunterschiede zwischen verschiedenen Priester-generationen. Diese sind in Frankreich besonders ausgeprägt, wo aufgrund der auf ein historisches Tief gefallenem Zahl der Weihe von (Diözesan-)Priestern ein relativ starker Anteil der Neugeweihten aus einem traditionellen und oft auch traditionalistischen Umfeld stammt.

1 Fragen an die Entwicklungen in Poitiers

Die Entwicklungen in Poitiers wurden von kanonistischen, pastoralen und soziologischen Fragen begleitet, wie sie z.B. bereits 2006 Alphonse Borras, Generalvikar des belgischen Bistums Lüttich und Professor für Kirchenrecht in Louvain-la-Neuve, sei-

¹ Die umfassendste Darstellung bietet *Élisabeth Abbal*, *Paroisse et territorialité dans le contexte français*. Préface d'Alphonse Borras, Paris 2016, bes. 241–254.303–312.

² *Dominique Barnérias*, *La paroisse en mouvement. L'apport des synodes diocésains français de 1983 à 2004*. Préface de Laurent Villemin, Paris 2011. S. auch *Michael Quisinsky*, *Verortungen des Glaubens – à suivre?* Die französischsprachige Diskussion um die Pfarrei geht weiter, in: *Lebendige Seelsorge* 68 (2017), 275–281.

³ *Danièle Hervieu-Léger*, *Catholicisme, La fin d'un monde*, Paris 2003, 90–98; *Nicolas Bremond d'Ars*, *Catholicisme, zones de fracture*, Montrouge 2010, 9f.; s. auch *Danièle Hervieu-Léger*, *L'évaporation des „engagés“*. Au tournant des années 1960–1970 dans le catholicisme français, in: *Ève-Alice Roustand* (Hg.), *Le troisième homme. Entre rupture personnelle et crise catholique*, Paris 2019, 99–132.

nen anerkennenden Worten beigesellte.⁴ Seine Fragen betrafen u. a. die Übertragbarkeit des im ländlichen Raum entstandenen Konzeptes der „communautés locales“ auf städtische Gemeinden sowie den Unterschied zwischen „paroisse“ (Pfarrei – als institutionalisierte Form von Kirche „für alle“, um ihrer Sendung und ihrem Dienst an den Menschen eines Ortes bzw. Raumes gerecht werden zu können) und „communauté“ („Gemeinde“/„Gemeinschaft“ als Beziehungsgefüge) bzw. das Zusammenspiel von „paroisse“, „communauté“ und „mouvement“ („Bewegung“, gemeint sind v. a. auch die überpfarrlichen Verbände). Kirchenrechtliche Unklarheiten sieht Borrás hinsichtlich der Art der von Laien übernommenen Aufgaben und Dienste (handelt es sich um „munera“, „officia“, „ministeria“?). Die Berufung auf die Tauf- und Firmgnade könne die Frage nach der „ministeriellen“ Dimension von Dienst und Amt nicht einfach ersetzen. Dem poitevinischen Modell des „prêtre itinérant“ („wandernder Priester“) attestiert Borrás, dass es anstelle einer „Sakralisierung – und nicht nur Sazerdotalisierung des Presbyterats“⁵ die geistliche Vaterschaft, den Dienst an der Communio und die Sorge um die missionarische Öffnung vereint. Allerdings führe der – zunächst geplante und mit Errichtung der neuen Pfarreien hinfällig gewordene – Verzicht, den mit der „cura animarum“ Beauftragten auch durch den Titel „curé“ (Pfarrer) als solchen auszuweisen, zur hermeneutischen Frage, inwiefern das Kirchenrecht die ihm zugrundeliegenden theologi-

schen Grundannahmen (z. B. den Zusammenhang von Gemeindeleitung und Eucharistievorsitz), die ihren pastoralen Sinn nicht in der Einengung, sondern der Ermöglichung haben, einzuholen vermag. Mit Blick auf die ursprünglichen Pläne in Poitiers „stellt sich deshalb“, so Borrás 2006, „eine Frage: werden diese legitime und kohärente Neubewertung des Presbyterats sowie seine tatsächliche Anwendung im Dienst an den Gemeinschaften ausreichend sein, um den Bedürfnissen der ‚lokalen‘ und anderen Gemeinschaften gerecht zu werden und ihre pastorale Leitung sowie die eucharistische Vorsteherschaft zu sichern?“⁶ Angesichts der zurückgehenden Zahlen von Priestern reiche dieses Modell nicht aus, um die „tiefgreifenden Umwälzungen“ zu bewältigen, vor denen die Kirche in Westeuropa und Nordamerika steht. „Die schöne Theorie eines itinerären Presbyterats steht meines Erachtens vor der Gefahr, vor Ort untergraben zu werden, wenn es zu wenige im Dienst stehende Priester gibt.“⁷ Daraus folgt für Borrás die Verantwortung der Kirche für eine ihrer Sendung entsprechende Ordination zum priesterlichen Dienst.

Vor dem Hintergrund der theologischen Diskussion, für die Borrás exemplarisch steht, und in der die abnehmende Zahl der Priester einerseits und die grundsätzliche Frage nach deren Dienst andererseits eine zentrale Rolle spielen,⁸ ist es bemerkenswert, dass sowohl der ehemalige wie der amtierende Erzbischof jüngst Monografien zum Dienst der Priester vorgelegt haben.

⁴ *Alphonse Borrás*, Les „communautés locales“. A propos d'un livre récent, in: *Revue Théologique de Louvain* 37 (2006), 231–244.

⁵ Ebd., 242.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd. Borrás macht hier gar eine Gefahr der Ideologisierung des poitevinischen Modelles aus.

⁸ Dazu auch *Alphonse Borrás*, *Quand les prêtres viennent à manquer. Repères théologiques et canoniques en temps de précarité*, Paris 2017.

2 Jenseits eines einzigen Modells

Von Erzbischof Rouet erschien 2015 ein Buch über die Priester.⁹ Er plädiert dafür, aus der Logik eines „einzigen Modells“ auszubrechen, das er in der bestehenden Amtstheologie und in den Pastorkonzeptionen ausmacht, die den Dienst des Priesters ausschließlich in der klassischen Pfarrseelsorge verorten. Vereinfacht gesagt, geht er von drei Grundimpulsen aus. Erstens ist für Rouet das gesamte Volk Gottes priesterlich. Zweitens wendet sich Rouet vehement von einem aus früheren Jahrhunderten stammenden System ab, das er zu diesem Zweck in betont pointierter (mitunter auch karikierender) Weise darstellt. Drittens spricht aus einer Reihe von Beobachtungen hinsichtlich der jüngeren Priestergeneration seine Sorge um einen bei abnehmender Klerikerzahl zunehmenden Klerikalismus.

Rouet argumentiert stark vom Neuen Testament her. Dieses enthalte viele Bezeichnungen für Aufgaben, die innerhalb dieses priesterlichen Volkes und für dieses wahrgenommen wurden. Rouet sieht hier ein Gegenmodell zu jedem Machtdenken, das im Laufe der Jahrhunderte die Oberhand gewonnen hätte und bis heute kirchliche Texte und Strukturen präge (138–140¹⁰). Angesichts unterschiedlicher Ausgestaltungen der Dienststruktur in der Bibel und im Laufe der Geschichte der Kirche, betont Rouet, bedürfe eine sich diversifizierende Herde auch einer Pluralität der Hirten (217), wobei in seinen Ausführungen die Herde mitunter auch ohne Hirten ihren Weg zu finden scheint. Die Abneigung gegen ein in der Zeit zwischen Bibel und Gegenwart entstandenes territoriales

Konzept von Pastoral, das er weniger von den jeweils leitenden theologischen Intentionen her bewertet, sondern als Ausdruck einer Einhegungslogik betrachtet, führt ihn mitunter zu scharfen Formulierungen. Eine pfarrlich-territoriale Organisation der Seelsorge passt für ihn inhaltlich (der Priester wird auf Kosten der übrigen Getauften als Repräsentant der Kirche betrachtet) und numerisch (viele Priester früherer Jahrzehnte waren mit ihren Kleinstpfarreien – in Poitiers gehörten 44 % der 604 alten Pfarreien weniger als 300 Getaufte an – nicht ausgelastet) nicht mehr in die Zeit, wobei er den genannten Zahlen Erfahrungen in Lateinamerika entgegenstellt, wo 19 Priester für über eine Million Getaufte zuständig sind (73).

Betrachte man nur den Pfarrer bzw. Priester und sehe nicht auch Diakone und Laiendienste, könne man nur einen Mangel sehen, wo doch heute mehr Christ:innen für das Evangelium arbeiten als früher (220). Die Frage, wozu es überhaupt Priester braucht, stellt sich für Rouet in einer radikal neuen Weise. Seine Antworten entwickelt er aus der biblischen Begründungsarbeit sowie aus einer Beschreibung dessen, was er mit Blick auf Geschichte und Gegenwart der Seelsorge ablehnt. Dazu gehört u. a. ein Verständnis des Priesters, das nur um die Eucharistie kreist (234), wozu seiner Meinung nach das Territorialsystem beiträgt (146 f., 276). Diese Diagnose führt Rouet auch zu einer Abwendung von dem in der frühen Kirche herausgebildeten Prinzip sakramental begründeter Leitung, demzufolge die Priester deshalb der Eucharistie vorstehen, weil sie der Gemeinschaft vorstehen. Sie sollten dies vielmehr deshalb tun, weil ihr Dienst in der Verbin-

⁹ Albert Rouet, *Prêtres. Sortir d'un modèle unique*, Paris 2015. Im Jahr darauf folgte ein Buch über die Diakone: *Ders., Diacres. Une Église en tenue de service*, Paris 2016.

¹⁰ Die folgenden Seitenangaben beziehen sich jeweils auf *Albert Rouet, Prêtres* (s. Anm. 9).

dung von Christ:innen untereinander, der Verbindung der Gemeinschaften untereinander sowie der Verbindung der Gemeinschaften mit der Gesellschaft besteht (238). Anstelle des Priesters und seiner Verbindung zu einer konkreten Gemeinde ist für ihn das Presbyterium um den Bischof Ansatzpunkt der Amtstheologie, die dabei einen recht monastischen Einschlag erhält. Zunächst sei die Frage zu klären, wie das Volk Gottes gemeinsam leben will, gefolgt von der zweiten Frage, wie die unterschiedlichen Gemeinschaften verlebendigt werden können und der dritten Frage, was von den Priestern erwartet wird – „danach wird man sehen, wer zum Priestertum gerufen wird ...“ (285).

3 Andere Wege ausprobieren

Anfang 2020 legte Erzbischof Wintzer sein Buch über die Kirche, die Mission und die Priester vor.¹¹ Es ist thematisch weiter gefasst als das letztlich sehr binnenkirchlich argumentierende Buch Rouets. Seine Suche nach Wegen in die Zukunft setzt ein beim Umgang mit dem Erbe der Vergangenheit. Ein Zurück zur „chrétienté“ ist für ihn nicht wünschenswert, aber man könne auch nicht so tun, als habe es diese Phase nie gegeben (14 f., 104 f., 124). Auch wenn das dabei entstandene äußere Gewand für die Kirche heute zu groß sei, trage sie Verantwortung für einen produktiven Umgang mit dem mentalitätsmäßigen, institutionellen und auch architektonischen Erbe dieser Zeit (22 ff.), ohne sich darin erschöpfen zu dürfen (165 f.). In einer Situation, in der identitäre Versuchungen innerhalb wie außerhalb der Kirche (und

sich mitunter verbindend) naheliegen (15), muss sich die Kirche konstruktiv als Teil der Gesellschaft begreifen (98, 100). Dies wird durch den Individualismus – Wintzer nennt ihn mit dem Soziologen Henri Mendras eine „zweite Französische Revolution“ (84) – erschwert, der auch vor dem Volk Gottes nicht Halt macht. So wähle etwa ein bestimmter Traditionalismus nach den Regeln liberaler Auswahlmechanismen die Angebote aus, die den eigenen Wünschen entsprechen (15; 67 f.). Demgegenüber gelte es, die „Communio“ (100) der Kirche stark zu machen und dies – gemeinsam mit anderen Religionsgemeinschaften – im Dienst an der ganzen Gesellschaft.

Nüchtern nimmt Wintzer die trotz und wegen der abnehmenden Katholikenzahl zunehmende ideologische Disparität des französischen Katholizismus (99 ff.) bis hinein in die Bischofskonferenz wahr (136, 184). Zudem herrscht ein starkes Gefälle zwischen den Metropolen wie Paris oder Lyon und den ländlichen Diözesen, wo ein großer Mangel an Priestern wie an theologisch gebildeten Laien herrscht (138). Wintzer sucht angesichts der neuen Minderheitensituation sowohl die Theologie der Gastfreundschaft des Jesuiten Christoph Theobald stark zu machen (62), als auch den Bedürfnissen v. a. der jüngeren unter den engagierten Katholik:innen gerecht zu werden, die klare Orientierung suchen (76 f.). Zentral für die Bewältigung dieser spannungsreichen Aufgabe ist für ihn erstens ein neues Heimischwerden in der Liturgie (78 f.), zweitens eine Ausrichtung der Glaubensverkündigung an dem zwischen Gott und Mensch und zwischen den Menschen Gemeinschaft stiftenden Heil in Jesus Christus (80 ff.), sowie drit-

¹¹ *Pascal Wintzer, Essayer d'autres chemins. L'Église, la mission et les prêtres en France, Paris 2020.* Alle folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch.

tens eine Einheit in der Vielfalt des kirchlichen „Wir“, besonders auch im Zusammenspiel von Liturgie und Leben (82 ff.)

Auch vor diesem Hintergrund legt Wintzer Wert auf ein spezifisch theologisches Verständnis der „Pfarrei“ als kirchlicher Selbstverpflichtung, durch die institutionelle Bindung an ein Territorium alle dort Lebenden und nicht nur die Getauften sowie einzelne Gemeinschaften bzw. Gemeinden („communautés“) und präferierte Gruppen bzw. Milieus im Blick zu haben (vgl. 95 f.). Die „communautés locales“ in Poitiers stellt Wintzer nicht prinzipiell in Frage, erinnert aber an ihre weniger kirchenrechtlichen denn soziologischen und pastoralen Grenzen (166). Sorge bereitet Wintzer, dass sich bei rückgehenden Priesterzahlen „Klassen“ (149) von Laien herausbilden. Während diejenigen, deren hohes kirchliches Engagement durch eine „lettre de mission“ (bischöfliche Beauftragung, ebd.) offiziellisiert wird, zu einer Art „clergé missionné“ („beauftragtem Klerus“, ebd.) werden, ohne dass das Miteinander von Priestern und Laien damit schon geklärt wäre, könnten sich die übrigen Laien gering geachtet fühlen. Dies beinhaltet die Frage, wie der Glaube von „Laien“ nicht nur im innerkirchlichen Engagement, sondern auch im Alltag bzw. in der Gesellschaft gelebt und gewürdigt werden kann. Hier sieht Wintzer die Anliegen und Ausdrucksformen einer „Volksreligiosität“ im Sinne von *Evangelii Gaudium* 126 (167), die sich nicht zuletzt an den Lebens-

wenden (und ihren auch sakramentalen Feiern) orientiert, unterminiert.¹² Zudem sieht er den ekklesiologischen Ort der zunehmend weniger, älter und ortloser werdenden Priester in Frage gestellt, was die Frage nach deren Wahrnehmung durch die Gesellschaft bzw. der Umgang mit gesellschaftlichen Erwartungen an diese und an die Kirche als Ganze beinhaltet (105, 107 ff., 166).

Wintzer sieht die gegenwärtige Gemengelage in der an die Substanz gehenden Krise der kirchenkonstitutiven Trilogie „Eucharistie – Versammlung – Sonntag“ (116, 170)¹³ kulminieren, die für ihn die Frage nach dem „ministère presbytéral“ beinhaltet (116). Seiner Erfahrung nach sind die Gemeinden (besonders, aber nicht nur, jene vor Ort) ohne eine (in einem komplexen Beziehungsgefüge auch, aber nicht nur, geographisch verortete) gefeierte regelmäßige Eucharistie auf Dauer nicht lebensfähig (146 f., 170). So plädiert er für eine Amtstheologie, die nicht mehr das Tridentinum, sondern das II. Vatikanum zum Ausgangspunkt macht (105). Der Dienst des Priesters, den an die sexuelle Enthaltsamkeit zu binden er für problematisch erachtet (115), habe nicht die eigene Heiligung, sondern den Dienst am Leben und Zeugnis der Kirche zum Ziel (139, 174). Er ist demnach weder ausschließlich für das kirchliche Binnenleben um Eucharistie und Sakramente zuständig, noch ausschließlich mit der Sendung zu nicht mehr oder noch nicht kirchlich Sozialisierten be-

¹² Das Thema der „religion populaire“ wird derzeit in Frankreich wiederentdeckt. Wintzer verweist auf *Etienne Grieu*, *Les ressources de la religiosité populaire*, *Études*, décembre 2016, 51–60 (der Jesuit Grieu ist Direktor des Centre Sèvres); s. daneben v. a. auch *Yann Raison du Cleuziou*, *Une revanche du catholicisme festif? Les rites catholiques sur le marché du rituel en France aujourd'hui*, in: *La Maison-Dieu*, n° 283 (2016), 125–138, bes. 130 f.

¹³ Dazu grundlegend *François Wernert*, *Le dimanche en dérouté. Les pratiques dominicales dans le catholicisme français au début du 3^e millénaire*. Préface de Mgr Albert Rouet, archevêque de Poitiers, Paris 2010.

traut. Vielmehr ist der ekklesiologische Ort seiner evangelisierenden Sendung und seiner missionarischen Leitungsfunktion der entgrenzende Übergang zwischen beiden Dimensionen (158 f., 171 f.). Dies schließt eine Zusammenarbeit mit Laien bzw. eine grundsätzliche Synodalität (149) ein. Teils mit Sorge (Einsatz ausländischer Priester, 155 ff.), teils mit Sympathie (von Gemeinde zu Gemeinde „wandernde“ Priester, 147) beobachtet Wintzer pragmatische Versuche, mit dem Priestermangel zurecht zu kommen, wobei diese aufgrund der faktischen Ausklammerung der Frage nach der Eucharistie (im genannten relationalen Gefüge) für ihn dauerhaft auch dann keine befriedigende Lösung darstellen, wenn Zwischenlösungen zu hilfreichen Einsichten und guten Erfahrungen führen (148, 166). Umso mehr erachtet er es unter Abwägung entsprechender Einwände – in zehn Jahren stelle sich die Frage nach sonntäglichen Versammlungen vielleicht nicht mehr (77, 167) – als dringend notwendig, dass die Zulassungsbedingungen zum priesterlichen Dienst künftig von dessen ekklesiologischer Sendung (im Horizont des konziliaren Ineinanders von Kirche und Welt) her gefasst werden (s. 105 f., 115 ff., 146, 171, 173, 179, 183). Damit schließt er sich der bereits 2006 geäußerten Schlussfolgerung von Alphonse Borras an.

4 Ähnliche Anliegen – unterschiedliche Lösungsansätze

Stark vereinfacht könnte man sagen, dass beide Bücher ähnliche Anliegen auf unterschiedliche und z.T. gegenteilige Weise realisieren wollen.¹⁴ Beiden geht es um

die Präsenz der Kirche in der Gesellschaft in einer den Menschen zugewandten Weise. Rouet denkt dabei stärker von dem her, was an bisherigen Strukturen aufzugeben ist, Wintzer stärker von dem her, wie der Übergang in andere Strukturen erfolgen kann. Beiden geht es um einen der gesellschaftlichen Realität angepassten Umgang mit dem Erbe der Vergangenheit. Während Rouet für die Transformation der Kirche bisherige Vorstellungen („Territorialität“) und Begriffe („Pfarrer“) zu überwinden bzw. ersetzen sucht, will Wintzer deren faktisches Weiterleben *ad intra* (z.B. im Kirchenrecht) wie *ad extra* (z.B. in den Erwartungshaltungen der Menschen) dazu nutzen, die Transformation der Kirche zu gestalten. Beiden geht es um ein Zusammenspiel von Priestern und Laien im Sinne des Konzils. Rouet will dafür eine Monopolstellung der Priester beenden und relativiert deshalb den Priestermangel, Wintzer sieht den Priestermangel als die Zusammenarbeit mit den Laien erst recht erschwerend und Einseitigkeiten und Monopolstellungen fördernd an. Beide lehnen jegliche Form von Klerikalismus ab, der für Rouet durch das Territorialsystem verstärkt wird, das wiederum für Wintzer auch den Dienst des Priesters auf die Berücksichtigung der sog. Kirchenfernen in einem Territorium verpflichtet und gerade so inmitten der Gemeinschaft den Blick über die eigene Gemeinschaft hinaus garantiert und in diesem Sinn dem Klerikalismus entgegenwirkt. Für beide ist die Eucharistie unersetzlich. Während für Rouet für deren künftige Rolle im Gesamtgefüge kirchlichen Lebens zunächst ein verändertes und an den Gemeinden bzw. Gemeinschaften von Getauften orientiertes Kir-

¹⁴ Ein schematischer Vergleich wird beiden Büchern und ihren Anliegen nicht gerecht und erfolgt hier nur aus Platzgründen in gegenüberstellender Form.

chenbild greifen muss, kann für Wintzer eine Veränderung des Kirchenbildes nicht erfolgen, wenn die Gemeinden nicht u. a. durch eine entsprechend umfassend relationalisierte, d. h. in ein soziales, institutionelles und kommunikatives Beziehungsgefüge eingebettete und entsprechend gefeierte Eucharistie dazu in die Lage versetzt werden. Beide lehnen es ab, den Dienst des Priesters auf das Messelesen zu reduzieren und wollen ihn in ein relationales Gesamtgefüge einschreiben. Während Rouet zunächst klären will, welcher Art priesterlichen Dienstes über die Eucharistiefeier hinaus die Gemeinden künftig bedürfen, sieht Wintzer v. a. die Gefahr, dass die Gemeinden gar nicht mehr lange existieren werden, wenn sie nicht durch einen priesterlichen Dienst, der von den über die Eucharistiefeier hinausreichenden Bedürfnissen der Gemeinde her ausgeübt wird, gesammelt und gesandt werden. Einig sind sich beide darin, dass Priester wie engagierte Laien nicht beim Blick „nach innen“ verharren dürfen und sich nicht nur den sogenannten Kerngemeinden widmen dürfen. Während Rouet dies dadurch erzielen will, dass die Kerngemeinden möglichst in Eigenverantwortung bzw. Ehrenamt organisiert sind und den Blick „nach außen“ einbringen, will Wintzer diesen dadurch garantieren, dass mögliche Verengungen von zu sehr „nach innen“ blickenden Gemeinschaften durch eine sakramental-amtliche (und d. h. auch: theologisch-professionell) „verortete“ Leitung geöffnet werden.

5 Weiterführende Fragen

Aus dem Vergleich ergeben sich einige weiterführende Fragen. Eine *erste* besteht darin, ob sich erst Kirchenbewusstsein und Kirchengestalt ändern müssen, damit dann klar wird, welcher Priester es bedarf, oder ob die Veränderung von Kirchenbewusstsein und Kirchengestalt nicht zunächst auch davon abhängt, welche Priester es tatsächlich gibt. Vor diesem Hintergrund, der auch Fragen nach Möglichkeitsbedingungen religiöser Sozialisation, Formen von Katechese, Verständnis von Berufung zum ordinierten Amt u. a. m. beinhaltet, gibt es zu denken, dass bei insgesamt weniger werdenden Priestern die von Rouet heftig kritisierten Entwicklungen gerade auch im jüngeren Klerus anzutreffen sind und so Gestalt und Innen- wie Außenwahrnehmung von Kirche zunehmend prägen.¹⁵ Eine *zweite* Frage besteht im Zueinander von Innen- und Außensicht und in der Fruchtbarmachung dieses Zueinanders (vgl. GS 44) für Kirche und Gesellschaft. Wenn ein theologisches bzw. pastorales Konzept wie im Falle Rouets eine hochkomplexe kirchliche Binnensicht darstellt, die für das Gelingen ihrer Zeichen- und Werkzeughaftigkeit von allen Getauften geteilt werden müsste, wäre von der „Sakramentalität“ (vgl. LG 1) der Kirche her zu fragen, ob und wie auch „von außen“ bzw. von Kirchendistanzierten und -fernen ein nach diesen Vorstellungen gestaltetes „Zeichen“ wahrgenommen werden bzw. als „Werkzeug“ wirksam erfahren werden kann, zumal dann, wenn in der realen Kirche nicht alle diese Vision tei-

¹⁵ Diese Frage erhält, auch mit Blick auf das Miteinander von Priestern und Laien, eine besondere Tiefenschärfe durch historische Untersuchungen über Dienst und Leben der Priester nach dem II. Vatikanum (vgl. *Jean-Louis Souletie*, *Prêtres dans le souffle de Vatican II*, Paris 2010; *Nicolas Bremond d'Ars*, *Catholiques, rouvrez la fenêtre! Mémoires de prêtres qui ont vécu Vatican II*, Paris 2019).

len oder gar leben. *Drittens* schält sich hinsichtlich der kirchenrechtlichen Definitionen der „Pfarrei“ und der cura animarum des „Pfarrers“ die Frage heraus, ob diese eher als Hindernis oder eher als Ermöglichung einer theologischen Durchdringung von Seelsorge zu denken ist, gerade auch in diakonischer¹⁶ und missionarischer Hinsicht.¹⁷ Wenn *viertens* die Priester einer Diözese nicht zuerst von der Vorsteherschaft der Ortsgemeinden und ihrer Eucharistie (vgl. LG 26) her betrachtet werden, sondern als Presbyterium, kann dies zwar Perspektiven eröffnen (die angesichts vieler Aufgaben von Priestern etwa in Verbänden oder in der Kategorialseelsorge z. T. weniger neu sind als von Rouet insinuiert). Es kann aber auch zur Frage führen, wie vermieden wird, dass die Priester sich nicht mehr als Christen unter Christ:innen einer Pfarrei und mit diesen solidarisch erfahren (vgl. PO 9), sondern aufgrund fehlender Bodenhaftung erst recht als besondere Gruppe jenseits der Gemeinden mit ihren Chancen und Grenzen, aus deren Relationsgefüge und Katholizitätsverpflichtung man sich mangels Leitungsverantwortung bzw. aufgrund nur partieller oder

gar eklektizistischer Verantwortung ausklinken kann. Die Entwicklung in Frankreich, wo die immer weniger werdenden Diözesanpriester durch Angehörige oft sehr traditionell ausgerichteter Priestergemeinschaften ersetzt werden, verstärkt diese Problematik dahingehend, dass die Priester dann zwar eine besondere Gruppe bilden, aber kein diözesanes Presbyterium. Zugleich kann man den Eindruck gewinnen, dass durch eine bloße Ablehnung des pfarrlichen Territorialprinzips dessen reale Probleme nicht gelöst, sondern auf die nächsthöhere Ebene bzw. die des Bistums verschoben werden. *Fünftens* stellt sich die Frage nach Begründung und Ausgestaltung von Leitung und damit der sacra potestas, die vom II. Vaticanum anstelle einer Unterscheidung von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt in Erinnerung gerufen wurde, brachte diese Unterscheidung in der Geschichte der Kirche doch die mit der Trennung beider Gewalten gegebene Gefahr wechselseitig sich verstärkender Einseitigkeiten mit sich.¹⁸ Dabei ist sacra potestas nicht abgrenzend, sondern ermöglichend und mit Blick auf die Gemeinschaftlichkeit der Evangelisierung zu verstehen.¹⁹

¹⁶ Étienne Grieu / Vincent Lascève, *Vers des paroisses plus fraternelles. Les plus fragiles au coeur de la communauté chrétienne*, Paris 2016.

¹⁷ François Moog, *La conversion missionnaire des communautés paroissiales. Un défi pour la nouvelle évangélisation*, in: *Lumen Vitae* 67 (2012), 203–219.

¹⁸ Laurent Villemin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction (Cogitatio fidei 228)*, Paris 2003. Mit Blick auf Deutschland s. Hervé Legrand, *Postface*, in: ebd., 455–463, 461.

¹⁹ Alphonse Borrás, *Ordre et juridiction: les enjeux actuels de l'histoire d'une distinction. A propos d'un ouvrage récent*, in: *Revue théologique de Louvain* 35 (2004), 495–509, 503. Rosel Oehmen-Vieregge, *Sacra potestas: Ein Schlüsselbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils?*, in: *Theologische Quartalschrift* 197 (2017), 337–358, rezipiert Villemins Studie wie überhaupt die frankophone ekklesiologische Kanonistik nicht. Ihr eine historische und ekklesiologische Zusammenschau aussparender Vorwurf an das Konzil, die sacra potestas aufgrund ihrer abgrenzenden Funktion stark gemacht zu haben, impliziert die Vorordnung der mittelalterlichen Trennung von Weihe- und Jurisdiktionsvollmacht vor deren altkirchliche Einheit und hat die Dissoziierung von Liturgie und Recht zur Konsequenz, die das Amt des Priesters von der Gemeindeleitung entbindet und auf die Liturgie reduziert. Dieser hier nur angedeutete Vergleich führt auch zu Fragen an Rouets Konzept, das letzteres zwar vermeiden will, ersteres aber impli-

Wenn davon ausgehend der eucharistische und der soziale Leib Christi und damit auch Sakramente und Liturgie auf der einen Seite und Organisation und Recht auf der anderen Seite nicht zwei auf Kosten beider getrennte, sondern aufeinander bezogene Dimensionen bleiben oder werden sollen, stellt sich *sechstens* die Frage einer ekklesiologischen Gesamtschau jenseits von Offenbarungs- und Rechtspositivismus.²⁰ *Siebtens* ist zu fragen, in welchem Verhältnis zueinander in einer solchen Gesamtschau eher binnenkirchlich vorgehende oder eher die Kirche in der Welt zum Ausgangspunkt nehmende Argumentationsgänge stehen. Letztlich bedarf es der wechselseitigen Entgrenzung beider Perspektiven, damit Kirche wirklich „Sakrament“ im Sinne von LG 1 sein kann. Dabei erweist sich die Relationalität von Kirche ad intra und ad extra als zentrale Dimension. Zwar ist gerade im sakramental-relationalen Sinn eine Gesamtschau nie erreichbar. Umso mehr stellt das stetige Stre-

ben nach ihr ein heuristisches Mittel dar, um konkrete Entwicklungen bewerten, Perspektiven eröffnen und mit Fragen verantwortlich umgehen zu können.

Der Autor: *Michael Quisinsky*, geb. 1976, nach dem Studium der Romanistik und der Kath. Theologie in Freiburg i.Br., Paris und Tübingen Promotion in Dogmatik und Habilitation in Fundamentaltheologie; seit 2018 Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Hochschule Freiburg. Publikationen: In(sub)kulturation und Ex(sub)kulturation. Grenzen und Ent-Grenzungen von Glaube und Pastoral in pluraler Gesellschaft, in: *Theologie der Gegenwart* 63 (2020), 142–153; (gem. mit Bernd Hillebrand) *Dogma und Pastoral – neu vernetzt. Aufbruch zu einer Angewandten Theologie*, Ostfildern 2021; *Marie-Dominique Chenu. Weg – Werk – Wirkung*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021; GND 13296192X.

ziert. Zudem kann man davon ausgehend die Frage stellen, ob nicht Rouets Vorschläge einen weitaus gravierenderen Eingriff in das Kirchenrecht und v.a. auch seiner theologischen Grundlagen bedeuten würden als diejenigen Wintzers.

²⁰ Dazu schon und immer noch *Hervé Legrand*, Die Gestalt der Kirche, in: *Peter Eicher* (Hg.), *Neue Summe Theologie*. Band 3: Der Dienst der Gemeinde, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1989, 87–181.

Katja Winkler

Katholisch-soziale Ideen im Wandel

Zum Verhältnis von Glaubenspraxis, christlichen Sozialwissenschaften und katholischer Soziallehre

1891 verkündete Papst Leo XIII. die erste Sozialenzyklika *Rerum novarum*. Aus diesem Anlass wurde mit etlichen Veranstaltungen an „130 Jahre Katholische Soziallehre“ erinnert.¹ Katholisch-soziale Ideen, wie sie seit über hundert Jahren etwa in den Sozialenzykliken oder in Form der klassischen Sozialprinzipien Solidarität, Subsidiarität, Personalität, soziale Gerechtigkeit und Gemeinwohl formuliert worden sind, zu reflektieren und zu kritisieren, ist eine Aufgabe der christlichen Sozialwissenschaften. Als *wissenschaftliche* theologische Disziplin grenzt sie sich heute von der lehramtlichen Verkündigung deutlich ab. Konzeptionen christlicher Gesellschaftsethik liegen deshalb schon seit den 1980er-Jahren „jenseits katholischer Soziallehre“² und weisen eine große Pluralität auf.³ Es geht nicht mehr um „[z]eitlos gültige Prinzipien“, die von „den kirchlichen Amtsträgern verkündet“ und „von den Christen, die sich politisch engagieren, auf eine kon-

krete Situation angewendet“ werden.⁴ Vielmehr rückt die politische Praxis der Glaubenden in den Mittelpunkt, die allerdings längst nicht mehr in einem geschlossenen katholischen Milieu einfachhin aufgefunden werden kann.⁵ Neben dem Dialog mit der politischen Glaubenspraxis, v. a. im vielfältigen Raum der Zivilgesellschaft über Konfessions- und Parteigrenzen hinweg, zeichnet eine christliche Gesellschaftsethik der Bezug zur politischen Philosophie und ihren Gerechtigkeitstheorien sowie zur Soziologie und ihren Gesellschaftstheorien aus.

Trotzdem bleibt die katholische Soziallehre natürlich ein Gegenstand christlicher Sozialwissenschaften: Einerseits ist der Blick auf die katholische Sozialverkündigung unabdingbar, um gesamtgesellschaftliche Transformationsprozesse, wie z. B. die Genese und damit auch die aktuelle Gestalt des österreichischen Wohlfahrtsstaates, zu beschreiben und zu erklären. Ande-

¹ U. a. im Rahmen der Kooperationsveranstaltung „Solidarität trägt!? Katholisch-Soziale Ideen im Härtetest“ an der Katholischen Privat-Universität Linz am 30. April 2021, in der das *Solidaritätsprinzip* im Kontext des Tags der Arbeitslosen bzw. Arbeit im Mittelpunkt stand. Auf einen Vortrag im Rahmen dieser Veranstaltung geht auch der vorliegende Beitrag zurück.

² Vgl. hierzu den Sammelband *Friedhelm Hengsbach / Bernhard Emunds / Matthias Möhring-Hesse* (Hg.), *Jenseits katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, in dem die Neuausrichtung der christlichen Sozialethik zum Programm geworden ist.

³ Vgl. die Beiträge im Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 43 (2002): *Gesellschaft begreifen – Gesellschaft gestalten. Konzeptionen Christlicher Sozialethik im Dialog*.

⁴ *Friedhelm Hengsbach*, *Christliche Gesellschaftsethik als normative Handlungstheorie*, in: JCSW 43 (2002), 138–165, hier 138.

⁵ Vgl. zur aktuellen Diskussion über den Praxisbezug der Theologischen Ethik die Beiträge in: *Bernhard Emunds* (Hg.), *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?* Friedhelm Hengsbach SJ zu Ehren, Baden-Baden 2018.

rerseits geht es darum, ob katholisch-soziale Konzepte *aktualisierbar* und *konkretisierbar* sind und auch darum, wie sie sich *verändert* haben. Das heißt, es stellt sich die Frage, ob sie für den aktuellen politischen und wissenschaftlichen Diskurs eine gewisse Argumentationsressource darstellen oder ob sich mit ihnen eher kein Anschluss an die Debatten unserer Zeit finden lässt.

Im Folgenden werden Beispiele für die Aktualität (1), die Veränderung (2) und die Konkretisierung (3) katholisch-sozialer Ideen aufgeführt. Dies geschieht unter besonderer Berücksichtigung aktueller Texte, die im Rahmen des Pontifikats Papst Franziskus' veröffentlicht worden sind. An diesen zeigt sich vor allem eine starke Veränderbarkeit der Sozialverkündigung, die interessanterweise weitgehend *ohne* eine Auseinandersetzung mit den Traditionen, d. h. den klassischen Texten und Konzepten, der katholischen Soziallehre auskommt. Weil es in der Corona-Krise – zumindest vorübergehend – eine Art Renaissance erlebt hat, soll das Solidaritätsprinzip im Mittelpunkt der Betrachtungen stehen.

1 Aktualisierung katholisch-sozialer Ideen

Die katholische Soziallehre hat sich stets als eine Reaktion auf gesellschaftliche Notlagen verstanden. So ist *Rerum novarum* (1891) gewissermaßen als Antwort auf die Verelendung der Arbeiterklasse zu interpretieren und *Laudato si'* (2015) als Reaktion auf die Krise der menschengemachten Umweltzerstörung in die Pariser Kli-

makonferenz hineingeschrieben worden. Aktuell wird im Kontext der Corona-Pandemie ein zentrales Prinzip der katholischen Soziallehre – wenn auch selten explizit als solches benannt – zum Bezugspunkt der Auseinandersetzung über Gerechtigkeit und Sozialpolitik: *Solidarität* findet in dem Verständnis, wie es in der katholischen Soziallehre entwickelt worden ist, Eingang in die gesellschaftlichen Diskurse, d. h. als eine gesamtgesellschaftliche Solidarität über die Grenzen von Klassen, sozialen Milieus, Interessensvertretungen und Berufsgruppen hinweg. Im katholisch-sozialen Denken folgt aus „Gemeinverstrickung“ „Gemeinhaftung“, wie dies der Frankfurter Jesuitenpater Oswald von Nell-Breuning SJ (1890–1991), der gern als „Nestor der katholischen Soziallehre“ bezeichnet wird, formuliert hat.⁶ In Zeiten der Corona-Pandemie, z. B. mit Blick auf die länderübergreifenden Infektionsketten, ist wohl nichts deutlicher geworden als die enge soziale Vernetzung, globale Kooperationszusammenhänge, Angewiesenheiten und Abhängigkeiten, die die weltweite Ausbreitung einer Infektionskrankheit vor Augen geführt hat.

Dass in arbeitsteiligen globalisierten Gesellschaften Menschen grundsätzlich und existenziell voneinander abhängig sind, wird im Kontext bestimmter katholischer Ausarbeitungen des Solidaritätsbegriffs deutlich. In diesem umfassenden Sinne der Solidarität geht es um eine eher *kalte* Solidarität als Rechtspflicht, und zwar v. a. hinsichtlich der Absicherung gegen die größten Lebensrisiken, wie Armut oder Krankheit.⁷

⁶ Oswald von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1968, 15.

⁷ Vgl. hierzu Hermann-Josef Große-Kracht, *Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften*, Bielefeld 2017. Oder auch Ders., *Solidarität zuerst. Die Neuentdeckung einer politischen Idee*, Bielefeld 2021.

Unter anderem aus diesem *katholischen* Solidaritätsverständnis heraus sind auch die Solidarsysteme des österreichischen Sozialmodells – Sozialversicherungen, Wohlfahrtspflege, Sozialpartnerschaft – entstanden, die sich in Coronazeiten als krisenfest bewährt haben. Das hat sich beispielsweise daran gezeigt, dass Steuerzahlende Solidaritätslasten zu Gunsten von Unternehmen tragen oder dass die für Arbeitnehmer:innen und Arbeitgeber:innen auf lange Sicht vorteilhafte Kurzarbeit solidarisch finanziert worden ist. All dies ist letztlich Ausdruck eines ausgeprägten gesamtgesellschaftlichen Solidaritätsverständnisses katholischer Prägung.⁸ Somit hat die Konjunktur des Solidaritätsprinzips in der Coronakrise durchaus gezeigt, dass Inhalte der katholischen Soziallehre aktualisierbar sind.

2 Veränderbarkeit katholisch-sozialer Ideen

Der Eindruck der Einheitlichkeit der katholischen Soziallehre, der durch die „in den Dokumenten selbst verbreiteten Kohärenz- und Kontinuitätsbehauptungen“⁹ verstärkt wird, soll im Folgenden mit Blick auf die Verlautbarungen von Papst Franziskus relativiert werden. Wiederum am Solidaritätsprinzip lässt sich deutlich aufzeigen, inwiefern katholisch-soziale Ideen veränderbar und wie vielfältig sie sind. So interpretiert Papst Franziskus z. B. das Solidaritätsprinzip in *Laudato si'* (2015) und *Fra-*

telli tutti (2020) mit einer eigenen Schwerpunktsetzung, die nur noch zum Teil der oben genannten Interpretation entspricht, die in den älteren Texten zur katholischen Soziallehre, wie beispielsweise der *klassischen* Sozialenzyklika *Quadragesimo anno* (1931) oder der von der Theologie der Befreiung inspirierten „Entwicklungszyklika“ *Sollicitudo rei socialis* (1987), vorliegt. Erstens formuliert er Solidarität weniger als Rechtsprinzip aus und setzt den Schwerpunkt vielmehr auf eine Konzeption von sozialer Liebe, die Ausdruck solidarischer Praxis ist. Zweitens erweitert er das Solidaritätsprinzip um das Nachhaltigkeitsprinzip: Wechselseitige Verantwortung erstreckt sich über Generationen, vor allem auch auf die zukünftig Lebenden. Und Solidarität geht über die menschliche Spezies hinaus, d. h. sie umfasst Natur und nicht-menschliche Lebewesen. Drittens grenzt er Solidarität gegenüber jeglicher Form von Liberalismus ab, d. h. er kritisiert liberales Denken, weil es seiner Ansicht nach mit solidarischer Praxis nicht vereinbar ist.

2.1 Solidarität als soziale Liebe?

Solidarität wird in der katholischen Soziallehre zum einen als Rechtsprinzip und zum anderen als Prinzip der Nächstenliebe thematisiert. Als Rechtsprinzip zielt Solidarität auf die Schaffung sozialstaatlicher Strukturen und Solidarsysteme in den Bereichen Arbeitslosigkeit, Alters- und Gesundheitsversorgung. Als Prinzip der

⁸ Vgl. Christian Spieß, Die Pandemie als Schule der Solidarität und Katalysator der religiösen Transformation? Sozialethische und religionssoziologische Wahrnehmungen, in: Bredrag Bukovec / Ewald Volgger (Hg.), Liturgie und Covid-19. Erfahrungen und Problematisierungen, Regensburg 2021, 47–65.

⁹ Bernhard Emunds, Missionierende Sozialverkündigung? Kritische Bemerkungen zur Kernbotschaft von Caritas in Veritate, in: FAGsF Nr. 59, Mai 2011; online unter https://nbi.sankt-georgen.de/assets/documents/papers/FAGsF_59_download.PDF, 12 [Abruf: 19.12.2021].

Nächstenliebe zielt es auf Hilfsbereitschaft in den sozialen Lebenswelten wie Familie oder Freundeskreis.

Bis zum Pontifikat Papst Johannes Pauls II. ist Solidarität sicherlich im Sinne eines Rechtsprinzips interpretiert worden. So schreibt der Papst in *Sollicitudo rei socialis* 38: Solidarität ist „nicht ein Gefühl vagen Mitleids oder oberflächlicher Rührung wegen der Leiden so vieler Menschen nah oder fern. Im Gegenteil, sie ist die feste und beständige Entschlossenheit, sich für das ‚Gemeinwohl‘ einzusetzen, das heißt, für das Wohl aller und eines jeden, weil wir alle für alle verantwortlich sind.“ Solidarität als soziale Gerechtigkeit und als soziale Liebe wurde in der Tradition der katholischen Soziallehre seit *Quadragesimo anno* aber trotzdem nie völlig getrennt voneinander betrachtet: In *Quadragesimo anno* 88 wird „soziale Liebe“ als die „Seele“ der gerechten Ordnung definiert.

Bis zum Pontifikat von Benedikt XVI. hatte jedoch letztlich die Lesart, dass Solidarität rechtlich verankert sein muss, Priorität. Das heißt konkret, dass z. B. Arbeitslosenhilfe oder auch Gesundheitsleistungen einklagbar sein müssen – wie sie es eben in den rechtlich verankerten Systemen der Sozialversicherung sind. Bei Benedikt XVI. und nun auch bei Franziskus verschiebt sich allerdings der Schwerpunkt von Gerechtigkeit auf soziale Liebe und Barmherzigkeit.

Diese Veränderung der Prioritätensetzung ist aus theologisch-sozialethischer Sicht nicht unproblematisch, denn nur Rechtsansprüche auf solidarische Fürsorge, Sicherung und Daseinsvorsorge verhindern, dass in Not Geratene allein auf das barmherzige Entgegenkommen ihrer Mit-

menschen, das letzten Endes willkürlich oder zufällig, jedenfalls aber kontingent ist, angewiesen sind. Nur Rechtsansprüche, die gleichermaßen für alle gelten, verhindern die vage Beliebigkeit der liebenden Zuwendung, die eben nur *die* Not sieht und lindert, die sie persönlich anrührt.¹⁰

2.2 Solidarität und Nachhaltigkeit!

In *Laudato si'* erweitert Franziskus Solidarität durch ein umfassendes Verständnis von Nachhaltigkeit. Wechselseitige Verantwortung wird ergänzt durch den Aspekt der Ressourcenschonung und der Ermöglichung von Regeneration. Solidarität bezieht sich nicht mehr allein auf Personen, sondern auf die Schöpfung insgesamt; Franziskus schreibt unter der Überschrift „Der Wert der Solidarität“ in *Fratelli tutti* 117: „Wenn wir von der Sorge um das gemeinsame Haus unseres Planeten sprechen, dann berufen wir uns auf dieses Minimum an universalem Bewusstsein und an gegenseitiger Fürsorge, die in den Menschen noch verblieben ist.“ Ihm geht es in seiner Idee einer öko-sozialen Transformation um die Vorbeugung von öko-sozialer Destruktion, d. h. um Ressourcenschonung in zweierlei Hinsicht: zum einen um eine Begrenzung von Umweltnutzung und zum anderen um eine Begrenzung der Nutzung von Arbeitsvermögen – und diese beiden Aspekte sind nicht unabhängig voneinander zu betrachten.

2.3 Solidarität versus Liberalismus?

In *Fratelli tutti* beschwört Franziskus die „Geschwisterlichkeit aller Menschen“ (FT 9) und übt harsche Kritik am Individualismus

¹⁰ Die Betonung der sozialen Liebe lässt sich dabei letztlich sogar relativ gut mit dem vom Papst vielkritisierten Neoliberalismus vereinbaren, denn für neoliberale Konzepte ist ein Wohltätigkeitssektor, der z. B. durch ein ausgeprägtes Stiftungswesen gekennzeichnet ist, durchaus typisch.

in Form des Liberalismus. Seine bekannte Kritik am Wirtschaftsliberalismus steht sicherlich in der gesamten Tradition der katholischen Soziallehre – wobei es in den Sozialenzykliken in der Regel nicht allein um die Limitation, sondern immer auch um die Legitimation von Marktwirtschaft gegangen ist.

Der Papst übt nun allerdings eine pauschale Liberalismuskritik, also nicht nur eine Kritik am Wirtschaftsliberalismus bzw. am Neoliberalismus, sondern auch eine Kritik am politischen Liberalismus. Das ist vor allem mit Blick auf die Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Johannes XXIII. überraschend, die als Menschenrechtsenzyklika gilt und die *Wende zur personalen Autonomie* auf dem II. Vatikanum maßgeblich ermöglicht hat. In *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae* (1965) eignet sich die katholische Soziallehre dann den Kerngedanken des Liberalismus an – zum einen in Form der personalen Autonomie, der Anerkennung der Menschenrechte, insbesondere in Form der Religionsfreiheit, zum anderen in Form der Anerkennung der Autonomie der gesellschaftlichen Teilsysteme. Letztere betrifft natürlich auch das Wirtschaftssystem in seiner Eigengesetzlichkeit. In diesem Zusammenhang sei nur an den wirtschaftsethischen Dreischritt von Johannes Schasching SJ erinnert, wonach menschen- und gesellschaftsgerecht, aber immer auch *sachgerecht* zu wirtschaften sei: „Eine Ethik, die die Sachkenntnis der Wirtschaftsgesetze übergehen zu können glaubt, ist nicht Ethik, sondern Moralismus.“¹¹

Franziskus greift am Liberalismus dessen „inhaltslosen Individualismus“ (FT 13) an. Wenn die Ungebundenheit des Subjekts auf wechselseitige Gleichgültigkeit hinausläuft, dann kann Liberalismus eben nicht als menschen- und gesellschaftsgerecht bezeichnet werden. Wenn „Distanz und Gleichgültigkeit [...] zu groß werden – und das ist die Befürchtung des Papstes gegenüber dem Liberalismus –, ist letztlich die Wahrnehmung von Unrechtserfahrungen kaum mehr möglich“¹². Zum einen kann die *Option für die Armen* nicht eingelöst werden, zum anderen ist die Stabilität und der Zusammenhalt einer liberalen demokratischen Gesellschaft insgesamt gefährdet.

Bei aller berechtigten Kritik ist allerdings die Pauschalität, mit der Franziskus sich gegen den Liberalismus wendet, theologisch-sozialethisch problematisch. Er unterscheidet nämlich Neoliberalismus nicht vom politischen Liberalismus, in dem es um Menschenrechte, Bürgerrechte, freie Meinungsäußerung, Religionsfreiheit, demokratische Teilhabe und individuelle Verwirklichungschancen geht. Gewissermaßen schüttet Franziskus diesen politischen Liberalismus mit dem neoliberalen Bade aus und setzt ihn auch in eine Opposition zum Solidaritätsdenken. Dabei ist die soziale Verwiesenheit, aus der Solidarität erwächst, dem Freiheitsdenken natürlich nicht fremd. Es geht im politischen Liberalismus um individuelle Freiheit in sozialen Kontexten. Politische Teilhabe, Bildung und eine materielle Grundsicherung sind liberale Themen, weil sie auf Voraussetzungen und (materielle) Bedingun-

¹¹ Johannes Schasching, Renaissance der Wirtschaftsethik?, in: Christian Spieß (Hg.), Sachgerecht – menschengerecht – gesellschaftsgerecht. Texte von Johannes Schasching SJ, Paderborn 2020, 1–12, hier 6.

¹² Katja Winkler, Soziale Gerechtigkeit oder Soziale Liebe? Theologisch-sozialethische Sondierungen zur Liberalismuskritik, in: ET Studies 10/2021, 335–353.

gen der Realisierung von Freiheitsrechten verweisen.

Außerdem stellt mit Blick auf die *Option für die Armen* der politische Liberalismus eine enorme Ressource dar, denn er steht für die grundlegende Forderung, dass jede:r Einzelne Rechtfertigungen für Leid und Ungerechtigkeit, die ihm widerfahren, einfordern können muss – eben auch die gesellschaftlich Marginalisierten.¹³ Insofern lenkt der politische Liberalismus durchaus den Blick ganz gezielt auf die Leiderfahrungen und Ungerechtigkeitserfahrungen jedes einzelnen Individuums.

3 Konkretisierbarkeit katholisch-sozialer Ideen

Es ist davon auszugehen, dass Christ:innen ihren Glauben im politischen Handeln bewahren wollen. In säkularen Gesellschaften bleibt es allerdings selbstverständlich ihnen überlassen, wie sie dies umsetzen. Sie stehen, wie alle anderen gesellschaftlichen Akteure, in politischen Aushandlungsprozessen und werden in diesem Kontext entscheiden, ob katholisch-soziale Ideen in ihre politische Praxis bzw. in ihre „Politik aus dem Glauben“¹⁴ Eingang finden. Dabei ist zu beachten, dass in säkularen Gesellschaften das Christliche eher zum *motivationalen Hintergrund politischen Handelns* geworden ist; es stellt keine inhaltliche Orientierung mehr dar, die bestimmte konkrete Handlungsweisen auszeichnet.¹⁵ Al-

lerdings bleibt trotz der aktuellen Kirchenkrise und trotz der Schrumpfung des Vereins- und Verbandswesens, so zumindest die Analyse von Karl Gabriel¹⁶, der Katholizismus ein relevanter Faktor im Feld des zivilgesellschaftlichen, sozialen Engagements. Das große Engagement für Migrierende und Geflüchtete oder auch das große Engagement für Arbeitnehmer:innen und Arbeitssuchende sind Zeichen hierfür.

Auf diese beiden Felder des kirchlichen Engagements bezogen, sollen zum Schluss zwei mögliche Konkretisierungen der *katholischen Lesart* von Solidarität und Nachhaltigkeit genannt werden:

Solidarität konkret kann bedeuten, das Recht auf soziale Sicherung auch auf prekäre Beschäftigungsverhältnisse auszudehnen, in denen vor allem migrantische Arbeitnehmer:innen stehen. Denn wenn aus Gemeinverstrickung Gemeinhaftung folgt, sind auch diese Arbeitsverhältnisse Teil der Solidaritätsverpflichtung. Es bedarf also einer rechtlichen Regulierung von atypischen Arbeitsverhältnissen (v. a. im Baugewerbe, in Tourismus und Gastronomie, in der Pflege oder der Landwirtschaft) speziell im Hinblick auf die Zeit nach Corona und generell mit Blick auf die globalisierte Welt.

Nachhaltigkeit konkret kann bedeuten, dass eine Begrenzung der Erwerbsarbeit notwendig ist, und zwar im Sinne der Ressourcenschonung des Arbeitsvermögens. Sozial destruktive Arbeit, d.h. eine Übernutzung durch Fremdbestimmung

¹³ Vgl. etwa Rainer Forst, *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin 2014.

¹⁴ Vgl. Ernst Michel, *Politik aus dem Glauben*, Jena 1926.

¹⁵ Vgl. Judith Könnemann, *Politische Praxis von Christen und Christinnen. Eine praktisch-theologische Perspektive am Beispiel von Politik auf der lokalen Ebene*, in: Bernhard Emunds (Hg.), *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?* (s. Anm. 5), 85–95, hier 87 f.

¹⁶ Karl Gabriel, *Heutige Formen einer Politik aus dem Glauben. Christentumssoziologische Perspektiven*, in: Bernhard Emunds (Hg.), *Christliche Sozialethik – Orientierung welcher Praxis?* (s. Anm. 5)?, 43–54, hier 49.

oder durch Selbstaubeutung, gefährdet auf lange Sicht die einzelne Person, den gesellschaftlichen Zusammenhalt und die Demokratie. Wenn der Mensch „Subjekt der Arbeit“ (*Laborem exercens* 5) ist und in der Arbeit sogar „mehr Mensch wird“ (*Laborem exercens* 9), sollte er auf Arbeitsprozesse Einfluss nehmen können. Das bedeutet einerseits, dass es verstärkt Mitbestimmungsmöglichkeiten auf allen Ebenen der Erwerbsarbeitsprozesse geben muss, und andererseits, dass Möglichkeiten eröffnet werden, anderen Tätigkeiten neben der Erwerbsarbeit nachzugehen und diese als sinnstiftende Arbeit zu bewerten, wie z. B. Gemeinwesenarbeit, Sorgearbeit, Beziehungsarbeit oder politische Arbeit.

Kirchliche Akteur:innen, Organisationen und einzelne Christ:innen treten dafür ein, dass Solidarität konkret wird¹⁷ und leisten wertvolle politische Arbeit. Ihr Engagement für Benachteiligte und Marginalisierte ist aus unserer Gesellschaft nicht wegzudenken. Insofern gibt es zweifellos eine beträchtliche Aktualität des katholisch-sozialen Denkens und Handelns. Es stellt sich aber auch zunehmend die Frage: Wie viel Religion, wie viel katholische Soziallehre und wie viel theologische Reflexion braucht es überhaupt noch, um als Christ:in mit gesellschaftlichen Herausforderungen umzugehen?

Die Autorin: Katja Winkler ist seit 2019 Assistenzprofessorin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der KU Linz; Studium der Germanistik und kath. Theologie in Mainz und Innsbruck; Stipendiatin des DFG-Graduiertenkollegs „Anthro-

pologische Grundlagen und Entwicklungen im Christentum und Islam“ der Universität Bamberg (2003–2006); Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Mainz (2007–2008), am Institut für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Münster (2007–2009), am DFG-Exzellenzcluster „Religion und Politik“ an der Universität Münster (2008–2012) sowie am Lehrstuhl für Theologische Ethik/Sozialethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen (2011–2019); 2015 Promotion zur Dr. theol. aus dem Fach Theologische Sozialethik an der Universität Tübingen mit der Dissertation: „Befähigungssemantiken in der theologischen Sozialethik und die Sozialphilosophie des Capabilities Approach“. Forschungsschwerpunkte in Sozialethik und Religionssoziologie: Capabilities approach und theologische Ethik; Religion und Politik (insb. Religionsfreiheit und Katholizismus); Bildungsethik (insb. Ethisches Lernen); Postkoloniale Theorien (insb. Kritik der Repräsentation). Publikationen: *Semantiken der Befähigung. Die Rezeption des Capabilities Approach in der theologischen Sozialethik*, Baden-Baden 2016; *Catholicism and Religious Freedom. Renewing the Church in the Second Vatican Council*, Leiden/Boston 2019 (zusammen mit Karl Gabriel und Christian Spieß); *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.

¹⁷ Vgl. hierzu die Beiträge des Themenheftes „Nahe bei der Menschen“ der ThPQ 169 (2021), Heft 4, von Stefanie Hinterleitner, Ralph Rebholz, Gabriela Sonnleitner und Christian Winkler.

Manfred Scheuer

Hoffen und lachen¹

Walter Raberger (1939–2021)

Walter Raberger trat 1966 ins Linzer Priesterseminar ein und begann das Theologiestudium in Innsbruck als „Canisianer“. 1966 schrieb Karl Rahner, damals schon nicht mehr in Innsbruck, den Aufsatz: „Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube.“ Darin heißt es: „Wenn man sagt, der intellektuell Redliche [...] wolle nicht fanatisch sein, sondern ‚kühl‘, ‚sachlich‘, bescheiden, er prüfe seine eigene Position immer wieder so kritisch wie die anderer Leute, er rechne damit, dass auch in ihm Vorurteile bestehen, [...] er müsse die Vorurteile und die damit gegebenen Ideologien nach Kräften zu überwinden suchen, er rechne damit, dass die Wahrheit nicht sehr tröstlich, sondern schrecklich sein könne – ja dann ist der intellektuell Redliche in einer Weise beschrieben, die man gewiss zunächst annehmen kann. Aber wenn es einem mit intellektueller Redlichkeit ernst ist, muss man damit rechnen, dass alle Gefahren, gegen die diese hohe Tugend des Intellektuellen wappnen will, [...] ihn selbst verzehren und verderben.“² Rahner sieht intellektuelle Redlichkeit dort nicht vorhanden, wo man sich der Last der geistigen Entscheidung entledigt: „Versucht er dabei zu leben ohne Entscheidung, versucht er, sich gewissermaßen in der Di-

mension der ‚bruta facta‘, des Biologischen zu halten, die Eintrittskarte in den Raum der Freiheit und Entscheidung zurückzugeben, ‚neutral‘ zu sein, dann ist das selbst nochmals eine Entscheidung, und niemandem wird klar gemacht werden können, dass sie bessere Gründe für sich habe als eine andere.“ (56) Gegenpole sind für Rahner skeptische Neutralität, müde Skepsis oder auch Resignation und Verzweiflung, aus der heraus keine Verantwortung für die eigene Freiheit und Verantwortung für andere übernommen werden.

Walter Raberger hatte für sich den Anspruch, ein intellektuell Redlicher zu sein. Er hat auch Verantwortung für die eigene Freiheit übernommen und dabei die Option für Glaube, Hoffnung und Liebe offengehalten. Gnostische, charismatische oder dann postmoderne Beliebbarkeit waren ihm zuwider und fremd. Vielleicht noch mehr fundamentalistische Anmaßungen. Seine Gesprächspartner haben nicht immer beide Pole der Spannungsdynamik von intellektueller Redlichkeit und Verantwortung bzw. Hoffnung belebt. Zu seinen Bezugspersonen gehören Rahner und Schupp, Horkheimer, Adorno und Habermas. Walter Raberger hat auch eine theologische Kategorie stärker existenziell entfaltet, die

¹ Predigt anlässlich des Begräbnisgottesdienstes für em. Univ.-Prof. DDr. Walter Raberger in der Pfarrkirche Bad Ischl am 25. Juni 2021.

² Karl Rahner, Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube, in: *ders.*, Schriften zur Theologie. Band VII: Zur Theologie des geistlichen Lebens, Einsiedeln–Zürich–Köln ²1971, 54–76, hier 54.

mehr bei Augustinus³ oder bei Thomas von Aquin⁴ als in der „Kritischen Theorie“ vorkommt, nämlich die Freundschaft. Freunde und Freundinnen seit der legendären Kaffeerunde im Canis, Schülerinnen und Kollegen, Mitfeiernde bei den Gottesdiensten, Frauen im Reinigungsdienst im Linzer Priesterseminar, Ärzte und Pflegekräfte bei seinen Krankenhausaufenthalten waren seine Gesprächs- und auch Disputpartner. Ich kann mich noch gut erinnern, wie er davon erzählt hat, wie er einen Patienten neben ihm auf der Intensivstation mit Statistik getröstet hat: Auf dieser Station sterbe jeder Vierte und er sei die Nummer drei. Die Pflegekraft habe dann gemeint: Herr Doktor, ich glaube, dass Sie selbst die Ernsthaftigkeit Ihrer Situation verkennen. Josef Janda, ein langjähriger Tischgenosse von Walter über diesen: „Sollte er Schüler durch ein zu hohes Anspruchsniveau auch einmal überfordert haben, so war er durchaus imstande, dies durch eine entsprechende und drastische Erdverbundenheit inkarnatorisch zurechtzurücken.“⁵ Primäre Bezugspersonen waren seine Mutter und seine Tante, neben denen sowie bei denen er beerdigt werden wollte.

Die Hoffnung, die Walter Raberger bewegte und leidenschaftlich trieb, war durchaus eine auf Veränderung bestehen-

der Verhältnisse. Er hat mit Walter Benjamin, mit Theodor W. Adorno, mit Johann B. Metz und Jürgen Habermas aber auf eine Gerechtigkeit für die Toten gesetzt. Ein Adornozitat steht auf seinem Totenbild: „Dass keine innerweltliche Besserung ausreichte, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; dass keine ans Unrecht des Todes rührte, bewegte die Kantische Vernunft dazu, gegen Hoffnung zu hoffen. Das Geheimnis seiner Philosophie ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung.“⁶ Übrigens hat er sich auch Sorgen um das Seelenheil von Karl Marx gemacht: In den 1970er-Jahren gab es einmal eine Auseinandersetzung mit dem damaligen Ischler Pfarrer Franz Mayr über die Kaisermesse am 18. August. Raberger war strikt und heftig gegen den Aufmarsch der Monarchisten, gegen diese anachronistische Einheit von Thron und Altar. Dechant Mayr verwies auf die Verdienste der Habsburger für die Kirche und außerdem habe die Kaisermesse eine große Bedeutung für den Tourismus. Er wollte die Messe auf keinen Fall absagen. Emotional hoch geladen meinte dann Walter Raberger, dass er beabsichtige, parallel in einer Seitenkapelle eine Messe für Karl Marx zu lesen, denn dieser habe es für sein Seelenheil noch viel notwendiger als Kaiser Franz Josef.

³ „Miteinander plaudern und lachen, sich Gefälligkeiten erweisen, gemeinsam schöne Bücher lesen, einander mal necken, mal Achtung bezeugen, gelegentlich auch Meinungsverschiedenheiten austragen, aber ohne Hass. Durch den selten vorkommenden Streit die sonst meist bestehende Übereinstimmung würzen; einander belehren und voneinander lernen; das ist es, was man an Freunden liebt.“ (Cornelius Mayer i. A. des Zentrums für Augustinus-Forschung Augustinus-Zitatenschatz [Hg.], Augustinus-Zitatenschatz. 6., erheblich erweiterte und durchweg kommentierte Fassung, Würzburg 2014).

⁴ „Omnis homo naturaliter omni homini est amicus quodam generali modo (Thomas von Aquin, STh II-II,114,1).

⁵ Josef Janda in einem Schreiben des Schulumtes zum 60. Geburtstag von Walter Raberger.

⁶ Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, in: ders., Gesammelte Schriften. Band 6, Frankfurt a. Main 1973, 378; „Die Gerechtigkeit, die auf Erden möglich, ist keine rettende Gerechtigkeit. Gleichwohl sagt uns ein unbestimmtes moralisches Gefühl, dass es um der Opfer selbst willen falsch ist, die Akten über einen solchen Vorgang zu schließen.“ (Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Frankfurt a. Main 2012, 181).

Als Walter Raberger Rektor der Katholischen Hochschule Linz wurde, bekam er ein Schreiben der Glaubenskongregation, in dem seine hohe intellektuelle Kraft, seine engagierte Lehre besonders lobend hervorgehoben wurden. Dann allerdings wurde in diesem Schreiben der Verdacht geäußert, dass der neue Rektor an die Seite der Heiligen Schrift bzw. des kirchlichen Lehramtes einen Philosophen namens „Rabermas“ (Wortschöpfung Piet Schoonenberg) stelle, ja dass man den Eindruck gewinne, Habermas und die Frankfurter Schule seien inzwischen die Autorität und das Lehramt in Linz. Walter Raberger hat sich zunächst über den schleimigen Stil des Schreibens geäußert, dann doch relativ schnell Hubert Puchberger als Autor dieses Briefes identifiziert.

Auf dem Totenbild sind nun beide vereint, die Frankfurter mit dem Adornozitat (s. o.) und Paulus: „Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen.“ (1 Kor 15,20) „Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?“ (1 Kor 15,55)

Raberger wusste um die Fragilität, um die Großartigkeit und um die Tiefe menschlichen Lebens und dabei hat ihn die Frage nach Gott und die Hoffnung auf Gerechtigkeit getrieben. Das christliche Erbe der Hoffnung wollte er nicht auf dem Altar der Rationalität opfern. Verzweiflung sollte nicht rational, Hoffnung nicht irrational sein. In diesem christlichen Erbe der Hoffnung zeigt sich auch heute noch die Unvorstellbarkeit und Unbegreiflichkeit einer rettenden Transzendenz, die wir eben nur „im Glauben“ anzuerkennen bereit sind. Raberger hatte nicht nur eine ethische Existenz und dabei nicht nur ein „moralisches Gefühl“ gegenüber den Opfern. Von der Auferstehung Jesu her wollte er den Opfern eine „religiöse Hoffnung“ zusprechen.

Inkarnation sowie Tod und Auferstehung Jesu prägten seine Denkform.

Kirchliche Leer-Formeln, bloße Fassaden oder Floskeln waren ihm zutiefst zuwider und da konnte er bissig werden. Auch mit der Esoterik und einer bloßen Gefühlsreligion stand er auf Kriegsfuß. Das hat ihn nicht gehindert, Messen für doch sehr gefühlsbetonte Medjugorje-Pilger zu zelebrieren. Religiösen Kitsch nahm er aufs Korn. Nicht dass er keine Gefühle oder Emotionen gehabt hätte. Seine Stofftiersammlung ist inzwischen Legende. Natürlich haben viele so ihre Erfahrungen mit Walter, was das Verhältnis von Emotionalität und Rationalität anlangt. Er war ja nicht gefühlsunfähig: Die Unfähigkeit Freude und Lust zu empfinden, das Gefühl der Gefühllosigkeit, der Apathie ist ja eine schwere Krankheit ebenso wie der Mangel an Einfühlung oder Empathie. Gefühle sind essenziell für die Verankerung und den Kontakt mit unserer Umwelt, sie bilden sozusagen die Brücke zu den Anderen und zur Welt und rücken das lebensweltliche Geschehen in ein sinnvolles Licht.

„Die Fähigkeit, Kritik an gesellschaftlichen Verwerfungen immer in der Haltung eines herzerfüllten Humors (d. h. das geht nicht ohne Liebe) zu üben, hat er auf so bewundernswerte Weise gekonnt. [...] Was für ein Geschenk, so einen Lehrer erlebt haben zu dürfen: humorvoll-bissig, nie aber ohne Herzensbildung, nie ohne Liebe, und mit luzider Intelligenz.“ (Brigitte Buchhammer, Philosophin in Wien)

Vielseitig ist er in Erinnerung: als Lehrer, als Intellektueller, als Prediger, als Flötenspieler, als Kauz und als schrulliger Typ, als Lachender. Einigen wie z. B. mir auch so, dass er eine Dreiviertelstunde brauchte, um zu erklären, dass er jetzt gerade gar keine Zeit habe. Zum 60. Geburtstag erhielt er eine von Hanjo Sauer und Franz

Gruber herausgegebene Festschrift: Lachen in Freiheit: „Humor, Witz und Ironie stehen gerade jenen gut an, die sich der Aufgabe verschrieben haben, in der verletz- und korrumpierbaren Alltagssprache von dem Geheimnis zu sprechen, das kein Wort zu fassen vermag. [...] Humorfähigkeit ist keine Frage des Alters, eher schon der schöpferischen Bewältigung von Brüchen und Widersprüchen in der eigenen Existenz. [...] Lachen schafft Freiheit. Es sprengt die Grenzen selbstgesetzter Zwänge und falscher Absolutheiten, ist subversiv und demaskiert selbstinszenierte Bedeutsamkeit. Dies tut Not, um Solidarität einzuüben mit den vielen, die auf der Schattenseite stehen. Sie auszulachen wäre die schlimmste Perversion jener Solidarge-

meinschaft, die sich auf die Seite des verlassenen Gekreuzigten stellt und aus seinem Blickwinkel die Welt zu sehen lernt. Man muss mit ihr und mit sich selbst viel Geduld haben ohne wegzuhören beim Ruf nach Umkehr und Veränderung.“⁷

Der Autor: Geb. 1955, Theologiestudium in Linz und Rom; Assistent am Institut für Dogmatik und Ökumene der Universität Freiburg i. Br.; Lehrtätigkeiten an Hochschulen und Universitäten in Linz, Freiburg, Salzburg und St. Pölten; Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Trier; 2003–2015 Bischof der Diözese Innsbruck; seit 2015 Bischof der Diözese Linz; GND 122538048.

⁷ Hanjo Sauer / Franz Gruber (Hg.), Lachen in Freiheit. Theologische Skizzen, Regensburg 1999, 5.

Die Verehrung Mariens

Joachim Werz / Josef Kreiml (Hg.)

MARIAHILF

Geschichte – Theologie – Frömmigkeit

440 Seiten, 32 Seiten farb. Bildteil, kartoniert, Regensburger Marianische Beiträge, Band 2

ISBN 978-3-7917-3296-1

€ (D) 29,95 / € (A) 30,80 / auch als eBook

Zahlreiche Wallfahrtsorte, Patrozinien und Pilgerfahrten bezeugen bis heute die große Bedeutung der Verehrung der Gottesmutter als Hilfe der Christenheit. Der Band erschließt aus historischer und systematischer Perspektive »Mariahilf« in Kunst, Geschichte, Theologie und Frömmigkeit. Im Anhang finden sich Predigten, Gebete, Andachts- und Liedtexte.



VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Das aktuelle theologische Buch

♦ Mitterstieler, Elmar (Hg.): *Gottes andere Wange. Zumutung und Erlösung*. Echter Verlag, Würzburg 2021. (176) Kart. Euro 16,90 (D) / Euro 17,40 (A) / CHF 17,48. ISBN 978-3-429-05613-1.

Der Jesuit *Elmar Mitterstieler*, langjähriger Spiritual in mehreren Priesterseminaren, von vielen geschätzter Exerzitien- und geistlicher Begleiter, hat als *primus inter pares* eine Generationen übergreifende Lerngemeinschaft zusammengerufen, über das christliche *Gottesbild* zu reflektieren. Gemäß dem schon etwas älteren Bonmot, „Man bleibt sein Leben lang Student der Theologie, oder man ist es nie gewesen“ hat er Theologinnen und Theologen eingeladen, „aus ihrem Arbeitsgebiet und ihren persönlichen Erfahrungen“ (12) über Gottes Allmacht/Ohnmacht, Gewaltlosigkeit, Demut, Verwundbarkeit, seine Nähe zur Welt wie seine Abwesenheit von ihr zu reflektieren und sich daraus ergebende persönliche wie gesellschaftliche Konsequenzen aufzuzeigen. Die einzelnen Autor:innen (die meisten von ihnen Theologieprofessor:innen) werden so motiviert, ihrer *Profession* im wörtlichen Sinn gerecht zu werden, nämlich als Bekenner:innen ihres Gottes- und Weltbildes.

Der Titel des Buches bezieht sich auf die ebenso häufig zitierte wie diskutierte Forderung Jesu in der Bergpredigt (Mt 5,38–47), einem Gewalttäter auch die andere Wange hinzuhalten. Der Auftrag Jesu sei aber „kein moralischer Imperativ, sondern ist Orientierung an der ‚Vollkommenheit‘ Gottes.“ (12) Wie soll dies nun verstanden werden, dass Gott selbst auch seine andere Wange hinhält? Wie kann das heute (noch) erklärt werden, dass – nach einem berühmten Wort des Bibelgelehrten und Kardinals *Carlo Martini* – „Gott nun einmal so ist“ (11)?

Nach zwei einleitenden Kapiteln sind 12 Beiträge in drei Hauptgruppen (Biblische Theologie, Systematische Theologie, Praktische Theologie) zusammengestellt, die sich an den Aufbau des Theologiestudiums anlehnen. Den Überschriften Theologische Anthropologie, Ethik und Politik wird jeweils ein Essay zugeordnet. In nahezu jedem Artikel überzeugen

Elmar Mitterstieler (Hg.)



Gottes andere Wange

Zumutung und Erlösung

echter

die Verfasser:innen aber durch ihr fächerübergreifendes Argumentieren, sodass folgerichtig – bei aller Notwendigkeit und Berechtigung der Fachkompetenz – die einzelnen Disziplinen wie Flüsse zu einem einzigen Strom zusammenfließen.

Am Beginn der Lektüre sollte wohl der längste aller Beiträge stehen, nämlich der fundamentaltheologische von *Roman Siebenrock*, „... warum hast du mich verlassen?“ – Im Gespräch mit Dietrich Bonhoeffer das Evangelium anders verstehen lernen (73–96). Er steht nicht nur seitenmäßig im Zentrum des Buches, sondern ist auch ihr zentrales Fundament. Ausgehend von „der Erfahrung der Abwesenheit oder des Fehls Gottes“ (73), auch in seiner eigenen Biografie, postuliert er zunächst die Schreibweise „G//T“, weil „dieses Wort nicht so funktioniert, wie es das Nomen nahelegt“ (75, Anm. 5). Mit drei Mystikerinnen, die ihn „geprägt haben, der Nacht des Glaubens heute nachzugehen“ (85), nämlich Therese vom Kinde Jesu, Mutter Teresa von Kalkutta und Chiara Lubich, gelangt er zu einem Gespräch mit „Dietrich Bonhoeffer als

Prophet christlichen Zeugnisses heute ... einer einzigartigen Zuversicht und Hoffnung im Glauben, auf der anderen Seite eine nüchterne Bestandsaufnahme der modernen Welt, in der wir leben müssten, „etsi deus non daretur“ (89). Bonhoeffers zentrales Anliegen: „dass wir mit dem Gekreuzigten gleichgestaltet werden ..., dessen Leben noch nicht zu Ende ist, sondern sich im Leben seiner JüngerInnen fortsetzt“ (90). Es scheint wie das (mathematische) Vorzeichen als Lesehilfe für alle anderen Beiträge: „Der von uns bewunderte Märtyrer heroisiert nie sein eigenes Tun, sondern vertraut ... sich ganz dem ‚G//T‘ an, der ‚auch aus dem Bösesten Gutes entstehen lassen kann und will“ (95).

Die „zwei philosophischen Bemerkungen zu Gottes Wange“ (13–17) von *Bruno Niederbacher* lenken zunächst den Blick auf das einzige Vorkommen dieses Begriffs in der Bibel, nämlich Hos 11,4. Der Buchtitel, *Gottes andere Wange*, bezieht sich zwar nicht direkt darauf, aber der philosophischen Einmahnung der analogen Rede von Gott zeigen sich natürlich auch alle weiteren Autor:innen verpflichtet. Außerdem legt Niederbacher thematisch die theologische Begründung für „lobenswertes Handeln, das über das moralisch Forderbare hinausgeht, das Supererogatorische“ (16) vor.

Der erste Hauptteil, *Biblische Theologie*, beginnt mit einem Beitrag aus jüdischer Sicht. *Friederike Ruth Winkler* präsentiert anschauliche Beispiele aus dem Talmud bzw. der Kabbala zum Thema „Gottes Vollkommenheit“ (21–27): Gott hat alles geschaffen, also auch das Böse, damit das Gute aufgedeckt werde. Letzten Endes sei der Mensch eingeladen, „das Gute in dieser Welt sichtbar zu machen. Gewiss hat der Mensch auch Nutzen davon ... Aber noch mehr geht es darum, Gottes Herrlichkeit sichtbar zu machen, indem aufgedeckt wird, was das eigentliche Wesen der Schöpfung ist“ (27).

Die Linzer Fundamentaltheologin *Isabella Guanzini* und der Innsbrucker Alttestamentler *Georg Fischer* interpretieren alttestamentliche Gottesbilder. Guanzini bezeichnet unter dem Titel „Dramatik der Vollkommenheit“ (36–45) das bereits genannte Kapitel 11 aus dem Hoseabuch als das „alttestamentliche Evangelium“ (45), in dem die Wange Gottes eine Art Chiffre für seine bedingungslose Barmherzigkeit, Reue

und Vergebungsbereitschaft ist. Fischer verfertigt ein schillerndes Gemälde des „Verkannten Gottes der Bibel“ (28–35). Aus der Betroffenheit des Seelsorgers, der in seinem Wirken mit unzähligen einseitigen unzutreffenden Gottesvorstellungen konfrontiert worden ist, aber eben auch mit der exzellenten Kompetenz der biblischen Originalsprache präsentiert er „Charakterzüge“ des milden, gerechten und gnädigen Gottes. Von der Schöpfungserzählung über den Exodus aus der Knechtschaft des Pharao bis zur Botschaft der Propheten vor und nach dem Exil wird Gott sichtbar, der „Schmähung, Zurücksetzung, Schläge erfahren hat und dennoch bereit ist, das ihm dies erneut widerfährt, er sich also nicht zurückzieht, sondern weiter die Beziehung aufrechterhält“ (31).

Dass Hos 11,1–4 bereits in der Textkritik eine der umstrittensten Bibelstellen ist und (daher) von der LXX über die Vulgata bis zur Elberfelderbibel ganz verschieden übersetzt wird, hätte wohl einer Anmerkung bzw. Erklärung bedurft, aber sicherlich den vorgegebenen Rahmen gesprengt.

Martin Hasitschka betont die Kontinuität des Neuen zum Ersten Testament, wenn er „die neue These von der Feindesliebe in der Bergpredigt Jesu (Mt 5,43–45)“ (46–51) mit der 7. Seligpreisung (Mt 5,9) in Beziehung setzt. Wie die Stimme aus dem Himmel Jesus selbst als geliebten Sohn bezeichnet (Mt 3,17), erweisen sich auch die Friedensstifter als Töchter und Söhne Gottes. Gottes Vollkommenheit wird Feindesliebe möglich machen: „Ein Ziel ist angedeutet, das wir vor uns haben können, eine Richtung, die unser Verhalten bestimmt.“ (48) Die Radikalität dieser Forderung, die von Paulus (Röm 12,14) etwas gemildert wird, kann konkretisiert werden durch das Gebet für den Feind. (Mt 5,44). *Hans Brandl*, Schüler und Mitbruder Hasitschkas, als Religionslehrer ständig herausgefordert, die hohe Theologie ins Leben Jugendlicher herunterzubrechen, zeigt in seinen Gedanken „Vom Mythos der erlösenden Gewalt“ (52–58), aufbauend auf der „Powers-Trilogie“ Walter Winks (1982–1992), den „dritten Weg Jesu“ zur Durchbrechung der Gewaltspirale zwischen Gegengewalt, „fight“ und Passivität, „flight“, nämlich „nonviolent resistance“ (57).

Auch der Dogmatiker *Jozef Niewiadomski* stellt sich den „Dramatischen Konstellationen des Gottesbildes“ (97–105), das an vielen Stellen des Ersten und des Neuen Testaments auf den ersten Blick einen gewalttätigen Gott zeigt. Beim genaueren Hinsehen entdeckt man aber, „dass Gott selber angesichts der Umkehrverweigerung des Menschen seine ‚andere Wange‘ hinhält und die Rache so in ihr Gegenteil verwandelt“ (102). „In Jesus Christus ist ja der göttliche Sohn selber Menschen geworden, hat sich den Sackgassen menschlicher Aggressivität ausgeliefert, um diese durch die Kraft göttlicher Liebe auf gewaltfreie Art und Weise zu transformieren“ (103).

In sechs weiteren Beiträgen konkretisieren deren Autorinnen, Professorinnen theologischer Fakultäten, die von der Bibelwissenschaft und der systematischen Theologie vorgegebenen Aussagen mit Beispielen und legen nachvollziehbar und überzeugend dar, dass das Bild vom gnädigen und barmherzigen Gott weder Ideologie noch Utopie ist.

Ingeborg Gabriel reflektiert angesichts des Buchtitels über „Demut ... einer widerständigen Tugend“ (109–116): im Unterschied zu Karikaturen dieses scheinbar altmodischen Begriffs verlange die echte Demut, nämlich vor Gott, vor der Schöpfung und in der Politik große innere Stärke, die zum Widerstand gegen Unrecht führt. Die Diplomatin *Irene Giner-Reichl*, die einzige Nichttheologin, illustriert mit historischen Beispielen, wie der Verzicht auf Gewalt und Rache auch in der (internationalen) Politik zu Versöhnung und Frieden geführt hat (167–174). Die tschechische Religionspädagogin *Ludmila Muchova* stellt unter dem Titel „Er schuf sie nach seinem Bild“ (119–126) Regimekritiker vor, die „während der vierzigjährigen kommunistischen Gewalt“ (119) die andere Wange hingehalten haben. Nicht alle waren religiös, aber als Gottsucher ein „Zeichen der menschlichen Sehnsucht nach Transzendenz, zu der sie berufen sind“ (126). *Helga Kohler-Spiegel*, ebenfalls Religionspädagogin, sieht in dem Gebot, die andere Wange hinzuhalten und vollkommen zu sein wie der Vater im Himmel (Mt 5,48) eine Zusage, „was dem Menschen möglich ist“ (150–157). Von der Erscheinung vor Mose im Dornbusch über die Weihnachtsbotschaft der Engel bis zum Gruß des Auferstandenen an die eingeschlossenen

Jünger lautet die Parole: „Fürchtet euch nicht.“ „Der Gott der Bibel verspricht den Menschen kein einfaches und unkompliziertes, auch kein leidfreies Leben“ (152). Aber „die Erde ist der Ort, wo der Himmel bereits erfahrbar ist – wenn wir so leben wie Jesus“ (153). *Martina Kraml*, ebenfalls Religionspädagogin, sieht im „Konzept des Dritten“ (141–149) den Schlüssel, die Aufforderung Jesu, die andere Wange hinzuhalten, für die religiöse Bildung fruchtbar zu machen. Auch sie positioniert mit Walter Wink die aktive Gewaltlosigkeit als Weg zwischen Gegengewalt und passivem Erdulden. Die Pastoraltheologin *Regina Polak* versteht die Bibel als Lerngeschichte der Transformation von Macht in Liebe und Gerechtigkeit (127–140), von der Konfrontation zwischen dem Pharao und JHWH bis zum Verhör Jesu durch Pilatus. Die göttliche Liebe „zeigt sich als bedingungs-, aber nicht anspruchlos; als vergebend, aber nicht beliebig; als im Leid beistehend, aber nicht darin verharrend“.

Abschließend reflektiert *Martin Jäggle*, gleichsam der Mitherausgeber dieses Bandes, das Thema anhand seiner eigenen Lebensgeschichte, in der schließlich „jene Gottesbilder in den Vordergrund treten, die Beziehung und machtlose Gegenwart zum Ausdruck bringen. Gott verzichtet auf Macht und leidet in gewaltfreier Ohnmacht mit, erkennbar im leidenden Gottesknecht, den christlicher Glaube in Jesus bekennt“ (162).

Alle 16 Theolog:innen, direkte oder indirekte Schüler:innen Karl Rahners, dem die intellektuelle Redlichkeit des Glaubens ein so zentrales Anliegen war, die sich in diesem Band mit „Mysterium und Zumutung, Ärgernis und Hoffnungsschimmer“ (Klappentext) auseinandergesetzt haben, erweisen mit ihren wissenschaftlichen Reflexionen dem Glauben einen großen Dienst, indem sie strukturierte Argumente für den eigentlichen Glaubensakt aufbereiten. Selbst als lebenslang Lernende und Suchende kommen sie damit dem Auftrag des Auferstandenen nach, alle Menschen zu seinen Jünger:innen zu machen (Mt 28,19–20). So wie alle Kinder Israels Schüler:innen des Herrn sind (Jes 54,13), sollten in Zukunft alle Menschen Gottes Schüler:innen sein (Joh 6,45). Der Rezensent ist dankbar, Teilnehmer dieser Lerngemeinschaft geworden zu sein.

Wien

Georg Geiger

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

♦ Bonk, Sigmund (Hg.): *Zwischen Rationalität und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven.* Unter Mitarbeit von Susanne Biber. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (392, 17 z.T. farb. Abb.) Geb. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3047-9.

Das Akademische Forum Albertus Magnus ist laut Homepage „eine Plattform des Bistums Regensburg für Vorträge exzellenter Referentinnen und Referenten sowie für Diskussionen und Seminare zu Themen aus dem Schnittkreis von Kirche, Wissenschaft, Gesellschaft und Kunst. Klassische Themen werden ebenso erörtert wie aktuelle ‚Reizthemen‘“. Der Bezug zu Albert von Lauingen (Albertus Magnus) liegt nahe, war er doch zwei Jahre Bischof von Regensburg. Seine programmatische Bedeutung unterstreicht das Forum mit der Aussage: „Der große Gelehrte verstand es, das Wissen seiner Zeit – einschließlich dem Wissen über die Natur – umfassend mit christlicher Theologie, klassischer Philosophie sowie mit einem authentischen und glaubensfrohen Leben zu verbinden.“ In der vorliegenden Publikation werden zwanzig Vorträge aus den Jahren 2015–2018 unter der Klammer Glauben und Wissen („Zwischen Rationalität und Religion“) zusammengefasst. Die Vortragenden (zur Hälfte Emeriti) stehen meist mit der Diözese Regensburg in enger Verbindung, doch auch der internationale Charakter ist gewahrt. Die Interdisziplinarität drückt sich in der fachlichen Aufteilung aus: 1. Philosophische (49–167), 2. Theologische (169–244), 3. Naturwissenschaftliche (245–326) und 4. Soziokulturelle Aspekte (327–388). Für die weit ausholende Einleitung des Herausgebers, die auch die ästhetische Dimension mit einbezieht, hätte man sich für die Abbildungen das Kunst-Druckpapier gewünscht, das dem Genetiker Rüdiger Schmitt zur Veranschaulichung seines Beitrags über den *Homo sapiens* (309–326)

zur Verfügung gestellt wurde. Als Auftrag und Verpflichtung theologischen Denkens darf mit Recht festgehalten werden: „Der Glaube und die Religion bedürfen der Stützung durch Rationalität und Wissenschaft, um nicht in Irrationalismus bis hin zum kruden Aberglauben, Fundamentalismus bis hin zur Dialogverweigerung und Fanatismus bis hin zum Terrorismus abzugleiten.“ (13) Die Erfahrungen während der Corona-Pandemie haben dies einmal mehr bestätigt. Wenn Franz von Kutschera in seinem Beitrag mit Recht das mystische Denken stark macht und dabei auf Karl Rahner verweist, so ist ihm in einem Punkt zu widersprechen, dass es sich nämlich beim mystischen Denken um Erfahrungen handelt, „die nur ganz wenigen zuteil geworden sind“ (67). Rahner kam es mit allem Nachdruck auf eine Mystik des Alltags an, die prinzipiell jedem Menschen offensteht. Vielen Theologen und Theologinnen sollte ins Stammbuch geschrieben werden, was Vittorio Hösle im Hinblick auf die Geisteswissenschaften im Allgemeinen feststellt, wie unerlässlich es ist, auch noch andere Bezugspunkte außerhalb des eigenen Fachs zu haben: „aber das kann den Geisteswissenschaften nur guttun, deren zunehmende Selbstverliebtheit am Ende das Wesen des Geistes verrät, der als intentionaler sich stets auf etwas bezieht und stets über etwas handelt“. (135) Im Grunde war dies das Anliegen der Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils, der „*ecclesia ad intra*“ in der Pastoral-konstitution noch den Aspekt einer „*ecclesia ad extra*“ gegenüberzustellen. Dass Papst Benedikt XVI. im vorliegenden Rahmen ausgiebig gewürdigt wird, sollte nicht überraschen. Freilich bleibt man in heutiger Sicht bei einer Relektüre an Aussagen wie der folgenden hängen: „Alle Krisen im Inneren des Christentums, die wir gegenwärtig beobachten, beruhen nur ganz sekundär auf institutionellen Problemen.“ (192) Möglicherweise ist Ratzinger als Papst gerade an seinem Desinteresse für alles Empirische, Soziologische und Institutionelle gescheitert. Bei der Lektüre kann sich der Rezensent eines besonderen Schmunzels über eine lupenreine Fehlleistung nicht enthalten, wenn aus Ratzingers „Weltlage“ hier eine „Weltklage“ wird! (216, Anm. 84) Ausgesprochen informativ sind die naturwissenschaftlichen Beiträge. Man würde sich das engagierte Eintreten für ein pluriformes Europa („ein Potpourri von Genen aus unterschiedlichen Teilen“, 326) analog auch in der katholischen Theologie wünschen, die ei-

nen substanziellen Beitrag zum Dialog der Religionen und der Kulturen zu leisten und nicht nur selbstverliebt (siehe oben!) auf die Pflege der eigenen Tradition zu schauen hat. Immerhin, in den letzten Beiträgen zu soziokulturellen Aspekten klingen diese notwendigen Horizont-erweiterungen bereits vorsichtig an.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

♦ Kasper, Walter / Augustin, George (Hg.): *Christsein und die Corona-Krise. Das Leben bezeugen in einer sterblichen Welt. Mit einem Geleitwort von Papst Franziskus.* Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2021. (200) Pb. Euro 18,00 (D) / Euro 18,00 (A) / CHF 27.90. ISBN 978-3-7867-3244-0.

Dass die Corona-Pandemie bedeutsame theologische Fragen aufwirft, wird zunehmend bewusst. Einen früh dazu veröffentlichten, inzwischen bereits in vierter Auflage erschienenen Beitrag stellt der von Walter Kardinal Kasper und George Augustin herausgegebene Band „Christsein und die Corona-Krise“ dar. Die Pandemie führt zu Fragen, „welche das Glück unseres Lebens und den Schatz unseres christlichen Glaubens betreffen“ (5), so Papst Franziskus in seinem Geleitwort. Diesen Fragen gehen zehn renommierte Autoren nach.

Walter Kasper versteht die Pandemie in tiefergründiger Weise als Kontingenzerfahrung und erörtert dies philosophisch und theologisch. Wo Religion jedoch im Gefolge der Aufklärung auf Kontingenzbewältigung verkürzt wird, da könne sie letztlich nur einen „trostlosen Trost“ bieten und werde „funktionalisiert und vereinahmt“, ohne ihr Eigenwert zuzugestehen (21). Als Antwort auf die Krise sei vielmehr auf die österliche Hoffnungsbotschaft zu verweisen.

Einen verlängerten Karsamstag sieht Kurt Kardinal Koch in der Pandemie. Er plädiert dafür, gemäß dem dogmatischen Grundsatz „*gratia supponit naturam et perficit eam*“ (31) die Eigengesetzlichkeit der Natur zu beachten, andererseits aber das Wirken der Gnade Gottes nicht lediglich auf den spirituellen Bereich einzugrenzen. Nicht verwunderlich ist es, dass der ehemalige Professor für Liturgiewissenschaft auch die Kritik an sog. „Geistermessen“ während des Verbots öffentlicher Gottesdienste aufgreift (35f.) und hier zu einem anderen Urteil kommt.

Erst Bruno Forte, profiliertester Dogmatiker und Erzbischof von Chieti-Vasto, thematisiert

die Theodizee-Frage und antwortet darauf in beeindruckender Weise mit der christlichen Botschaft eines mitleidenden Gottes, dessen „Berührung“ (47) heilt. Gegen Konsumismus und kapitalistische Selbstbezogenheit sieht er in der Corona-Krise die Chance zu einem „Neuanfang“: hin zu mehr Gemeinsinn, Solidarität und Gemeinwohlorientierung.

Die Beziehung des Menschen zu Gott, seinem Schöpfer, rückt der Vallendarer Dogmatiker George Augustin in den Mittelpunkt. Aus dieser Beziehung ergeben sich wichtige anthropologische Aussagen, nicht zuletzt im Blick auf Sterben und Tod. Das Wissen um die eigene Geschöpflichkeit aber mahnt den Menschen, einen „neuen Lebensstil“ (73) gegenüber Natur und Mitmensch zu entwickeln.

Die Forderung der Nächstenliebe versucht der Neutestamentler Thomas Söding auf die Corona-Pandemie anzuwenden. Die coronabedingt notwendige Distanz sei nur scheinbar ein Gegensatz zur Ethik der Nächstenliebe, sondern vielmehr durchaus im Sinne der Bibel – als Vermeidung der Gefährdung anderer und Schutz der eigenen Person. Dennoch gelte es, gerade den Grenzen überwindenden Impuls des biblischen Gebotes nicht aufzugeben.

Den Krisencharakter der Pandemie beschreibt der Erfurter Philosoph Holger Zabrowski als Erfahrung der Erschütterung und des Durchkreuzens der „Logik des Planens und des Machens“ (104); das Corona-Virus trifft „uns an einem besonders wunden Punkt [...]“: nämlich im Kern unserer Bemühungen um Sicherheit und Gewissheit“ (105). Die Pandemie stelle die bisherigen Zwecke menschlichen Handelns infrage und könnte so immerhin zu neuer Solidarität führen.

Engagiert votiert Thomáš Halík erneut für einen Dialog mit der säkularen Welt. Die Kirche erfahre durch diese „dritte Ökumene“ (124) – neben der innerchristlichen und der interreligiösen – wertvolle Impulse. Die Corona-Pandemie streift Halík jedoch nur am Rande, wenn er sie als Folge der Globalisierung beschreibt.

Eine kritische Analyse der Pandemie-Deutung als Strafe Gottes unternimmt der Wiener Dogmatiker Jan-Heiner Tück. Er wendet sich dabei gegen eine Dämonisierung Gottes, aber auch gegen einen Protestantismus (158). Tücks „Deutungsangebot“ zum Problem des Bösen ist vielmehr schöpfungstheologisch und eschatologisch, vor allem aber christologisch begründet: in der Selbsthingabe Christi als Ausdruck

der „Compassio Gottes mit seinen Geschöpfen“ (154).

Seine ganz persönliche Erfahrung mit einer Covid-19-Erkrankung schildert schließlich der New Yorker Ordenspriester *Mark-David Janus*. Sein kurzer Bericht ist Mahnung, die Pandemie nicht zu unterschätzen, aber auch bewegendes Zeugnis für erfahrene Solidarität in schwerer Krankheit und für ihre spirituelle Bewältigung.

Karl Wallner, Direktor der Päpstlichen Missionswerke in Wien, sieht die „Krise als missionarische Chance“ und setzt seinem Beitrag die These voran, dass durch die Corona-Pandemie „die Verkündigung endlich in den Medien“ (170) ankommt. Tatsächlich beschränken sich seine Ausführungen jedoch weithin auf – wenn auch hilfreiche – Hinweise für Gottesdienstübertragungen im Internet. Dass Verkündigung weit mehr umfasst, kommt hier kaum zum Tragen.

Insgesamt bietet der Band einen spannenden Blick auf die theologischen Fragen angesichts der Corona-Krise. Dass diese Auseinandersetzung fortgeführt und vertieft werden muss, liegt auf der Hand, zumal etwa pastoral-theologische oder auch religionspädagogische Perspektiven weithin unbeachtet bleiben. Doch erste, wesentliche Zugänge werden eröffnet, was Christsein in der Situation der Pandemie bedeuten kann.

Augsburg

August Laumer

◆ **Lohaus, Gerd: Paradigmenwechsel in der Theologie. Gegenwärtige Herausforderung in Leben und Lehre der Kirche.** Aschendorff Verlag, Münster 2020. (274) Geb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 42,82. ISBN 978-3-402-24695-5.

Seit dem Buch von Thomas S. Kuhn „The Structure of Scientific Revolutions“ („Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen“) aus dem Jahr 1962, das als Meilenstein der Wissenschaftsgeschichte gilt, hat der Begriff des „Paradigmenwechsels“ eine kometenhafte Karriere gemacht. Gleichzeitig verzeichnet dieser Begriff, weil er zum Modewort eines Denkens wird, das sich als wissenschaftskritisch geschult ausweisen möchte, eine inflationäre Entwicklung. Ausgehend von der Beobachtung eines Journalisten, der für das Jahr 2018 einen Paradigmenwechsel in der Kirchengeschichte ansetzt, sucht der Verfasser der Frage nachzugehen, was ein solcher

Paradigmenwechsel denn für das Leben und die Lehre der Kirche bedeuten würde. Die Crux liegt bereits im Ansatz der Untersuchung. Die Argumente, warum gerade mit dem Jahr 2018 ein Paradigmenwechsel anzusetzen ist, sind dürftig. Das erkenntnisleitende Interesse bleibt unklar. Geht es dem Verfasser in seiner Publikation um einen Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung? Wenn ja, zu welcher fachlichen, theologischen Fragestellung genau? Geht es um eine Zeitanalyse? (Dann müsste das weitgehende Fehlen soziologischer Perspektiven irritieren.) Geht es um ein engagiertes Plädoyer für eine Reform der römisch-katholischen Kirche? Oder im Gegenteil um eine Warnung, sich nicht zu einem blinden Reformeifer hinreißen zu lassen? Etwa im Sinn der Feststellung: „Ein erforderlicher Paradigmenwechsel hat sein Ziel, die heutigen Menschen wieder näher zu Gott zu bringen, erreicht, wenn sein Maßstab das Christusgeheimnis *bleibt*.“ (117) Obwohl der Verfasser weit ausholt, um die Begriffsgeschichte eines „Paradigma“ zu erklären, wird nicht hinreichend deutlich, was er genau mit „Paradigmenwechsel“ meint. Ist eine solches Umdenken bereits geschehen und muss nur noch konstatiert werden? Ist es zu befürchten? Wird ein „Paradigmenwechsel“ „erwartet“, wird er „gefordert“? (192) Wird er „angezielt“? (194) Wird er „angewendet“? (243) Was genau meint die Aussage: „Geschichte als Heilsgeschichte darf nicht einem Paradigmenwechsel zum Opfer fallen, der vorrangig am Heute, an der sog. ‚Moderne‘, interessiert ist und mit ihr das einmal Geschehene auslegt.“ (153) Steht es denn im Belieben einer theologischen Autorin / eines Autors einen Paradigmenwechsel mitzuvollziehen oder nicht? Unklar bleibt auch die Aussage: „Der geforderte Paradigmenwechsel birgt die Gefahr in sich, den Geheimnischarakter des pastoralen Handelns der Kirche, wenn *vorrangig* vom Leben des Menschen ausgegangen wird, zu verdrängen.“ (205) Die Frage ist doch, spätestens seit Romano Guardini, wie Menschen an das Geheimnis ihres Lebens herangeführt werden können. Große Mühe gibt sich der Verfasser in insgesamt 34 Punkten, die dann nochmals in vier Charakteristika zusammengefasst werden, die Kennzeichen der Moderne zu bestimmen (42–62). Die „Notwendigkeit für einen Paradigmenwechsel heute“ (38) erschließt sich trotzdem nicht. In der patristischen Literatur war die Metapher der „Stromata“ sehr beliebt: kunstvoll aus vielen Fäden

einen Teppich zu knüpfen. Wenn der Vergleich erlaubt ist: Der Verfasser bringt viele Fäden ins Spiel, er verfügt über eine umfangreiche Literaturkenntnis und zeigt sich theologisch breit informiert. Doch es sind einfach zu viele, auch zu disparate Fäden, um sich zu einem kunstvollen Ganzen verknüpfen zu lassen. Zwingend wäre ein Literaturverzeichnis gewesen. Der Versuch, den Gedankengang in den „Hinweisen zu dieser Arbeit“ (89–90) eingehend zu erläutern, bleibt ungenügend. Die Zitation ist nicht immer zuverlässig. Es ist bitter, das zu sagen, angesichts der investierten Zeit und Arbeit: Die Mängel hinsichtlich der Konzeption, der nachvollziehbaren Argumentation und der gewinnenden Präsentation in der Gestaltung sind so gravierend, dass die Publikation in der vorliegenden Form nicht zu überzeugen vermag.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

BIBELWISSENSCHAFT

♦ Barton, John: *Die Geschichte der Bibel. Von den Ursprüngen bis in die Gegenwart.* Aus dem Englischen übersetzt von Jens Hagedstedt und Karin Schuler. Klett-Cotta Verlag, Stuttgart 2020. (717) Geb. Euro 38,00 (D) / Euro 39,10 (A) / CHF 39,31. ISBN 978-3-608-94919-3.

Was für ein Titel: ‚Die Geschichte der Bibel‘! Und der Untertitel setzt noch nach: ‚Von den Ursprüngen bis in die Gegenwart‘! Nichts weniger als eine wissenschaftlich erarbeitete und gut aufbereitete Studie über den genannten Stoff scheint er zu versprechen. Der englische Titel ist etwas präziser und der Untertitel schränkt den sperrigen Stoff ein: ‚*A History of the Bible. The Book and its Faiths*‘ (‚Geschichte der Bibel. Das Buch und seine Glaubensrichtungen‘).

Der wagemutige Autor, John Barton (*1948), verspricht als Professor am Oriel College in Oxford wissenschaftliche Kompetenz und verbindet als Bischof der Anglikanischen Kirche in England mit seinem Vorhaben ein tiefes persönliches Engagement. Er geht organisch vor: nach einer Einleitung teilt er den Stoff in die vier Teile (1): Wo sind die Anfänge (‚Das Alte Testament‘, 27–180); (2): entscheidende Zufügungen (‚Das Neue Testament‘, 181–268); (3): wie steht es um die Textüberlieferung (‚Die Bibel und ihre Texte‘, 269–386) und (4): welchen Sinn haben die Texte in ihrer langen Geschichte

vermittelt (‚Der Sinn der Bibel‘, 387–588); abschließend gibt er sein versteckt apologetisches Interesse am umfangreichen Stoff zu erkennen: ‚Die Bibel und der Glaube‘ (589–611), das mit dem Schlusskapitel ‚Die Unentbehrlichkeit der Bibel‘ (611–616) endet. Es geht Barton darum, den unverzichtbaren Stellenwert der Bibel in der heutigen Gesellschaft vor der gegenwärtigen Vernunft zu verteidigen. Und die Probleme und Einwürfe dagegen sind zahlreich und schwerwiegend! Aber Barton packt mit offenem Visier alle heißen Themen der Bibel an.

Die Geschichte fängt mit Erzählungen an, um die sich eine Gemeinschaft schart, die später ‚Israel‘ und ‚Judenheit‘ heißen wird. Es geht darin um gemeinsame Erlebnisse, um Not, Rettung, Feiern, göttliche Hilfen, aber auch um „Berichte“, die bis in die ersten Anfänge zurückreichen (59–82). Damit verbunden oder darin eingeflochten sind Ratschläge fürs tägliche Leben und Gesetze für die Gemeinschaft (Gesetz und Weisheit), die auch hochspekulative Gedankengebäude über das ‚Gesetz‘ und die ‚Weisheit‘ oder skeptische Lebensentwürfe umfassen (83–118). Eine hervorragende Stellung nehmen in Israel die ‚Prophezeiungen‘ einzelner Persönlichkeiten ein, die deutend, mahnend, bestärkend in den Geschehnissen mitwirken (119–196). Als poetischen Ausfluss dieser israelitischen Literatur in hebräischer Sprache stellt Barton dann die ‚Gedichte und Psalmen‘ vor und beschreibt ihre jüdischen und christlichen Lesarten (147–180).

Mit der ‚Neutestamentlichen‘ Literatur treten dann neue Gemeinschaften auf, die als ‚Christenheit‘ zusammengefasst werden kann und die über die Jahrhunderte in zuerst symbolischem, dann konkurrierendem bis zumeist sehr feindlichem Verhältnis zur ursprünglichen Gemeinschaft stand. Ihre Literatur entsteht auf dem veränderten kulturellen Hintergrund des Einbruchs der griechischen Kultur in den Orient, des sogenannten Hellenismus, zu dem Barton die jüdischen Schriftsteller Josephus Flavius und Philo von Alexandria als relevante Vertreter beizieht (183–206). Die ältesten Texte dieser Literatur finden sich in den (echten) Briefen des Apostels Paulus an die von ihm gegründeten Gemeinden (1. Korintherbrief, Römerbrief u. a.), in denen Barton die theologischen Themen der Christologie, der Rechtfertigung und der Kirchenordnung eingehender behandelt (207–235). Später wurden die vier Evangelien geschrieben, die in etwa der Biografie Jesu, sei-

nem Auftreten, seinen Aussprüchen und seinem folgenreichen Tod entlang gehen. Darin zeigen sich nicht unerhebliche Unterschiede. Die sich daraus ergebenden Fragen, z. B. das sogenannte ‚Synoptische Problem‘, die Unterschiede zwischen den Evangelien nach Markus, Matthäus, Lukas und dem Johannesevangelium behandelt Barton mit großer Offenheit. Schließlich kann er gut mit der Antwort leben, dass keines der vier Evangelium *das* Evangelium ist (264).

Damit erreicht das Korpus der Bibel in seiner polemischen Differenzierung ‚Altes‘ / ‚Neues Testament‘ im 2./3. Jh. seinen Abschluss und es stellen sich die Fragen nach dem Umfang dieser ‚Bibel‘ und nach ihrer handschriftlichen Überlieferung (269–384). Ersteres beantwortet Barton mit der Darstellung der unterschiedlichen Kanonbildung im Judentum und Christentum, in deren Verlauf auch eine Reihe von sehr populären Schriften aus der Sammlung der ‚heiligen‘ Bücher ausgeschieden wurden. Auch die handschriftliche Überlieferung geschieht unter den Vorzeichen der beiden religiösen Trärgemeinschaften. Die hebräischen Bücher werden mit großer Sorgfalt von jüdischen professionellen Schreibern für die Liturgie (Rollen) und Gelehrten (masoretische Kodizes) für das Studium und die Lehre geschrieben. Dabei kann von einer fixierten Textform ausgegangen werden, die spätestens am Ende des 2. Jh. n. Chr. abgeschlossen war. So früh lag ein einheitlicher neutestamentlicher Text nicht vor und dementsprechend zahlreich und vielfältig sind dessen Varianten, sodass heute der beste Text nicht aus einer konkreten Handschrift entnommen werden kann, sondern in einer wissenschaftlichen Rekonstruktion erstellt wird. Angesichts der Tatsache, dass von keinem biblischen Text ein Autograf (d. h. ein vom Autor selbst geschriebener Text) existiert, referiert Barton eine „nihilistische Schlussfolgerung aus der Textkritik, ... dass es nichts gebe, was als ‚die Bibel‘ bezeichnet werden könnte“ (383). Dazu räumt er ein, dass beispielsweise die Scheidungsworte Jesu nach der Überlieferung von Markus (10,11 f.), Matthäus (5,32; 19,9) und Lukas (6,18) so unterschiedlich lauten, dass aus ihrer Analyse höchstens der Wille Jesu erschlossen werden kann, den Status der Frau in der Ehe und im Fall der Wiederverheiratung zu schützen. Aber eine eindeutige Formulierung für ein christliches Eherecht könne daraus nicht gewonnen werden (370–375). Trotzdem vertritt Barton nicht die „nihilistische“ Position, sondern weist darauf

hin, dass die NT- und vor allem die AT-Texte immer noch viel besser überliefert sind als die Schriften der antiken Autoren.

Nach der Betrachtung der Textgeschichte macht sich Barton in dem am längsten ausgefallenen vierten Teil des Buches auf die Suche nach dem Sinn der Bibel (385–543), dem er zuerst ein wichtiges Kapitel über die Übersetzungen anfügt (545–587). Denn im Christentum ist die Hebräische Bibel praktisch nur in der jüdischen Übersetzung der Septuaginta bekannt gewesen, der noch weitere jüdische Schriften hinzugefügt und in den christlichen Kanon aufgenommen worden waren. Diese erweiterte griechische Übersetzung der hebräischen Bibel erhielt am Ende des 2. Jh. s. n. Chr. den Namen ‚Altes Testament‘. So entstand zusammen mit dem ‚Neuen Testament‘ die christliche Bibel, die demnach viel umfangreicher als die hebräische Bibel Israels bzw. der Judenheit ist. Dies gilt auch für die weiteren alten Übersetzungen ins Syrische, Äthiopische, Koptische, Slawische, Gotische, die hauptsächlich von christlichen Kreisen überliefert wurden.

Die Frage nach dem Sinn der ‚Bibel‘ stellt sich im Judentum klarer Weise anders als im Christentum, doch haben eine Reihe von Faktoren die Autorität ihrer Bibeln in beiden religiösen Gemeinschaften immer mehr in Frage gestellt. Existenziell stellte sich bis ins hohe Mittelalter die Frage nach der Wahrheit der biblischen Aussagen nicht. Denn die Wahrheit lag in den Voraussetzungen zur Zugehörigkeit zur Judenheit oder Christenheit, die hauptsächlich in den Erzählungen der Liturgie und den Glaubensbekenntnissen oder ‚regulae fidei‘ überliefert waren. Es gibt keine Aussagen der Bibel, die diesen grundlegenden Wahrheiten widersprechen, und wo es den gegenteiligen Anschein macht, sind sie anders, vor allem allegorisch, auszulegen. Alle Aussagen der Bibel entsprechen diesen grundsätzlichen Wahrheiten, sie bestätigen oder vertiefen sie, wie es die verschiedenen Auslegungstechniken (allegorische, moralisierende, anagogische) erklären. So können die Texte der Bibel ohne Anstoß in der Liturgie gelesen und in den Schulen gelehrt werden.

Massiv erschüttert wurde diese selbstverständliche Anerkennung der Wahrheit der Bibel durch die neuen Erkenntnisse der Naturbeobachtungen, besonders der Astronomie. Barton geht nicht näher auf diese schweren Auseinandersetzungen ein, die im katholischen

Raum mit Folter und Scheiterhaufen, aber auch auf gehobener intellektueller Ebene intensiv geführt wurden, wie zum Beispiel aus dem – fiktiven – Brief von Galileo Galilei an eine Medici Prinzessin hervorgeht, in dem Formulierungen zu den ‚beiden Wahrheiten‘ gefunden wurden, die heute sinngemäß in kirchlichen Dokumenten zu lesen sind (Mayer, Thomas F., Galileo Galilei. Lettera a Cristina Di Lorena / Brief an Christine Von Lothringen, ed. M. Titzmann / Th. Steinhauser, Passau 2008.)

Barton widmet sich aber den Reformatoren M. Luther, H. Zwingli und Calvin und deren Vorbereitern, den Waldensern, J. Wiclif und J. Hus. Sie rütteln allerdings nicht an der Wahrheit der Bibel, sondern mit ihrer Hilfe vielmehr an der Autorität der sie überliefernden Institution, der wegen der Missstände unglaublich gewordenen römischen Kirche. Luther wagte aus der Kraft der existenziellen Erfahrung mit den paulinischen Aussagen über die Rechtfertigung den Aufstand gegen die römische Kirche, der alleinigen kompetenten Verwalterin der Bibel. In dieser Auseinandersetzung erfuhr die Bibel unter dem Leitsatz „sola scriptura“ eine Blütezeit, genährt auch von den technischen Möglichkeiten des Buchdrucks.

In der Folge ließ allerdings die Geistigkeit des Humanismus die unbequemen Anfragen an den Inhalt der biblischen Bücher nicht verstummen. Als einen „der ersten rationalistischen Denker seiner Zeit“ führt Barton den jüdischen Philosophen B. Spinoza (1632–1677) ein. Nach seinem Programm kann die Bibel wie jedes andere Buch gelesen werden, wobei er „als größte Neuerung“ für die Bibellektüre „die Unterscheidung zwischen dem *Sinn* und der *Wahrheit* von Texten“ (518) einführt. So erklärte er strittige Punkte wie Wunderberichte aus dem Textzusammenhang. In dessen Gefolge bespricht Barton die Positionen J. S. Semlers, W. Vatkes, J. Wellhausens, F. C. Bauers, und überrascht damit, dass er die Väter der modernen ‚Leben-Jesu-Forscher‘, H. S. Reimarus und D. F. Strauß, als „Schalken“ (engl. „Imps“, 420) bezeichnet, weil sie es lieben, die Glaubensvorstellungen anderer Leute mit den ungenießbaren Ergebnissen der Bibel Forscher zu konfrontieren. Auch Barton hat immer wieder ultra-orthodoxe und fundamentalistische Gläubige als LeserInnen im Auge und erspart ihnen den Hinweis auf die modernen Erkenntnisse der Wissenschaft nicht, wenn es z. B. um das Verständnis des Sieben-Tage-Werks in Genesis 1 geht. Und

ebenso wenig verschweigt er die Möglichkeit oder die Wahrscheinlichkeit, dass Moses nicht der Autor der ‚Fünf-Bücher des Mose‘ ist oder dass im Neuen Testament nicht alle Briefe den darin genannten Autoren zuzuschreiben sind. Von der „modernen Bibelforschung“ verfolgt er die neuen Strömungen und meint, dass sie in eine „hochpluralistische Phase“ eingetreten sei (536–543, hier 543), ohne sich dabei einer bestimmten Richtung ausdrücklich anzuschließen. Doch bekräftigt er am Schluss sein Anliegen, dass die Lektüre der Bibel „unentbehrlich“ sei (616). – Barton ist ein wegen seines großen Drucks gut lesbares und wegen seines reichen Inhalts spannendes und informatives Werk gelungen, das alle Bibelinteressierten mit großem Gewinn lesen werden. Es schließt mit einem Literaturverzeichnis, das vor allem englische Titel enthält, den separat gedruckten Anmerkungen, dem Abbildungsverzeichnis, vier Karten zum Mittelmeerraum sowie zu Israel, und wertvollen Registern zu den Bibelziten und ein Orte-, Personen- und Sachregister.

Innsbruck

Josef Oesch

♦ Schmid, Konrad / Schröter, Jens: Die Entstehung der Bibel. Von den ersten Texten zu den heiligen Schriften. C. H. Beck Verlag, München 2019. (504; 48 Abb., 4 Karten) Geb. Euro 32,00 (D) / Euro 32,90 (A) / CHF 32,62. ISBN 978-3-406-73946-0.

Wie entsteht eine so komplexe Büchersammlung wie die Bibel? Die beiden protestantischen Spezialisten für Altes und Neues Testament analysieren die Entwicklung aus einer historischen und religionsgeschichtlichen Perspektive.

Zuerst geht es um die Frage, was die Bibel ist, für welche religiöse Gemeinschaft welche Form der Bibel welche Verbindlichkeit beansprucht sowie in welchen physischen Formen die Texte überliefert worden sind. Den Ausgangspunkt bildet wie immer das Judentum, ehe die christlichen Positionen dargelegt werden. Das zweite Kapitel verortet das Entstehen der biblischen Texte im Kontext des Alten Orients, seiner Schriftkultur und Literaturproduktion im Übergang von einer Kultreligion zu einer Buchreligion und unter der Voraussetzung der Entstehung der Alphabetschrift. Chronologisch werden dabei die für die sog. Königszeit in Israel und Juda vom 10. bis zum 6. Jh. v. Chr. vermuteten Entwicklungen dargestellt.

Als äußerst wichtige Phase für das Entstehen einer verbindlichen Schriftensammlung ist die babylonische und persische Zeit vom 6. bis zum 4. Jh. in Anschlag zu bringen (3. Kapitel). Dort werden u.a. in einem vielschichtigen Prozess durch Aktualisierung und Fortschreibung bestehende Textcorpora erweitert, was sich auch in der hellenistisch-römischen Zeit vom 3. Jh. v. bis ins 1. Jh. n. Chr. fortsetzt (4. Kapitel). Damit ist die Schwelle zum Neuen Testament erreicht, an der die Gestalt und das Wirken Jesu (5. Kapitel) im Horizont des Judentums und seiner Schriften gedeutet werden und eine weitere Schriftensammlung für das Christentum entsteht (6. Kapitel), dessen Formierung bis ins 4. Jh. n. Chr. nachgezeichnet wird. Parallel laufen die Entwicklungen im Judentum hin zur Fixierung eines Kanons und der Entstehung weiterer Schriften wie u.a. Mischna und Talmud (7. Kapitel). Im letzten Kapitel wird die Wirkungsgeschichte der Bibel in der Gestalt von Übersetzungen als auch in jener von Zugängen zu den Texten bis in die Moderne und einem Best-Off von (s/w) Bildern aus der Kunstgeschichte illustriert.

Schmid und Schröter haben eine große Informationsfülle in einen auch für ein breiteres Publikum lesbaren Darstellungsweise arrangiert – was auch angenommen wird, wie die bereits vielen Neuauflagen zeigen. In der durchwegs ausgewogenen Darstellung werden ebenso die jeweils eigenen Forschungspositionen der Autoren erkennbar. Besonders gut sichtbar wird immer wieder die materielle Kultur der Texte und die damit verbundenen Trägerkreise (diese Kapitel enthalten Bildmaterial und Karten in s/w) als auch die zugrundeliegenden theologischen Konzepte und die Entwicklungen in der Rezeption. Wohltuend ist, dass grundlegende alt- und neutestamentliche Fragen miteinander und nicht nebeneinander behandelt werden und damit immer das jüdische Verständnis der Texte im Blick bleibt. Neben den biblischen Texten wird zudem die reiche außerbiblische Literatur thematisiert. Wichtige Textpassagen werden im Rahmen der Darstellung in Übersetzung angeboten. Endnoten dokumentieren die verwendete Literatur, welche am Buchende kapitelweise arrangiert einen aktuellen und soliden Forschungsüberblick bieten. Register (Bibelstellen, Namen- und Sachregister) ermöglichen auch gezieltes Nachschlagen.

Die Vielfalt der Biblischen Bücher, ihre konfessionellen Fassungen und historischen

Entwicklungsprozesse sind miteinander verbunden wie die verschiedenen Räume in einem Haus (299). Schmid und Schröter haben diese Entwicklungsprozesse in einem großen Wurf verständlich dargestellt.

Linz

Werner Urbanz

ETHIK

♦ Horstmann, Simone: Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (224) Klappbrosch. Euro 24,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 25,44. ISBN 978-3-7917-3196-4.

Die an der TU Dortmund lehrende Theologin Simone Horstmann, die bereits zahlreiche Beiträge zur theologischen Zoologie publiziert hat, liefert mit vorliegender Monografie eine Zusammenschau ihrer Forschungserkenntnisse. In sechs unabhängig voneinander lesbaren Kapiteln fragt sie „nach den vielfältigen Beziehungen zwischen menschlichen und nichtmenschlichen Tieren“ (13). Horstmann will dabei „die Angst vor einem Verlust der Tiere (...) in ihrer existentiellen Bedeutung“ (14) erfassen. Damit tritt sie über den biologisch-ökologischen Bereich hinaus und unternimmt eine Analyse auf philosophisch-lebensweltlicher und schöpfungstheologischer Ebene.

Im ersten Kapitel bestimmt die Verfasserin die gegenwärtige gesellschaftliche und theologische Stellung des Tieres im Kontext des Themas von Tod und Sterben. Sie konstatiert bündig: „Während der Tod des Menschen metaphysische Qualität besitze, sei der Tod der Tiere bedeutungslos“ (19). Daher stellt sich die Verfasserin die Frage, ob die Moderne „noch in der Lage ist, den massenhaften und industriellen Tod der Tiere (...) als jenes Grauen anzuerkennen, das er ist“ (19). Nach der Verfasserin sind die Tiernarrative der Moderne unter zwei Aspekten zusammenzufassen, die zugleich eine Ambivalenz verdeutlichen: Zum einen betrachtet der Mensch Tiere als „Sinnbild für die pure Lebendigkeit“ (21); zum anderen konfrontieren Tiere den Menschen „mit dem Schrecken der Kontingenz (...) des Lebens“ (22). Für die Verfasserin stellt diese Zweideutigkeit eine „säkulare Zwei-Naturen-Lehre“ (26) dar, in welcher sich „Bewunderung und Schreckstarre (...) in unserem Blick auf die Natur“ (27) verbinden.

Anknüpfend an Adornos und Horkheimers Dialektik der Aufklärung begegnet uns daher in der Natur die „Dialektik von Zivilisation und Wildheit“ (63).

Im folgenden Kapitel stellt die Verfasserin hinsichtlich des Verhältnisses von Natur und Gnade heraus, dass die Wildheit in der Natur immer schon begnadete Wildheit bedeutet: „Sinnwidriges, Kriegerisches an und in der Natur, aber auch Zeichen einer begnadeten, zeichenhaft erlösten Wirklichkeit, die auf etwas noch Ausstehendes (...) hindeuten. Beide Wahrnehmungen erhellen sich gegenseitig“ (66).

Die Verfasserin kritisiert im Kapitel „Das mechanische und das beseelte Tier“ die im Gefolge von Descartes' Erkenntnistheorie entstandene Überzeugung von Tieren als seelenlose Maschinen. Die aristotelische Tradition des Abendlandes konstruiert die Seele als immaterielles, eigentliches Wesen des Menschen. Der biblische Ursprung des Seelenbegriffs als Atem markiert jedoch keine komprimierte, punktförmige Substanz, sondern die Bewegung des Luftaustauschs mit der Umgebung. Für die Verfasserin steht der Seelenbegriff daher für die Bezogenheit des Menschen auf andere natürliche Wesen.

Um die Ähnlichkeit und die verbindenden Merkmale zwischen allen Lebewesen herauszustellen, nimmt die Verfasserin im Kapitel „Das missverstandene Tier“ Bezug auf den Begriff des Leibes. Für sie verweist dieser auf die „Interanimalität“, den verbindenden Zwischenraum, „der alle Wesen in ihrer gegenseitigen Verbundenheit erlebbar werden lässt“ (129). So formuliert die Verfasserin im Anschluss an Merleau-Pontys Phänomenologie, dass der Leib darauf angelegt sei, „die Enge des goldenen Ich-Käfigs hinter sich zu lassen“ (129). Sie weist hierbei auf die chiastische Struktur unserer leiblichen Erfahrung hin, in der das wahrgenommene Objekt gleichermaßen innerhalb wie außerhalb des wahrnehmbaren Subjekts ist. Tiere seien daher eine „Erweiterung unserer selbst“ (129). „Indem wir Tiere erleben, erleben wir mit den Tieren mit“ (129).

Im letzten Kapitel begründet die Verfasserin ein relationales Wirklichkeitsverständnis, welches Tiere miteinbezieht. Sie sieht insbesondere im trinitarischen Personbegriff die Herausstellung des Moments des Relationalen und Verbindenden, bei dem „Individuen stellvertretend für den andern eintreten und sich

im anderen erkennen können“ (199). Ein solcher Personbegriff sei gegenüber einem Verständnis von Person als monadenhafter Entität grundsätzlich für die „Anerkennung des Lebendigen“ (204) offen und vermag auch „Tiere in ihrer überbordenden Lebendigkeit“ (202) zu umfassen.

Zahlreiche literarische Bezüge, etwa auf die Werke von Reinhold Schneider, Elias Canetti oder Joseph Conrad, veranschaulichen die tierphilosophischen Überlegungen der Verfasserin und machen das Buch transparent für interdisziplinäre Bezüge. Ihr lebensweltlicher und phänomenologischer Bezug steht im Gegensatz zu allen naturalistischen Entwürfen einer Reduzierung der Wirklichkeit auf das rein Materielle. Die Verfasserin bietet insgesamt eine gelungene schöpfungstheologische Konzeption, die über eine philosophisch-theologische Einführung in eine Theologie des Tieres hinausreicht.

Speyer

Christian Seitz

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.

„Religion *spiegelt* sich nicht primär in einem Weltbild, sondern *verkörpert* sich in jener Praxis, mit der die Gemeinde der Gläubigen die Inhalte ihres Glaubens performativ *bezeugt*.“ (Vgl. Winter, 519) So schreibt Jürgen Habermas in seiner monumentalen Philosophiegeschichte. Es ist bemerkenswert, mit welcher Konsequenz ein „religiös Unmusikalischer“, wie Habermas sich selbst nennt, den Ritus gegenüber allen anderen Funktionen der Religion in den Mittelpunkt stellt. Mit der Gliederung (konkrete Ekklesiologie; Quelle der Theologie: kirchliche Erneuerung; spirituelle Praxis; Spannungsfeld von Kirche, Kultur und Gesellschaft; gegenwärtige Herausforderungen) beschreiben die Herausgeber einen weiten Bogen, um die 36 Beiträge der Festschrift in eine überzeugende Ordnung zu bringen. Man könnte sie auch als einen vieltimmigen Kommentar zur Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils lesen, das

Geistreich, witzig und tiefgründig



Simone Horstmann / Gregor Taxacher (Hg.)

THEOLOGISCHE OBJEKTE

Gottes Bezug zur Wirklichkeit
Festschrift für Thomas Ruster

264 Seiten, zahlr. z. T. farb. Abb.,
frz. Broschur

ISBN 978-3-7917-3294-7

€ (D) 29,95 / € (A) 30,80

Armut · BahnCard 100 · Bibel · Blut · Bratwurst · Brot · Corona-
virus · Credo und Credit · Fenster · Gebäck · Geld · Gewand ·
Hühnergott · Kachelofen · Kind · Kirchenraum · Klebezettel ·
Konzilskirche · Kröten · Label · Lumpen · Märtyrer · Militär ·
Musik · Parcours · Putten · Rauch · Schwert · Smartphone ·
Spirale · Tüte · Uhr · Zug ... alles theologische Objekte?!

Geistreich, witzig und tiefgründig nehmen die Autorinnen
und Autoren diese »Objekte« zum Ausgangspunkt ihres
Nachdenkens über christliches Leben und Handeln. Ent-
standen ist dabei ein inspirierendes theologisches Lese-
buch – nicht zuletzt eine wunderbare Würdigung der
Theologie Thomas Rusters.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

von der Liturgie spricht als dem „Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt.“ (SC 10; vgl. 33) Ganz im Sinn einer induktiven Vorgehensweise, die dem Jubilar von Stefan Kopp mit Recht zugeschrieben wird (530), beschränken sich die Beiträge nicht auf abstrakte Erörterungen, sondern zeigen sich empirisch geerdet, wenn etwa die Klage eines Priesters aus seiner Gemeindepraxis zitiert wird, bezüglich seiner Bemühungen, die vom Konzil geforderte „*participatio actiosa*“ umzusetzen: „Es ist schwer. Die Leute sind sehr träge, die möchten eigentlich sich nicht irgendwie bewegen oder irgendetwas machen. Tätige Teilnahme heißt für mich bewusst mitfeiern ...“ (57) Zitiert wird auch das bekannte Wort des Kardinals Volk von Mainz (1903–1988): „Wir werden bald schon mehr dürfen, als wir können.“ (59) In schlichten Worten ist hier der tiefgreifende Paradigmenwechsel ausgedrückt. Jürgen Bärsch spricht in seinem Beitrag von einer „Gestaltungsaufgabe“ (228). Von besonderem Gewicht sind die Beiträge des zweiten Kapitels „Liturgie als Quelle theologischer Vergewisserungen“. Paradoxiert es gerade das Herrenmahl, das zum Symbol der Trennung wird. „Am Herrenmahl wird exemplarisch deutlich, was geschieht, wenn ein christliches Ritual mit seinen Logiken im Kontext einer Kirche und Gesellschaft praktiziert wird, in der sich andere Logiken als dominant erweisen.“ (105) Beeindruckend wird von Alexander Deeg auch das Utopische deutlich gemacht, dem die Liturgiewissenschaft Bahn brechen muss, dass wir nämlich fragen, „wann wir endlich wieder so werden, wie wir vielleicht nie waren, und so feiern, wie wir das vielleicht nie taten.“ (112) Mit Recht weist Albert Gerhards auf die Gefahr eines „klerikalen Schismas“ hin (126), nochmals verstärkt durch die Erfahrungen der jüngsten Pandemie, wenn die Vertrautheit mit dem „Volk“ verloren geht. Äußerst tiefgründig setzt sich Michael Seewald mit dem Opfercharakter der Eucharistie auseinander. Sein Fazit: „Der Begriff des Opfers ist problematisch und der Kritik bedürftig, aber deshalb nicht obsolet. Wo er, von irreführenden Sühnevorstellungen befreit, als Deutungskategorie christlichen Handelns ernst genommen wird, kann er diesem Handeln eine Dignität zuschreiben [...]“. (154) Sehr lesenswert und erhellend ist der Beitrag von Jürgen Bärsch über die Praxisgeschichte des katholischen Gottesdienstes (223–244), sehr nachvollziehbar seine

theologische Kritik an den liturgischen Werkbüchern der Zeit unmittelbar nach dem Konzil, wobei man sich gerade in den Siebziger- und Achtzigerjahren wohl mehr Vorlagen aus der Feder der Liturgiewissenschaftler gewünscht hätte. Wichtig ist in dem Beitrag von Martin Klöckner der Hinweis, dass sich die Einheit des römischen Ritus nicht mehr über die lateinische Sprache erheben lasse, „denn die Liturgie kennt genauso wie das übrige Leben und Wirken der Kirche eine Vielfalt der Sprachen mit Rücksicht auf die Kulturen und Gesellschaften, in denen das Evangelium verkündet und der Glaube gefeiert wird“. (253) Übersetzungen sind eine vertrackte Sache. Eine bezeichnende Anekdote aus der Tätigkeit des Linzer Liturgiewissenschaftlers Ewald Volgger, Nachfolger des Jubilars, kann das veranschaulichen. Volgger bemühte sich um die Approbation von Gebetstexten anlässlich der Seligsprechung von Franz Jägerstätter. Er verwandte große Mühe auf die Formulierung eines Tagesgebets in deutscher Sprache und bat einen Linzer Kollegen, der des Lateinischen mächtig war, um eine kongeniale Übersetzung. Beide Texte schickte er dann nach Rom und erhielt die Beanstandung, dass der deutsche Text näher „am lateinischen Original“ sein müsse.

Unverzichtbar ist die Musik, dargestellt von Marius Linnenborn am Beispiel des musikalischen Beitrags von Heino Schubert (1928–2018). Wünschenswert wäre hier ein Hinweis auf YouTube, z. B. auf das „Intrade zu ‚Eine große Stadt ersteht‘ aus dem Ludgerus Oratorium von Heino Schubert“. Diesem Bedarf zur Veranschaulichung im Video kommt im Gegensatz dazu Eugen Daigeler in seinem Bericht über die Weltjugendtage über Gebühr nach. Es folgt im Kapitel 4 der spirituelle Aspekt. Gerade für historisch Interessierte ungemein informativ der Beitrag von Ludwig Mödl über die Liturgie in der Barockzeit. Man fragt sich nur, wie der Verfasser diese Epoche zeitlich ansetzt, wenn er ihr eine Dauer von „ca. 300 Jahren“ (293) bescheinigt. Unbestritten ist die Feststellung, dass es darum geht „mit allen Sinnen die Glaubenswirklichkeit als präsent zu erleben“. (302) In der „Skizze für einen kultursensiblen Ansatz in der Liturgiewissenschaft“ macht Andreas Bieringer zu Recht auf die Frage von Romano Guardini nach der Liturgiefähigkeit des Menschen der Moderne aufmerksam. Bieringers Beitrag ist auch deswegen so wichtig, weil er nachdrücklich auf die Literatur als

Ort der Theologie aufmerksam macht. Andere Medien der modernen Gesellschaft kommen hinzu. So erinnere ich mich an ein gemeinsam mit dem Jubilar in Linz durchgeführtes und in meinen Augen sehr gelungenes Film- und Literatur-Seminar zum Priesterbild mit dem Titel „Abschied von Hochwürden“ im Wintersemester 2000/2001. In den letzten beiden Kapiteln der Festschrift zum Spannungsfeld von Kirche, Kultur und Gesellschaft sowie zu den gegenwärtigen Herausforderungen müssen naturgemäß Umbrüche und Konflikte benannt werden. Der Beitrag von Alexander Zerfaß zu Segenshandlungen, insbesondere im Fall gleichgeschlechtlicher Verbindungen, müsste nach der Antwort der Glaubenskongregation auf ein vorgelegtes „Dubium“ vom 22.2.2021 neu geschrieben werden. Bezeichnend ist, dass in der römischen „Antwort“ keines der von Zerfaß vorgetragenen Argumente – formuliert in den vier Thesen (422–425) – eine Rolle spielt. Stefan Kopp kommt das Verdienst zu, am Ende des Bandes für eine umfassende Würdigung des Jubilars gesorgt sowie eine detaillierte Bibliographie zusammengestellt zu haben. Die Biographie (543–547) sollte als solche und nicht als „Bibliographie“ firmieren. Am Ende kann eine Forderung des in dieser Festschrift geehrten Jubilars stehen, der sagt: „Eine Kirche, die missionarisch und diakonisch sein will, muss auch in ihrer Liturgie offen sein. Sie muss Platz haben für die, die nicht dazugehören. Sie muss zur liturgischen Gastfreundschaft fähig und bereit sein.“ (539) Eine großartige Vision – ganz im Geiste Jesu!

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

♦ Kopp, Stefan (Hg.): Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform (*Quaestiones disputatae* 306). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. (460) Kart. Euro 58,00 (D) / Euro 61,70 (A) / CHF 81,00. ISBN 978-3-451-02306-4.

Seit die katholische Kirche in Deutschland 2019 den *Synodalen Weg* beschlossen hat, stellt sich die Frage nach Kirchenreformen auf allen Ebenen mit neuer Dringlichkeit. Sie werden in einem Format prozessiert, das sowohl in seinen Problemstellungen wie in seinen Be-

ratungsformen weltkirchlich als ein Modell mit hoher Signifikanz für die Entwicklung der katholischen Kirche im 21. Jahrhundert wahrgenommen wird – durchaus ambivalent; als abschreckendes wie als ermutigendes Beispiel. Das Pontifikat von Papst Franziskus steht unter dem Vorzeichen eigener Reformagenden – mit innerkirchlichen Drehmomenten wie globalpolitischen Perspektiven. Die Lehrpraxis des Papstes zielt weniger auf strukturelle Umstellungen als auf einen kirchlichen Kulturwandel, der die Theologie herausfordert und verändert. Exemplarisch zeigt sich dies mit päpstlichen Entscheidungen bei der Zulassung von wieder-verheirateten Geschiedenen zur Kommunion und der Möglichkeit, dass dies auch in konfessionsverbindenden Ehen nichtkatholischen Partnern freisteht. Dass dies auf der Basis begründeter Ausnahmen geschieht, stellt die Frage nach der ekklesiologischen Bedeutung, die solche Eingriffe in den formulierten und gelebten Lehrbestand für die Selbstbestimmung der katholischen Kirche haben. Wie verhalten sich „ekklesiale Identität und Reform“ im Horizont einschneidender gesellschaftlicher, religionskultureller und dezidiert kirchlicher Transformationsprozesse zueinander?

Dieser Frage geht der vorliegende Band nach, indem er diese *quaestio disputata* im Spektrum der theologischen Disziplinen durchspielt. Sie bilden sich in den vier Hauptteilen des Buchprospekts ab, der von „vor-theologische(n) Wahrnehmungen“ (I) über „biblisch-historische Vergewisserungen“ (II) zu „systematisch-theologische(n) Reflexionen“ (III) führt, um mit „praktisch-theologische(n) Vertiefungen“ (IV) zu schließen. Soziologische Analysen liefern den Hintergrund. *Renate Köcher* entwickelt das Herausforderungsspektrum für die Kirchen in Deutschland, die auf strukturelle Veränderungen reagieren müssen. Dazu zählt sie die „Herausforderung durch den Islam“ (20) ebenso wie „die veränderte Stellung der Frauen“ (22), die „Beschleunigung und Ent habitualisierung des Alltags“ (25) und nicht zuletzt die Umstellung der „Kommunikation im digitalen Zeitalter“ (27). Sie erhöht den Selektionsdruck bei der Aufnahme von Informationen wie Angeboten. „Alle Themen und Botschaften, die eher an Menschen herangetragen werden müssen, die zwar offen sind, sich aber zunächst nicht ausgeprägt für diese Themenfelder interessieren, werden auch heute besser über die klassischen Medien transportiert und über den

direkten persönlichen Austausch.“ (29) Doch genau dies stellt die Kirchen mit der forcierten Auflösung traditionsstarker Lebensformen von „Kirche vor Ort“ vor logistische wie pastorale Probleme. Sie verschärfen sich mit der „Entgrenzung des kirchlichen Feldes in der Gegenwart“, die *Michael N. Ebertz* im Anschluss an Max Weber und Pierre Bordieu diskutiert. Sie betrifft die religiöse Praxis, die Übergänge zwischen religiösen Sphären, Milieus und Orten erlaubt (54), wie die Wahrnehmungsformen einer Kirche, die ihre Tradition über Begründungsmuster und Praxen kontinuieriert, die sich von gesellschaftlichen Plausibilitätserwartungen ablösen. Darin kann ein Potenzial profilbildender Unterscheidungsschärfe liegen, aber es ergibt sich vor allem ein Anschlussproblem. Ebertz markiert dies mit der Machtdisposition einer priesterlichen Männerkirche. „Die verbleibende ortsgemeindliche *communio* wird zu einer schrumpfenden, vorwiegend aus alten Arbeitsmarktpassiven rekrutierten Milieugemeinde, die nun davon bedroht ist, nach den Arbeitern auch die Angestellten und Frauen aus aufstiegsorientierten Milieus zu verlieren, die die Rollenmuster der traditionellen Geschlechterordnung schon längst abgestreift haben.“ (45) Die Diversität und Komplexität gesellschaftlicher Lebensformen und kultureller Settings, die längst in die katholische Kirche eingewandert sind, formieren indes ihre Identitätsformation *als Kirche* nicht auf dem Niveau der Herausforderungen, denen sie sich konfrontiert sieht. Dazu wäre nicht zuletzt ein erkenntnistheoretischer Paradigmenwechsel erforderlich, den Papst Franziskus, ekklesiologisch gesprochen, in der Wechselwirkung von kirchlicher Lehre und pastoraler Lebenswelt betreibt, der aber letztlich nicht konsequent umgesetzt wird. Auf dieser Linie diagnostiziert *Andreas Koritsky* in seiner philosophischen Analyse zum „Wandel als philosophisches Problem“: „Wenn das Christentum die Herausforderung der Veränderungen in den Griff bekommen will, sollte es der Kultivierung der Praxisseite größere Aufmerksamkeit widmen.“ (62)

Dass für kirchliche Veränderungsprozesse biblische Begründungsressourcen bereitstehen, belegt *Dominik Markl* mit seiner Studie zur „Kirche als Migrantin“ (83). Entlang dem Motiv des wandernden Gottesvolkes profiliert er eine „Umkehrtheologie“ (95), die gerade in Krisen greift, um „zu neuer Orientierung“ (98) zu führen. Das entscheidende Kriterium ent-

faltet *Thomas Söding* neuteamentlich mit der „Option für Wachstum“ (110), die der schöpferischen Lebensmacht Gottes Raum gibt, wie sie die Reich Gottes-Gleichnisse Jesu nicht nur narrativ entfalten, sondern zeichenhaft erfahrbar machen (111 f.). „Diese Wachstumsszenarien hat das Urchristentum kreativ umgesetzt“ (112) – was kirchliche Reformagenden durch die gesamte Christentumsgeschichte hindurch immer neu dynamisiert hat. *Franz Xaver Bischof* präzisiert dies in kirchenhistorischer Perspektive, indem er „Reform als Strukturprinzip der Kirche“ (120) bestimmt und dies mit dem *Aggiornamento* des 2. Vatikanischen Konzils paradigmatisch entfaltet.

Dieses Konzil steht in verschiedener Hinsicht für einen kirchlichen Paradigmenwechsel. Die Beiträge von *Johanna Rahner* (ekklesiologisch), *Wolfgang Thönissen* (ökumenisch) und *Klaus von Stosch* (religionstheologisch) legen ihn mit subtilen Analysen frei – mit Bezug auf die einschlägigen Dokumente des Konzils wie ihre Rezeptionsgeschichte. Dabei ist eine Frage zwischen den AutorInnen anhängig: Handelt es sich um eine Veränderung, die letztlich Entwicklungsmöglichkeiten der kirchlichen Traditionen freilegt und entwickelt, oder stellen sie letztlich doch Systembrüche im Sinne einer „radikale(n) Diskontinuität“ dar (von Stosch, 218, Anm. 1)? Wie sich dogmatisch ein Wandel der Kirche in ihrer Lehrpraxis denken und begründen lässt, zeigt *Michael Seewald*, indem er gerade das Konzept des „Dogmas“ historisch evaluiert und die Konstruktionsarchitektur der Begründungsfigur des *ius divinum* dekonstruiert. Wie sich Denkformen angesichts von konkreten Problemlagen und in veränderten gesellschaftlichen Szenarien reformorientiert umstellen ließen, decken die Beiträge von *Jochen Sautermeister* (moraltheologisch mit dem Modell der freiwilligen Lebendorganspende) und von *Ursula Nothelle-Wildfeuer* (am Leitfaden des Subsidiaritätsprinzips) auf. Gerade für die Reformagenden des Synodalen Wegs sieht die Autorin hier Entwicklungsspielräume. Damit aber verschärft sich das Kriterienproblem nur. *Hans-Joachim Höhn* geht es mit dem Bezug auf die „Zeichen der Zeit“ an, indem er sie mit einer kriteriologischen Reflexion im Anschluss an Jürgen Habermas verbindet: „Notwendig ist zunächst die religionsinterne Ausbildung eines reflexiven Bewusstseins“ (270), das für die Rezeption wissenschaftlicher Erkenntnisse offen ist und sich anderen religiösen Traditionen auf

der Basis der „Prämissen der Menschenrechtsmoral“ (Zitat Habermas; 271) kommunikativ stellt und in den Rahmenordnungen säkularer Gesellschaften ihr freiheitsbezogenes Potenzial anerkennt und produktiv macht. Das aber fordert die Veränderungsbereitschaft der Kirche gerade angesichts der soziologischen Bestandsaufnahmen heraus, die den Band eingeleitet haben.

Sie greift der Band abschließend in praktisch-theologischer Absicht auf. *Rüdiger Althaus* stellt dafür den Rahmen, insofern er seine Genealogie kirchenrechtlicher Bestimmungen nicht nur über ihre Veränderungswege laufen lässt, sondern sie vor allem vom Impetus des Kirchenrechts her perspektiviert, dem eine „im Blick auf die *salus animarum* dienende Funktion“ zukommt (334). Damit ergibt sich in der Komposition des Bandes ein innerer Zusammenhang mit den Reformagenden und theologischen Optionen des laufenden Pontifikats. Auf dieser Linie skizziert *Stefan Kopp* „liturgische Reformen als Auftrag der Kirche“ (336), die *Winfried Haunerland* wiederum auf die gegenwärtige Situation gottesdienstlichen Lebens hin abbildet. In prägnanten Thesen macht Haunerland auf neue liturgische Handlungsformen aufmerksam, die zwar kirchliches Reformpotenzial besitzen, aus seiner Sicht aber „kein probates Mittel zu einer Stabilisierung der Kirche“ (367) darstellen. Vielmehr gilt: „Die Suche nach neuen Formen macht es nicht überflüssig zu fragen, wie wir die Liturgie und die geprägten Formen gottesdienstlichen Handelns so feiern, dass sie einladend sind.“ (371) An diese Fragestellung schließen die religionspädagogischen Überlegungen von *Ulrich Riegel* vor allem mit dem Akzent auf Ansätzen eines *performativen Religionsunterrichts* (385–388) konsequent an. In pastoraltheologischer Hinsicht wird ihr partizipatives Drehmoment vor allem mit der Machtfrage virulent, die *Herbert Haslinger* eindringlich analysiert. Ausgehend von machtheoretischen Grundsatzüberlegungen, erschließt er ihre kirchliche Relevanz über die Funktionsweisen von Macht in der Kirche (408–426). Zwei Aspekte erscheinen dabei von besonderer Bedeutung: 1. „Die Machtausübung in der Kirche unterliegt keiner eindeutigen Begrenzung.“ 2. Die Machtausübung in der Kirche bleibt *inhaltlich und formal unbestimmt*.“ (409) Die hierarchische Disposition der Kirche entkoppelt sich damit *auf einer theologischen Grundlage* tendenziell vom Volk Gottes, indem

sie im Modus ihrer theologischen Codierung zunehmend verselbständigt, dies aber symbolisch *kaschiert* (411). Demgegenüber sind Verfahren präziser Machtkontrolle gefordert, welche die „Selbstkonstitution des klerikalen Systems“ (412) aufheben. Damit wird ein anderes Identitätsformat der *hierarchischen Kirchenbestimmung* zum Motor von Reformprozessen – im Modus eines diakonischen „Abschied(s) von der Macht“ (422). Der entsprechende Wandlungsdruck lässt sich aus organisationspsychologischer Sicht, die *Christoph Jacobs* vorschlägt, in einer kirchlichen Adaption des „CATS-Modell (*Change at Three Steps*)“ (437) produktiv machen, um einen nachhaltigen „Wandel der kirchlichen Kultur“ (444) einzuleiten. Diese Transformation setzt auf religiösen „Kohärenzsinn“, der Orientierung in fragmentierten Lebensformen der *beschleunigten Moderne* (Hartmut Rosa) erlaubt und die spirituellen Ressourcen des Evangeliums in kirchlich-gesellschaftlichen Kontaktzonen, aber gerade auch für kirchliche Akteure/Akteurinnen als „Kraftquellen in Zeiten pastoralen Wandels“ (453) freisetzt.

Das Leitbild der Kirche als einem „offene(n) sozialen System“ (456) konzentriert eine Perspektive, die alle Beiträge des Bandes verbindet. Dissonante Stimmen werden in verschiedenen Beiträgen eingespielt, aber die kritische Sicht auf modernitätskompatible Reformagenden der katholischen Kirche werden in dieser Quaestio nur referiert. Es wäre interessant, sich die jeweiligen Konterparts vorzustellen – und die Antworten der Autorinnen und Autoren dieses wichtigen Bandes. Er besticht durch den Materialreichtum vieler brillanter Analysen und das Spektrum, in dem sich die inneren Reformdynamiken katholischer Traditionsbildung erschließen. Der disziplinäre Rahmen der theologischen Fachdisziplinen legt ihrer Diskussion Grenzen auf, die mit dem Thema selbst eigentümlich kontrastieren. So fehlt ein eigener Beitrag zur Bedeutung der digitalisierten Wissensgesellschaft für Theologie und Kirche ebenso wie eine dezidiert inter- bzw. transdisziplinäre Perspektive. Das Außen der Kirche, das mit soziologischen Expertisen in viele Texte eingearbeitet wird, kommt entsprechend auch ökumenisch nicht mit dem fremden und befremdenden Blick anderer Konfessionen auf „ekklesiale Identität und Reform“ zur Sprache. Das führt über das Konzept dieser inspirierenden Quaestio hinaus, liegt aber vielleicht doch

in ihrer Fluchtlinie, um der Komplexität jener Transformationsprozesse gerecht zu werden, die sie zur Diskussion stellt. Und so bleibt am Ende auch kriteriologisch offen, wie sich Korrekturen, Fortentwicklungen, Übergänge und Paradigmenwechsel kirchlich zueinander verhalten – und wie sie theologisch nicht nur zu beschreiben, sondern auch zu beurteilen sind.

Salzburg

Gregor Maria Hoff

LITURGIEWISSENSCHAFT

♦ Brakmann, Heinzgerd / Chronz, Tinatin / Sode, Claudia (Hg.): „Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist“. Kölner Kolloquium zur Initiatio Christiana (Jerusalem 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.

Im Rahmen des an der Universität zu Köln angesiedelten DFG-Projekts zum Alt-Jerusalem Eucharistion in georgischer Überlieferung fand im Jänner 2016 eine Arbeitstagung statt, deren verschriftlichte Beiträge in diesem Band erschienen sind. Das Sammelwerk widmet sich der Initiationsliturgie im Christlichen Osten und enthält eine Anzahl von Aufsätzen deutlich unterschiedlicher Länge, die sich mit vielen Kirchen aus den byzantinischen und orientalischen Traditionen befassen. Ein gewisser Akzent liegt dabei auf den Riten des ersten Jahrtausends, wobei einige der Autorinnen und Autoren bis ins späte Mittelalter oder sogar die Neuzeit gehen. Die Pluralität der ostkirchlichen Taufordnungen wird von Äthiopien bis zu den orthodoxen Slaven sowie von Byzanz bis in den Kaukasus repräsentiert, wobei die Ostsyrer fehlen.

Marcel Metzger skizziert die Kirchenordnungen aus patristischer Zeit (9–30). Ihm folgt Alessandro Bausi, der eine von der Liturgiegeschichtsforschung lange erwartete Quelle erstmals vorläufig ediert und bespricht (31–83): Der Taufordo aus der spektakulären Aksumitischen Sammlung gibt nicht nur einen Einblick in die baptismale Liturgie des altäthiopischen Reiches. Da es eine aus dem Griechischen übersetzte Ordnung ursprünglich alexandrinischer Provenienz ist, lassen sich nun tragfähigere Rückschlüsse als bisher auf die Frühgestalt des ägyptischen Patriarchatsgottesdienstes ziehen.

Der Mitherausgeber Heinzgerd Brakmann steuert gleichsam eine eigene kleine Monographie bei, wenn er auf über 100 Seiten die Tauf liturgie Ägyptens von der Alten Kirche bis zum Textus receptus nachvollzieht (85–196). Im Anschluss daran stellt Sebastian P. Brock ein weiteres Puzzelstück zur Geschichte der frühen syrischen Tauffeier dem Fachdiskurs vor, nämlich einen unter dem Namen des Jakob von Serug firmierenden Ordo – nicht zu verwechseln mit dem bekannten gleichnamigen aus maronitischer Überlieferung (197–220). Die Jerusalem Liturgie wird im Beitrag der Mitherausgeberin Tinatin Chronz behandelt, die den hohen Stellenwert der georgischen Quellen zu Recht vor Augen hat (221–250). Charles Renoux stellt eine 2012 in Armenien erschienene Neu edition der Tauf liturgie im Armenischen Ritus vor, welche auf einer höheren Zahl von Handschriften beruht (263–271). Die Initiationsfeier auf der Insel Zypern wird beschrieben von Gregorios A. Ioannides (273–332). André Lossky, Michael Chronz und Diego R. Fittipaldi beleuchten jeweils andere liturgische Quellen aus dem für die chalcedonisch-orthodoxen Kirchen so hochbedeutsamen Byzantinischen Ritus (333–344, 345–368, 369–394). Der Sammelband wird abgeschlossen mit Tatiana Afanasyevs Rekonstruktion der ältesten Schichten der slavischen Taufordnungen, bei denen sie vier Redaktionen auseinanderhalten kann (395–409).

Linz

Predrag Bukovec

ÖKUMENE

♦ Schon, Dietmar (Hg.): Die serbische orthodoxe Kirche in den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts (Schriften des Ostkircheninstituts der Diözese Regensburg 3). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (272) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3057-8.

Der vorliegende Sammelband geht auf eine 2018 am Ostkircheninstitut Regensburg abgehaltene Tagung zurück. Er greift einige zentrale Themen der Zeitgeschichte der Serbischen Orthodoxen Kirche (SOK) auf und setzt sich mit gegenwärtigen und künftigen Herausforderungen dieser Kirche und ihrer Theologie auseinander. Die Autoren der 14 Beiträge sind größtenteils jüngere serbisch-orthodoxe Theologen, die in Serbien und in Deutschland akademisch

bzw. wissenschaftlich tätig sind. Die Beiträge sind zwei thematischen Blöcken zugeordnet. Der erste Teil ist kirchengeschichtlichen, politischen, gesellschaftlichen und dialogischen Themen sowie der Diasporaproblematik gewidmet, der zweite gibt Einblicke in aktuelle Entwicklungen in der serbischen Theologie.

Eine wesentliche Herausforderung, die sich durch den Zerfall Jugoslawiens für die SOK ergab, ist die Wahrung der kirchlichen Einheit auf ihrem kanonischen Territorium, die von einigen kanonischen und nichtkanonischen ekklesialen Gemeinschaften unterlaufen wird. Dabei kollidieren die in der Eucharistie wurzelnde kanonische Ordnung und der nationale Individualismus bzw. ephemere politische Interessen, was ein bislang ungelöstes ekklesiologisches Spannungsverhältnis zur Folge hat. Ein weiteres Thema ist die Frage, wie sich die SOK in die komplizierten und fragilen Versöhnungsprozesse in Bosnien und Herzegowina sowie Kosovo und Metohija effektiver einbringen kann. Ein Bestandteil dieses Prozesses ist der interreligiöse Dialog, der trotz bemerkenswerter institutioneller Fortschritte die Bevölkerung nicht erreicht und der Kurzsichtigkeit der nationalen Interessen verhaftet bleibt. Dennoch kann der ökumenische Dialog der SOK trotz mancher innerkirchlichen Dissonanzen auf eine lange und reichhaltige Tradition zurückblicken. Der Band thematisiert auch serbische Migration und Diasporaleben im 20. Jahrhundert, veranschaulicht an detailreichen Beispielen der Gemeinden in Deutschland und Südafrika. Dieses Bild wäre vollständiger, wenn die historischen Probleme der SOK in den USA sowie ihre gegenwärtigen Herausforderungen in Deutschland eingehender analysiert worden wären. Ein weiteres Spannungsfeld stellt das in Serbien vorherrschende gegenseitige Missverständnis zwischen Kirche und Medien dar. Diesbezüglich wird für die Neuorientierung der Kirche gegenüber den Medien plädiert, wofür eine transparente und zeitgerechte Vermittlung relevanter Informationen vonnöten wäre wie auch neue mediale Konzepte, mit denen die Öffentlichkeit viel stärker als ebenbürtiger Partner angesprochen wird.

Die Beiträge des zweiten Teils zeugen von einem beachtlichen wissenschaftlichen Aufbruch. Diesbezüglich weist der Band auf die Gründung der Forschungsinstitute an der theologischen Fakultät in Belgrad (u. a. das Bibelinstitut und das Institut für Liturgie und Kir-

chenkunst), auf internationale Konferenzen und Kontakte sowie auf die öffentliche „Evolutionsdebatte“ (2018) hin. Diese Polemik hatte jedoch restriktive Reaktionen der Kirchenleitung zur Folge. Trotz der grundsätzlichen Aufgeschlossenheit der Theologen gegenüber neuen Erkenntnissen wird eine zufriedenstellende Vermittlung westlicher theologischer Ansätze vermisst. Ebenso wird die Hoffnung auf einen „Paradigmenwechsel“ für die Zeit nach der „neopatristischen Synthese“ geäußert. Dennoch wäre es wünschenswert gewesen, wenn die Autoren diese nur am Rand angesprochene Synthese viel mehr gewürdigt hätten. Dies liegt daran, dass gerade ihre Offenheit – wie auch ihre Verkürzungen – die im Band aufgeworfenen Fragestellungen ermöglichten. Ihre synthetische Kraft könnte auch die Kontroverse um die thematisierte „liturgische Erneuerung“ lösen. Das gespannte Verhältnis zwischen der historisch-kritischen Methode, die zwar in der serbischen Bibelwissenschaft eine lange Tradition hat, und der patristisch-asketischen Exegese kommt hier ebenfalls zum Vorschein. Trotz der Forderung einiger Exegeten nach der Harmonisierung der zwei Methoden gibt es für diese Fragestellung, wie die einschlägigen Beiträge zeigen, noch keine präzise Antwort.

Aufgrund der thematischen Einzigartigkeit, des umfangreichen Datenmaterials und des vielfältigen Themenspektrums füllt der Sammelband eine wichtige Lücke in der theologischen, geschichts- und politikwissenschaftlichen Fachliteratur. Ebenso korrigiert und vervollständigt er das Bild einer Kirche, die man nur oberflächlich aus den Medien oder aus monoperspektivischen Darstellungen kennt. Überdies stellt der Band die Bestandsaufnahme einer ganzen und ausschlaggebenden Epoche in der Geschichte der SOK und ihrer Theologie dar. Aus diesen Gründen reicht seine Bedeutung über den deutschsprachigen Raum hinaus. Bemerkenswert ist dabei, dass die Theologen dieser Kirche selbst zu Wort kommen und ihre Fragestellungen und Forschungsarbeiten vorstellen können. Insbesondere liefert der Band Anregungen für weitere Auseinandersetzungen mit der fundamentalen Frage des Verhältnisses der orthodoxen Theologie zu westlichen theologischen Ansätzen. Schließlich soll die ökumenische Annäherung durch die wissenschaftliche Zusammenarbeit, für die dieses Projekt steht, besonders gewürdigt werden.

Wien

Mirosljub Gligoric

PASTORALTHEOLOGIE

◆ 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.

Suchende sind nicht nur der Gegenstand der vorliegenden Promotionsarbeit, sondern die Theologin und Pastoralreferentin Monika Kling-Witzenhausen trifft eine „Option für die Suchenden“ und fordert von der Pastoral eine vorrangige Hinwendung zu den Suchenden, nämlich „ihre Sichtweisen als ein kritisches Korrektiv für das eigene theologische und pastorale Handeln zu deuten“ (286).

Die Arbeit erforscht die beiden Begriffe „Leutetheologien“ und „Schwellenchrist*innen“, verbleibt aber nicht auf der begrifflichen Ebene, sondern wird empirisch anhand von qualitativen Interviews mit Personen, die im Schwellenraum leben zwischen säkular und sakral, zwischen Kirche und Welt, in einer Art Kontaktzone zwischen religiöser Suche und institutioneller Distanz, vielleicht auch einer Art Warteraum für Gottesberührungen, untermauert.

Im Mittelpunkt der Interviews mit diesen Schwellenchrist*innen steht deren Theologie, denn die Arbeit geht von der Grundthese aus, dass jeder Mensch, der „sich mit Fragen nach Sinn, Gott, Religion etc. auseinandergesetzt und diese reflektiert hat, eine eigene Theologie treibt“ (238).

Während „Leutetheologien“ eine Zuschreibung ist, die sich suchende Schwellenchrist*innen zwar nicht selber geben, aber dennoch wie ein Ehrentitel verstanden werden kann, bezeichnet die Autorin den Begriff der Schwellenchrist*innen als Arbeitsbegriff (41), er kann nämlich leicht missverständlich abwertend klingen.

Die Autorin ordnet ihr Vorgehen allgemein der empirischen Theologie zu und reflektiert im Besonderen die Beziehung zwischen Forscherin und interviewter Person, die sich auf Augenhöhe begegnen wollen und daher keine Aufspaltung in objektiv (Forscherin) und subjektiv (Interviewte) zulassen können. Vielmehr ist es eine dialogische Beziehung, die sie mit *M.-Dominique Chenu* dreifach cha-

rakterisiert: Wohlwollen, Einsicht in die Beweggründe des anderen und die Bereitschaft, sich selbst in Frage zu stellen. Die Forscherin ist bei Schwellenchrist*innen zu Gast und dieses Zu-Gast-Sein wird für sie zum Grundmotiv einer empirischen Spurensuche nach Leutetheologien. Gastsein ist zunächst eine Haltung und dann ein Blickwechsel für eine Kirche, „die sich bisher vor allem als Gastgeberin empfunden hat“ (281). In einer „Geh-Hin-Pastoral“ werden pastorale Mitarbeiter*innen zu Gästen, die in der Haltung unaufdringlicher und ansprechender Präsenz sich den Orten aussetzen, wo sich Leute zu Hause fühlen oder zu Hause sind – im Interview in deren Wohnung, deren Lieblingscafé oder auf deren täglichem Spazierweg. Kirchliche Mitarbeitende verlassen ihren Heimvorteil, nicht die anderen sind dann die Fremdelnden, sondern sie selber; nicht sie haben Hausmacht, sondern der/die Gastgeber*in, bei dem/der sie anklopfen und um Einlass und Kontaktaufnahme bitten.

Für die Relecture der Interviews sucht *Monika Kling-Witzenhausen* hervorragende Themen einzelner Interviewpartner*innen aus, die sich durch alle Interviews ziehen: Bedeutung der Bibel, (Gottes-)Erfahrung und Körperlichkeit, Mündigkeit der Gläubigen und die Frage nach Freiheit. Dabei verweisen Leutetheologien auf Themen und Fragestellungen, die in der akademischen Theologie zu kurz kommen, was die Beschäftigung wissenschaftlicher Theologie mit Leutetheologien dringlich erscheinen lässt.

Darüber hinaus arbeitet die Autorin überzeugend heraus, dass Leutetheologien ein „locus theologicus“ sind. Theologie treiben und Kirche sein gehen nicht ohne den Dialog mit Leutetheologien. Die menschlichen Praktiken, die alltäglichen Handlungsweisen (*Michel de Certeau*), die Gebrochenheit menschlichen Handelns, die Zerbrechlichkeit des Lebens (*Margit Eckholt*) und das Reflektieren der Praktiker*innen darüber sind neue loci theologici, die der traditionellen Einteilung folgend zwischen den „loci proprii“ (eigenen) und den „loci alieni“ (fremden) anzusiedeln sind. Mit *Hans-Joachim Sander* könnte man von einem „locus theologicus alternativus“ sprechen.

Eine Option für die Suchenden, wie sie von *Monika Kling-Witzenhausen* favorisiert und begründet wird, führt auch zu einer suchenden Theologie (285) und einer suchenden Kirche. Leutetheologien gehören daher ganz oben auf die Tagesordnung von Kirche und theologi-

scher Wissenschaft, denn nur im befruchtenden Zusammenspiel dieser drei Felder wird ein Pluralitätsfortschritt möglich, den die Rede von Glaube und Gott dringend braucht.

Rottenburg Christiane Bundschuh-Schramm

PHILOSOPHIE

♦ Flasch, Kurt: Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966 (Rote Reihe 115). Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2019. (620) Kart. Euro 39,80 (D) / Euro 41,00 (A) / CHF 40,57. ISBN 978-3-465-00017-4.

Für Überraschungen war Kurt Flasch schon immer gut. Das gilt besonders für seine Studien zu Dietrich von Freiberg, zu Meister Eckhart oder zu Nikolaus von Kues, die der Forschung ganz neue Sichtweisen erschlossen. Nicht minder gilt dies aber für seine Ausflüge in Themenfelder, die nicht in Flaschs unmittelbares Fachgebiet fallen und denen er sich mit energischem Zugriff zuwandte, etwa der geistigen Mobilmachung vor dem Ersten Weltkrieg oder Dantes *Divina Commedia*.

Mit seinem jüngsten Buch setzt Flasch all dem die Krone auf. Zum einen: Mit 88 Jahren eine Publikation von über 600 Seiten zu einem der eigenwilligsten deutschen Denker der jüngsten Vergangenheit vorzulegen – das ist schlichtweg eine bewunderungswürdige Leistung. Und zum anderen beschränkt sich Flasch auf die ersten zwanzig Jahre von Blumenbergs Denkweg, die in der Blumenberg-Rezeption so gut wie nicht vorkommen.

Mit dieser Entscheidung erinnert Flasch an die Tatsache, dass Blumenberg seine akademische Laufbahn eben nicht als Metaphorologe oder Neuzeit-Apologet, sondern als „Spezialist für die Philosophie des Mittelalters“ (57) begann. Es ist daher für Flasch „Dilettantismus“ (382) im Spiel, wenn man so tut, als gäbe es keinen Hans Blumenberg vor seinen nachmals berühmten „Problemkrimis“ (O. Marquard). Freilich, die Quellen für ein Studium des frühen Blumenberg sind kaum zugänglich: Keine seiner beiden Qualifikationsschriften – weder die Kieler Dissertation von 1947 „Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Philosophie“ noch die drei Jahre später eingereichte Habilitationsschrift „Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung

zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit“ – waren bis dato publiziert. Zumindest für die Dissertation hat sich dies mittlerweile geändert: Hans Blumenberg, Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie, hrsg. von Benjamin Dahlke und Matthias Laarmann, Frankfurt a. Main 2020. Dagegen setzt Flasch seine „Neugier und Archivarbeit“ (7). Ziemlich genau ein Drittel seines Buches beschäftigt sich daher ausführlich mit jenen beiden Schriften.

In der Dissertation dient Heidegger als Inspirationsquelle und Kontrastfolie zugleich. Denn nach Blumenberg kommt es nicht erst durch Heidegger, wie dieser selbst meint, zum radikalen Bruch mit der antiken Ontologie. Vielmehr ist es bereits ein christliches Seinsverständnis, das insbesondere im Mittelalter für eine an die Wurzeln gehende, ‚ursprüngliche‘ Umdeutung der antiken Ontologie sorgt. Die Frage nach dem Seinsgrund von allem zielt nicht mehr, wie noch in ‚der‘ Antike, auf die Herkunft der kosmischen Bewegung (100), sondern sie stellt sich in einem anderen Horizont: demjenigen des Schöpfungsbegriffes. Diesem Erstling zollt Flasch seinen kritischen Respekt; er sei ein „Bravourstück“ (62), zugleich aber ein „gewagtes Stück“ (140) wegen seiner „geschichtsphilosophische[n] Spekulation“ (102), die Blumenberg noch zu steilen, philologisch-historisch unhaltbaren Thesen führen wird.

Die Habilitationsschrift handelt „vom inneren Ende der Phänomenologie Husserls, ohne wiederum eine Husserl-Arbeit zu sein“ (162). Geradezu „unbarmherzig“ (167) findet Flasch die Kritik Blumenbergs an Husserl. Letzterer muss nämlich herhalten für all die Verfehlungen der Neuzeit: überzogene Gewissheitsansprüche, gepaart mit einem Fortschrittsglauben, durch den die Lebens- und Wissensspanne des Einzelnen zu einer Episode schrumpft und die Welt zu einem Arsenal wissenschaftlich bearbeitbarer Gegenstände. Diesem Rationalitätstypus, an dem auch die Philosophie seit Descartes schuld ist, attestiert Blumenberg den Kollaps in seiner eigenen Gegenwart. Philosophie habe nunmehr der „Erhellung faktischer Lebenserfahrung“ (180) zu dienen, also dessen, „was uns nahe liegt, was wir als leiblich und psychisch als zu uns gehörend erfahren“ (181). Kronzeuge dieses Widerstandes gegen Husserl ist für Blumenberg wiederum: Heidegger. Von ihm übernimmt er allerdings auch die Beschwörung von Volk und Geschichtlichkeit, die Flasch deutlich mißagt

(190). Denn die Insistenz auf der Endlichkeit des Lebens und des Wissens ist erkaufte mit der „Erfahrung überwältigender Geschichte“ (202) und letztlich mit einem numinosen Geschick, dem sich der Einzelne unterzuordnen hat.

Damit ist bei Blumenberg ein biographischer und philosophischer Schlusspunkt erreicht. Hier endet die Phase, in der Blumenberg, inspiriert vom Mittelalter, eine christlich-philosophische Gesamtsicht der Welt zur „Selbstkorrektur“ der eigenen nihilistischen Gegenwart zu entwickeln versucht (236). Danach fängt Blumenberg „wie neu an“ (202); er mutiert zum Heidegger-Gegner und Agnostiker. Er öffnet sich einer Fülle von Themen, die Flasch nicht auf eine zusammenfassende Abstraktion bringen möchte, sondern sehr detailliert vorführt. Gleichwohl erkennt Flasch ein „Leitmotiv“ (203), das sich bei Blumenberg auch nach seiner „Kehre“ durchhält: das Interesse für den Ursprung der Neuzeit.

In diesem Interesse sieht Flasch auch den latenten Zeitkern von Blumenbergs „Gedankenarbeit“ nach 1950. Letztere versteht er als eine „Parallelaktion zur Realgeschichte“ der noch jungen BRD. Wie nämlich die Neuzeit keine Reprise, sondern einen Anfang darstellt, der aus der „Selbstzersetzung“ des Spätmittelalters hervorgeht, so war auch die BRD zwar keine direkte Fortsetzung des Dritten Reiches, doch aber war das vorige Leben nicht einfach ausgelöscht. „Es gab da keine Stunde Null“; vielmehr „ging“ es damals „zu wie in Blumenbergs Theorie der Entstehung der Neuzeit“ (260). Für Flasch erklärt sich daraus auch Blumenbergs Eingehen auf „die alten Nazis Heidegger, Gehlen und Rothacker“ (261), in dessen „Archiv“ Blumenberg seine „Metaphorologie“ publiziert. Dieses wohl wirkungsmächtigste Opus Blumenbergs hält Flasch allerdings für überschätzt (367).

Wirklich bestimmend bleibt für Blumenberg vielmehr die Neuzeit-Problematik, die er in der „Legitimität der Neuzeit“ von 1966 nochmals aufgreift. Entsprechend bildet dieses Buch den zweiten Eckpfeiler von Flaschs Darstellung. Wieder verbindet Blumenberg mit dem Ursprung der Neuzeit eine Diagnose für die eigene Gegenwart, dieses Mal jedoch mit anderer Stoßrichtung. Jetzt schreibt Blumenberg gegen die restaurativen Tendenzen der Adenauer-Zeit an, insbesondere gegen einen Katholizismus, der in der Moderne nur ein illegitimes Säkularisat von ursprünglich christlichen Gehalten sieht. Nicht der Verrat am Christentum initiiert

nämlich die Neuzeit, sondern eine spätmittelalterliche Theologie, die an sich selbst scheitert. Insbesondere die nominalistische Steigerung des christlichen Gottes zu einem allmächtigen Willkürgott „proviziert die Menschheit zur Rebellion, so daß sie ihre Energie der Welt zuwendet“ (495). Spätestens an diesem Punkt endet Flaschs Geduld mit Blumenbergs „plakativen“ (498) Gleichsetzungen: Spätmittelalter sei Nominalismus, dieser wiederum nichts anderes als Voluntarismus, welcher den Willkürgott aus dem Hut zaubert. In kleinteiliger und souveräner Rekonstruktion zeigt Flasch, dass Blumenbergs Gewährsmann für jene These, Wilhelm von Ockham, dieser Rolle als „Zenit und Zerstörer“ (219) nicht gerecht werden kann. Und nicht nur dies: Blumenbergs Rekonstruktion ergibt ein „monokausales, abstraktes Bild einer einzigen Besonderheit der neuen Zeit“ (522).

Die Gründe für Blumenbergs Abkehr vom Katholizismus berührt Flasch nur indirekt: er betreibt keinen Biographismus, sondern beschreibt den Sinneswandel anhand des zeitgeschichtlichen Kontextes. Wenn aber dieser Kontext heute verblasst ist, die damaligen Debatten um die Säkularisierung „ausgestorben“ (478) sind, dann bleibt trotzdem die Frage (an Flasch), warum die „Legitimität der Neuzeit“ noch ein „Klassiker der Christenheitskritik“ (511) sein soll. Ob „der“ Antimodernismus der katholischen Kirche, den Flasch anhaltend am Werk sieht, dafür zureicht, mag bezweifelt werden. Denn was sollte sich aus Blumenbergs abstrakten (und falschen) Thesen für die Eindämmung eines – nicht minder abstrakt gefassten – Antimodernismus gewinnen lassen?

So großartig die Anlage und Durchführung im Ganzen sind, so überflüssig sind die vielen formalen Flüchtigkeiten im Detail. Leider gilt das auch für die seitengleiche, zweite „durchgesehene Ausgabe“. Immer noch gehen Anmerkungen ins Leere (98; 101); eine Stelle aus der Manuskriptfassung der Dissertation ist unkorrekt und sinnentstellend zitiert (127); zwölf Zitate daraus bringen es auf sechs Fehler (394 f.). Insbesondere mit Eigennamen hat die Redaktion ihre Probleme: Aus „Erich“ wird „Hans Rothacker“ (367), im Index sind Hegels Vornamen vertauscht (609), Warburg heißt dort „Abi“ (614); der Kunsthistoriker Sedlmayr erhält dafür ein „e“ zu viel; dagegen fehlen Heselhaus und Lukács (erwähnt in 443 f.); „Gothic Architecture and Scholasticism“ von Panofsky, den der Index ebenfalls nicht erfasst, erschien

Hilfreich und heilsam



NEU

Arndt Büssing / Thomas Dienberg (Hg.)

GOTTES UNVERFÜGBARKEIT UND DIE DUNKLE NACHT

*Vom Umgang mit der geistlichen
Trockenheit*

232 Seiten, kartoniert

ISBN 978-3-7917-3323-4

€ (D) 26,95 / € (A) 27,80

Viele Menschen machen in ihrem Glaubensleben die Erfahrung, dass Gott ganz anders ist als gedacht, dass ihre Gebete scheinbar nicht erhört werden und Gott sich ihnen entzieht. Das Themenfeld der Dunklen Nacht wird in diesem Buch sowohl aus theologischer als auch aus psychologischer und ärztlicher Sicht beleuchtet.

»Es ist hilfreich zu lesen, in welchen Formen und Lebensphasen eine solche ›Trockenheit‹ vorkommt und wie oft sie verbreitet ist. Welche Erfahrungen haben andere Menschen mit diesem Erleben gemacht, wie sind diese damit umgegangen? ... In der Mischung aus wissenschaftlich-analytischen Aufsätzen und Erfahrungsberichten liegt die Stärke dieses Buches.« WESTFÄLISCHE NACHRICHTEN

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

nicht „London 1957“ (596) zum ersten Mal, sondern 1951 in Latrobe, PA; usw.; und natürlich bekämpfte Ockham nicht Johannes XXIII. (596), sondern den gleichnamigen Papst mit der Ordinalzahl XXII.

Fazit: Von diesem glänzend geschriebenen Meisterwerk sollte es möglichst bald eine weitere Auflage geben, die mit Aby Warburgs Adagium „Der liebe Gott steckt im Detail“ Ernst macht.

Linz

Stephan Grotz

RELIGIONSWISSENSCHAFT

♦ Bork, Uwe: Muss denn Liebe Sünde sein? Liebe, Lust und Leidenschaft in den großen Weltreligionen (topos premium 39). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (207) Klappbrosch. Euro 18,00 (D) / Euro 18,50 (A) / CHF 18,35. ISBN 978-3-8367-0039-9.

Das Vorurteil, gegen das der Verfasser anschreibt, umreißt er so: „Unter aufgeklärten Mitteleuropäern wird [...] nur allzu oft die Meinung verfochten, das Christentum sei im Grunde nichts anderes als eine Religion der spießigen Lustfeindlichkeit, die in sonntäglichen Kanzelreden und Episteln eine vornehmlich asexuelle Liebe propagiere, die ihre eigenen Predigten im Alltag dann aber nur allzu schnell wieder vergesse.“ (9) Ein weiteres Vorurteil den Islam betreffend wird so formuliert: „Dass Frauen unter dem Halbmond rechtlos sind und unmündig gehalten werden, gehört inzwischen selbst zum Gemeingut jener christlichen Stammtischbrüder, die mit ihrer eigenen Ehefrau noch nicht einmal über die Wahl des abendlichen Fernsehprogramms diskutieren würden.“ (10) Solche weit verbreiteten Vorurteile sind für den Verfasser Grund genug, die Stellung der großen Weltreligionen zu Liebe und Lust genauer unter die Lupe zu nehmen. Das Schwergewicht der Darlegungen bezieht sich auf den jüdisch-christlich-muslimischen Traditionsstrang. Nur gelegentlich werden hinduistische oder buddhistische Perspektiven ins Spiel gebracht, doch diese Vorgangsweise ist insofern zu akzeptieren, als es um keine wissenschaftliche Abhandlung geht, sondern um ein solide recherchiertes Dossier eines Journalisten, der sich in die Welt der Religionen gut eingelese hat. Als erster bestechender Ein-

druck drängt sich die Beobachtung auf, dass der Verfasser ein brillanter Erzähler ist. Etwas überspitzt könnte man zur Selektion des Materials sagen: Entscheidend sind nicht historisch-kritisch entwickelte Kriterien, entscheidend ist immer das bessere und eindrucksvollere Narrativ. Gelegentlich verfolgt der Verfasser auch die geschickte Strategie, eine Legende glanzvoll zu inszenieren, um dann nachträglich auf die zweifelhafte Überlieferung aufmerksam zu machen. Nun lässt sich eine hohe Sensibilität für die spirituelle Dimension nicht verkennen. Der Verfasser weiß, dass Liebe nie „ein ausschließlich menschliches Phänomen“ ist, sondern dass ihr immer auch „eine spirituelle Dimension, eine Verlängerung in eine jenseitige Existenz“ (11 f.) innewohnt. Entsprechend intensiv wird auch die Dimension der Mystik ins Spiel gebracht, von Thomas von Aquin als „cognitio Dei experimentalis, als Erfahrung eines unmittelbaren Kontaktes mit Gott“ beschrieben. (27) Gelegentlich geht die Freude an farbigen Formulierungen mit dem Verfasser durch, wenn etwa dem Autor des Hohenliedes zuerkannt wird, dass seine Erzählung nicht mehr saures Moralin versprüht „als ein Bericht über einen ‚One-Night-Stand‘ unter bindungsscheuen Yuppies oder eine Instantaffäre zwischen überbezahlten Singles der New Economy in einem Lifestyle-Roman des 21. Jahrhunderts“ (40). Natürlich kann man die Bibel so lesen, aber man hat sich dann doch weit vom literarischen Genus entfernt. Erfrischend ist der gesunde Menschenverstand in der Einschätzung komplexer Phänomene. Ein Befund, mit dem der Verfasser unzweifelhaft recht hat, ist sein Eindruck, dass die kirchliche Basis, die „längst einen klaren Trennungsstrich gezogen hat zwischen ihrem Bett und ihrem Betstuhl“ (44) gelebte Sexualität durchaus mit dem Weg zu Gott und der Erfahrung Gottes in Verbindung bringen kann, entgegen allen theologischen Einsprüchen, die in der Folge von Augustinus, in der christlichen Tradition Geltung beanspruchen. Interessant wäre es, die Referenzliteratur des Verfassers zu kennen, um seine Einschätzungen besser verstehen zu können. Warum kommt etwa die Gestalt des Paulus in Absetzung von Jesus, dem Nazarener, so schlecht weg? Steht hier, ohne dass die Quelle erkennbar wäre, Nietzsche im Hintergrund? Was Paulus unterstellt wird, grenzt sogar an einen Anflug von Komik, wenn der Verfasser etwa sagt: „Noch heute vermeint man dem Text anzumerken, wie der Kopf des

Paulus beim Schreiben rot anlief und die Adern am darunter liegenden Hals dick anschwellen.“ (122) Das erinnert eher an das Drehbuch eines Bibelfilms als an eine Auseinandersetzung mit dem Text. Gerade Paulus will aus den einmaligen geschichtlichen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen verstanden werden. Diese aber machen deutlich, dass das theologisch Innovative bei ihm, nämlich das eschatologisch-zukunftsgewandte Moment des christlichen Glaubens, gleichzeitig auch das Zeitbedingte ist. Insofern ist es zu erklären, dass das spezifisch Jüdische, nämlich die positive Sicht auf Leben, Schöpfung und Sexualität für Paulus angesichts der dringlichen Entscheidungssituation seine Plausibilität verloren hat. Die wenigen Anmerkungen lassen den Einfluss von Herbert Haag, Hans Küng und der Theologin Regina Ammicht Quinn erkennen. Über die Wirkungsgeschichte und die Nachhaltigkeit eingefleischter Vorurteile macht sich der Verfasser keine Illusionen. „Dass die alte Darstellung (einer männermordenden Lucrezia Borgia der Renaissance-Zeit) allerdings je ganz verschwinden dürfte, ist mehr als zweifelhaft: Zu anregend – in jeder Beziehung – ist doch eine handfeste Skandalgeschichte mit inzestuösen Untertönen in der höchsten Gesellschaft.“ (125) Ähnliches gilt für die Rezeption von „Tausendundeine Nacht“. „Der arabische Harem wird in dieser literarisch gelenkten Sicht fast zu einem ehelich lizenzierten Eros-Center für potente Potentaten und gut bestallte Bürgerliche.“ (174f.) Damit relativiert der Verfasser sein eigenes Unterfangen, mit einem kritischen Blick auf die Welt der Religionen der Aufklärung und der differenzierten Sicht auf Liebe, Lust und Leidenschaft zu dienen. Das Fazit? „Liebe und vielleicht mehr noch Lust und Leidenschaft können dann Sünde sein, wenn sie das eigene Wollen anderen aufzwingen, wenn sie die eigenen Maßstäbe zum allgemeinen Gesetz erheben und wenn sie anderen Schaden an Körper, Geist oder Seele zufügen.“ (201) Doch Liebe muss keine Sünde sein. „Nie und nimmer. Es liegt ausschließlich an uns, was wir daraus machen.“ (203) Insgesamt eine äußerst inspirierende Lektüre, mit der man viel Freude haben kann, die jedoch die Fachliteratur nicht ersetzt. Wer sich freilich auf diese einlässt, der betritt angesichts der Komplexität des Themas – um mit Fontane zu sprechen – „ein weites Feld“.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

SOZIALETHIK

◆ Gabriel, Karl / Reuter, Hans-Richard (Hg.): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Konfessionen, Semantiken, Diskurse. Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2017. (508) Geb. Euro 124,00 (D) / Euro 127,50 (D) / CHF 126,41. ISBN 978-3-16-151718-1.

Die Produktivität des seit 2007 aktiven Exzellenzclusters „Religion und Politik. Dynamiken von Tradition und Innovation“ der Universität Münster ist weiterhin ungebrochen. Der vorliegende Band, der aus dem Projekt „Die religiöse Tiefengrammatik des Sozialen“ hervorgegangen ist, ist ein instruktiver Ausweis dieser Produktivität. Untersucht werden die Bedeutung bzw. der Einfluss von Religion auf die wohlfahrtsstaatliche Entwicklung in Deutschland seit dem Kaiserreich. Analysiert werden die wohlfahrtsstaatlichen Leitsemantiken, wobei zwischen institutionellen Semantiken (Staat, Wirtschaft, Arbeit, Armut, Familie) und Wertsemantiken (Gerechtigkeit, Solidarität, Subsidiarität, Verantwortung, Sicherheit) unterschieden wird. Nachdem die Herausgeber den religiös-konfessionellen Einflussfaktoren auf die wohlfahrtsstaatliche Entwicklung europäischer Länder bereits im ebenfalls bei Mohr Siebeck im Jahr 2013 veröffentlichten Band „Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte“ im Rahmen von Fallstudien nachgegangen sind, soll die Auseinandersetzung mit den wohlfahrtsstaatlichen Leitsemantiken nun einen weiteren Blick auf die „religiöse Dimension der Tiefengrammatik“ des deutschen Wohlfahrtsstaats eröffnen. Ausgangspunkt ist „die Annahme, dass die Wechselwirkungen zwischen sinnstiftenden Leitbegriffen und gesellschaftlicher Realität besonders geeignet sind, um in der Langzeitdimension den Stellenwert des religiösen Faktors im sozialstrukturellen Wandel und in der Wohlfahrtsstaatsentwicklung zu fokussieren“ (4). Religiös-konfessionellen Semantiken prägen also die wohlfahrtsstaatliche Entwicklung bzw. strukturieren den Möglichkeitsraum dieser Entwicklung.

Bevor in insgesamt siebzehn Einzelstudien verschiedene Schlüsselbegriffe der wohlfahrtsstaatlichen Entwicklung in Deutschland näher analysiert werden (21–466), führen die beiden Herausgeber Karl Gabriel und Hans-Richard

Reuter in der Einleitung (1–20) in den konzeptionellen Hintergrund der unterschiedlichen Studien ein. Durch die Fokussierung auf die historische Semantik des Wohlfahrtsstaats lässt sich mit den Studien aufzeigen, welchen Einfluss religiöse Akteure dabei auf die „Entstehung, Durchsetzung und Deutung wohlfahrtsstaatlicher Leitbegriffe“ (17) genommen haben. Da das semantische Feld auch durch den Konfessionskonflikt beeinflusst worden sei, „lag es deshalb nahe, die meisten Leitbegriffe wegen der komplexen konfessionspolitischen Konfliktkonstellationen und der eigenständigen theologischen Reflexionskulturen in konfessionsspezifischer Arbeitsteilung zu behandeln“ (17). Neben der aufschlussreichen Einleitung haben sich die Herausgeber dann noch der Mühe unterzogen, eine Auswertung (467–489) der semantischen Analysen vorzunehmen. Diese erschöpft sich nicht in einer komprimierten Darstellung der Einzelanalysen, sondern zudem arbeiten die Herausgeber auf der Grundlage der Einzelanalysen die Kernelemente der religiösen Tiefengrammatik heraus und skizzieren die Umbrüche und Dynamiken der Entwicklung des deutschen Wohlfahrtsstaats. Als erstes Kernelement wird im Kontext der institutionellen Semantiken die „Zuschreibung der Wohlfahrtsaufgabe an den Staat“ (480) identifiziert, die ihrem Ursprung nach sich protestantischen Quellen verdankt. So „konnte doch die bürgerliche Sozialreform problemlos an den lutherischen Topos der ‚fürsorglichen Obrigkeit‘ anknüpfen. Semantisch wird die sozialpolitische Aufgabenzuschreibung an den Staat anfangs meist in der Forderung nach ‚Staatshilfe‘ artikuliert.“ (481) Als ein zweites Kernelement wird – nun im Kontext der Wertsemantiken – die „Solidarität in enger Verbindung mit der Subsidiarität“ (481) ausgemacht: „Vermittelt über den Sozialkatholizismus hat die Solidaritätssemantik Eingang in die Tiefengrammatik des deutschen Wohlfahrtsstaats gefunden. Grundlegend ist der Gedanke der wechselseitigen Verflechtungen und Abhängigkeiten – der ‚Gemeinverstrickung‘ – der in einem gemeinsamen Boot sitzenden Menschen und die sich daraus ergebende wechselseitige Verantwortlichkeit, die Gemeinhaftung. Die staatliche Gemeinschaft stellt entsprechend dieser Solidaritätssemantik zwar eine zentrale, aber keineswegs die einzige Ebene der Solidaritätsverhältnisse dar. [... Der Staat] hat für einen subsidiären, ihn aus seiner Alleinverantwortung entlastenden Aufbau der

Gesellschaft zu sorgen. Institutionell findet die spezifische Solidaritätssemantik Ausdruck im Element des Korporatismus.“ (481) Zudem stellen die Herausgeber abschließend noch ein Zusammenspiel zwischen den Veränderungen des Wohlfahrtsstaates und den Veränderungen der Wertsemantiken fest (vgl. 482–487). Damit stellt sich dann aber auch die Frage, inwieweit es bei der religiös-konfessionellen Tiefengrammatik des deutschen Wohlfahrtsstaats über die Gegenwart hinaus zu Bedeutungsverschiebungen in der Semantik kommen bzw. ob und wie sich die normative Tiefengrammatik des deutschen Wohlfahrtsstaats (auch aufgrund des abnehmenden Einflusses von Sozialkatholizismus und Sozialprotestantismus) verändern wird.

An die Auswertung schließt sich noch ein Anhang (491–508) an, der ein Verzeichnis der Autorin und Autoren (493–494), ein Personen- (495–502) und Sachregister (503–508) umfasst.

Der Band wird seinem selbstgesetzten Anspruch vollumfänglich gerecht: Er gibt einen hervorragenden Einblick in das den deutschen Wohlfahrtsstaat prägende semantische Beziehungsgeflecht und lädt zur vertieften Auseinandersetzung ein. Zudem lohnt es sich, sich den Einzelstudien auch unabhängig von der Idee bzw. These einer religiösen Tiefengrammatik des deutschen Wohlfahrtsstaats zuzuwenden. Die Autorin und die Autoren der Einzelstudien kommen nämlich allesamt ihrem Auftrag nach, die Bedeutungsgeschichte des Begriffs im sozialhistorischen Kontext zu rekonstruieren und kommen hier zu aufschlussreichen Ergebnissen.

Berlin

Axel Bohmeyer

SPIRITUALITÄT

♦ Boff, Leonardo: *Nachfolge Jesu auf den Wegen des Lebens*. Aus dem Portugiesischen übersetzt von Bruno Kern (topos taschenbücher 1106). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2018. (128) Pb. Euro 9,95 (D) / Euro 10,25 (A) / CHF 10,14. ISBN 978-3-8367-1106-7.

Theologinnen und Theologen von Rang konnten sich oft exzellent in der Tradition der christlichen Spiritualität aus. So darf es nicht überraschen, wenn der Verfasser das Buch „Nachfolge Christi“ von Thomas von Kempen – nach der Bibel der meistgelesene Text der christlichen

Spiritualität – neu in Erinnerung ruft. Was ist seine Absicht? Er erläutert dies so: „Mein Beitrag besteht nun darin, im Licht der offiziellen Lehre der Kirche, die in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils ihren brillantesten Ausdruck fand, diesen Dualismus [wie er sich in der zeitbedingten Sichtweise des Thomas von Kempen niederschlägt] zu überwinden zu versuchen und die ursprüngliche Liebe zu Gott und zu Christus wieder zur Geltung zu bringen, ohne dass die Liebe zur Schöpfung und zu den im von Gott in Liebe geschaffenen Wesen des Menschen grundgelegten [im Original versehentlich „grundlegten“] Möglichkeiten Schaden nehmen.“ (17) Heißt es bei Thomas von Kempen: „Gnade und noch größere Gnade habe ich nötig, o Herr, wenn ich dahin kommen soll, wo mich im Umgang mit dir kein Geschöpf mehr wird hindern können. Denn so lange noch irgendein Geschöpf mich bindet / so lange kann ich nicht frei zu dir aufliegen.“ (31. Kapitel), so setzt der Verfasser neue Akzente, indem er das Anliegen der Ökologie, das insbesondere Papst Franziskus in seiner Enzyklika „Laudato si“ nachhaltig vertreten hat, zur Geltung bringt. So ist das Kapitel XVI. überschrieben „Der kosmische Christus, der die Seele und das Universum erfüllt“ und in Kapitel XXIV. ist die Rede von der „Achtsamkeit, die notwendig ist, um das Leben zu retten“. Dabei wird das ursprüngliche Anliegen des Thomas von Kempen, nämlich in der Sprache und in den Denkkategorien der „Devotio moderna“ des 15. Jahrhunderts zu einer radikalen Form der „Nachfolge Christi“ zu motivieren, aufgegriffen und kreativ weitergeführt. Genau so muss man mit der großen geistlichen Tradition umgehen! Die biblischen Schriftsteller haben es ähnlich getan. Das Büchlein liest sich wie die Summe einer Einführung in den christlichen Glauben. Es ist vorbehaltlos zu empfehlen.

Bamberg/Linz

Hanjo Sauer

♦ Lozano, José Jiménez: Im Herzen Spaniens. Eine spirituelle Reise durch Kastilien. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Mariano Delgado. Aus dem Spanischen von Michael Lauble (topos premium 59). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2019. (247, zahlr. farb. Abb.) Klappbrosch. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,39. ISBN 978-3-8367-0059-7.

Wer nicht nur mit offenen Augen, sondern auch kenntnisreich und mit einem problembewussten Fragehorizont reisen will, braucht einen Reiseführer. Dieses Genre hat in der Bücherwelt Hochkonjunktur. Doch nicht um einen herkömmlichen Reiseführer handelt es sich bei der vorliegenden Publikation, sondern um eine spirituelle Einführung, wie der Untertitel deutlich macht. Der Verfasser sagt, er wolle zeigen „auf welche Art und Weise die universalen Träume und Hoffnungen des Menschen und die Wirklichkeit des Alltagslebens hier, unter uns, so Gestalt angenommen haben, dass sie auf der menschlichen, der spirituellen und der künstlerischen Ebene Bedeutung für die ganze Welt erlangen konnten“ (7). Kein geringer Anspruch! Welcher Flecken auf dem Globus sollte sich dafür besser eignen als das alte Kastilien, einst geopolitischer Mittelpunkt der Welt und heute zur Peripherie geworden. Für heutige Touristen ist dieser Landstrich durchaus interessant (z. B. zum Spanferkelessen in Segovia!), doch kann er keineswegs mit spektakulären Highlights glänzen, sondern wirkt eher karg, manchmal auch abweisend, wie bereits Reisende im Mittelalter festgestellt haben. Insgesamt eine Landschaft „wie geschaffen für den törichten Traum verarmter donquijotesker Hídalgos und für mystische Legenden“ (11). Es sind 24 kurze, ganz unsystematisch zusammengestellte Essays, die hier vom Herausgeber ausgewählt wurden. Einer ist so kurz, dass er sich als Motto geeignet hätte (153). Nicht immer überzeugen die Überschriften. Am eindrucksvollsten und farbigsten sind die Schilderungen über das Ideal der Zisterzienser (73–84) und „Wie man in den Klöstern lebte“ (85–95). Was der Verfasser vorlegt, sind keineswegs wissenschaftliche Diskurse mit ausgewiesenen Quellen, sondern Gedanken, die der Lyrik nahekommen. Sie wollen nicht diskutiert, sondern bewundert werden. Seiner umfassenden literarischen und kulturgeschichtlichen Bildung ist sich der Verfasser bewusst. Der Grandseigneur galt in Spanien als hochgeachteter Erzähler, Essayist und Lyriker. Bei kunstgeschichtlichen Urteilen ist Vorsicht geboten. Dass sich der Verfasser von der romanischen Kunst fasziniert zeigt, ist nachvollziehbar. Dass er sie zum Maßstab für künstlerische Qualität schlechthin macht und die Gotik („Kunst für die Mehrheit“, 193) und insbesondere das Barock abwertet, kann nicht angehen. Die mozarabische Kunst würde „auf eine Wirklichkeit und Schönheit jenseits der Sinne“ zielen

(61). Eine solche Aussage ist weder verifizierbar, noch falsifizierbar, also sprachanalytisch sinnlos. Einmal mehr hat sich der Lyriker zu Wort gemeldet. Das ist nicht jedermanns Sache, zumal auch die Lyrik des Verfassers (ein Beispiel findest sich S. 239 am Ende des Bandes) nicht über jeden literarkritischen Zweifel erhaben ist. Viele Beobachtungen und Bemerkungen sind geistreich und überaus anregend, z.B., dass die Obszönität von Darstellungen nicht nur Vernunft und Schönheit verdunkeln könne, sondern auch als „Rebellion von Malern und Bildhauern gegen die Welt der Ideen“ gesehen werden kann (54). Dem Band ist ein Bildteil (177–192) mit Farbbildern auf Kunstdruckpapier beigelegt. Im Prinzip eine sehr gute Idee! Das Manko liegt jedoch darin, dass diese Bilder in keiner Weise auf den Text bezogen sind. Wie hilfreich wäre bei den detaillierten Schilderungen des Verfassers eine dazugehörige Zeichnung – auch nur in Schwarzweiß! Zu spüren ist ein tiefes Ressentiment des feinsinnigen Kulturwissenschaftlers und Historikers gegen die Moderne und die Gegenwart, das sich Ausdruck verschafft in Seufzern wie: „Wieder einmal hat das Geld den Geist erschlagen“ (83). In der Tat: Spanien ist anders. Sehr zu begrüßen ist die kulturelle Offenheit des Verfassers, der neben der christlichen auch auf die jüdische und muslimische Vergangenheit seines Landes stolz ist und mit Recht von einer „Osmose im Denken und Fühlen“ (120) spricht. Von großer Bedeutung ist auch seine Sensibilität für die Leiden in der Geschichte insbesondere von Juden und Muslimen! Nicht ausgespart werden auch die Themen der spanischen Mystik und der Inquisition. Bei der Darstellung spürt man: Hier spricht jemand, der zu diesen Phänomenen einen überaus kompetenten, inneren Bezug hat. Im März 2020 ist der Verfasser kurz vor seinem 90. Geburtstag in Valladolid verstorben. Vielleicht waren der Cervantespreis, den er 2002 erhielt, und der Orden Pro Ecclesia et Pontifice, der ihm 2017 verliehen wurde, ein gewisser Trost für ihn, in seinem Denken und Schreiben nicht ganz vereinsamt zu sein. So scheint sich in seinem Leben das Geschick der kastilischen Landschaft, die er beschreibt, eindrucksvoll widerzuspiegeln.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

◆ Stecher, Reinhold: *Herzworte*. Gedanken und Bilder. Herausgegeben von Peter Jungmann. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2017. (44, 12 farb. Abb.) Geb. Euro 9,95 (D, A) / CHF 13,40. ISBN 978-3-7022-3629-8.

◆ Stecher, Reinhold: *Trostworte*. Bilder und Gedanken für die Zeit der Trauer. Mit Aquarellen des Autors. Herausgegeben von Peter Jungmann im Auftrag des Bischof-Stecher-Gedächtnisvereins. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2020. (44, 14 farb. Abb.) Geb. Euro 9,95 (D, A) / CHF 10,14. ISBN 978-3-7022-3830-8.

Unerschöpflich scheint er zu sein, Bischof Reinhold Stechers Wort- und Bildschatz, neuerdings angeboten von Peter Jungmann in der Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck. Nach dem im Jahr 2017 hier erschienenen Wort- und Bildbändchen „Herzworte“, in dem Reinhold Stecher zu stillem Schauen einlädt und Heilendes ausstrahlt, bieten nunmehr selbiger Herausgeber und Verlag das gleichermaßen wohltuend erfreuliche Wort- und Bildbändchen „Trostworte“ an, Trostworte, die begleiten wollen durch dunkle Stunden.

Des Menschen-Daseins Schattenseiten hat Bischof Reinhold Stecher sattam erlebt, wie wohl darin sich Glauben an das Gute bewahrt, sich christlichen Glauben bewahrt an des Himmels alles umarmende Güte. Also empfiehlt es sich allemal sehr, nach Bischof Reinhold Stechers ermutigendem, bestärkendem, tröstendem Wort und Bild auszulangen.

Rüstorf

Josef Kagerer

THEOLOGIE

◆ Amlinger, Monika: *Gottes Gemeinschaft als Urgrund der Schöpfung*. Der Konziliare Prozess und die trinitarische Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns und Gisbert Greschakes (Eichstätter Studien. Neue Folge 81). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (334) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 40,73. ISBN In 978-3-7917-3108-7.

Das theologische Nachdenken über die Schöpfung und ihre Implikationen ist aus der Sicht des Glaubens ein wesentlicher Aspekt der unterschiedenen und verantworteten „Sorge für das gemeinsame Haus“ (Papst Franziskus). Im Fokus der im Rahmen des Graduiertenkollegs

zum Thema Nachhaltigkeit verfassten Eichstätter Dissertation steht die Frage nach dem „Zusammenhang zwischen der Gemeinschaft in Gott und der Gemeinschaft in der Schöpfung“ (29) und, mit ihr aufs Engste verbunden, jene nach dem Eigensein und dem Eigenwert der nichtmenschlichen Schöpfung (vgl. 15). Motiviert ist die Themenstellung durch diesbezügliche Hinweise in den Dokumenten des vom Ökumenischen Rat der Kirchen initiierten Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, die es allerdings noch systematisch-theologisch zu fundieren gelte (vgl. 29).

Diesem Ziel dient die Untersuchung der trinitarisch strukturierten Schöpfungstheologien von Jürgen Moltmann und Gisbert Greshake, deren Trinitätskonzeptionen in je spezifischer Weise die Unterschiedenheit der Personen in Gott akzentuieren. Sie erfolgt im zweiten und dritten Abschnitt der in vier Teile gegliederten Studie. Die Einleitung legt den Schwerpunkt auf die Schöpfungsthematik im Konziliaren Prozess, das abschließende Kapitel vergleicht die Ansätze der beiden Theologen, versucht eine Weiterführung und setzt die gewonnenen Einsichten zu den Aussagen der Dokumente des Ökumenischen Rates in Beziehung.

Um die Relevanz des Schöpfungsglaubens angesichts der ökologischen Krise zur Geltung zu bringen, fragt Moltmann in Umkehrung der traditionellen Perspektive „nach der Erkenntnis der Schöpfung von Gott her“ (101). Besonderheiten seiner Trinitätstheologie, wie die Unterscheidung zwischen Konstitution und Leben der Trinität samt der mit ihr einhergehenden Betonung der Gleichrangigkeit der Personen durch die Einschränkung der Geltung des Hierarchischen und des Filioque auf ihre Konstitutions- bzw. Vollzugsebene, ihre kreuzestheologische Fundierung oder die Bestimmung des Verhältnisses von ökonomischer und immanenter Trinität als eines Prozesses, der erst eschatologisch an sein Ziel gelangt, prägen daher auch sein Verständnis der Schöpfung als im Heiligen Geist fundierter Gemeinschaft, „in der alle Geschöpfe auf ihre je eigene Weise miteinander und mit Gott kommunizieren“ (Gott in der Schöpfung, 25).

Für den Menschen bedeutet dies u. a. die Einbindung in ein zweifaches Beziehungsgefüge: Als „*imago mundi*“ (94) bringt er priestertlich-stellvertretend mit allen und für alle Ge-

schöpfe den Dank für die „Erkenntnis der Welt als Schöpfung“ (vgl. 89f.) zum Ausdruck. Aus dem besonderen Verhältnis Gottes zu ihm (95) resultiert hingegen seine Gottebenbildlichkeit, die Moltmann als leiblich-geistige (vgl. 129) charakterisiert und in den sozialen Beziehungen verortet (97). Sie ist wiederum die Grundlage der ihr gegenüber sekundären Bestimmung zur stellvertretenden Herrschaft in der Schöpfung (vgl. 98f.) und dafür, dass der Mensch als Ansprechpartner Gottes seine Herrlichkeit auf Erden widerspiegelt (vgl. 96). Letztere beinhaltet auch, dass die dynamische, die eschatologische Zukunft im Geist anfanghaft vergegenwärtigende und auf ihre Vollendung hin ausgerichtete Gottebenbildlichkeit den Menschen mit allen Geschöpfen und – als befreiten Menschen auch mit dem mit seiner Schöpfung mitleidenden Gott (115) – zu einer Leidens- und Hoffnungsgemeinschaft (117) zusammenschließt. Sie gelangt in der Gemeinschaft mit Gott und in Gott (vgl. 138), d. h. im wechselseitigen Einwohnen von Gott und Schöpfung (vgl. 136), im „Sabbat ohne Ende“ (137) an ihr Ziel.

Im Unterschied zu Moltmann setzt Greshake in der Konzeption seiner Trinitätslehre methodisch beim konkreten, kirchlichen Glaubensvollzug an, „in dem sich Glaube und Erfahrung gegenseitig vermitteln“ (Der dreieine Gott, 44). Dabei stellt er den Begriff der Person ins Zentrum seiner Überlegungen: Sie wird in Gott als Vollzugsgestalt des Geschehens der Liebe durch die Hingabe der anderen Personen konstituiert und realisiert ihr Selbst im Sich-Wegschenken an sie, sodass seine perichoretische Einheit als eine *Communio* gedacht wird, in der Einheit und Differenz der Personen bzw. Selbststand und Relationalität einander entsprechen (vgl. 193) und die traditionelle Sicht der innergöttlichen Hervorgänge ihre Bedeutung verliert (vgl. bes. 195–198). Die Person des Menschen erhält ihre Bestimmtheit zwar ebenfalls aus den sozialen Beziehungen, der ihr vorgegebene einmalige Selbststand wird aber nicht durch sie, sondern durch die Gottesbeziehung konstituiert (vgl. 191).

Das menschliche Person-Sein bringt somit die dynamisch-relationale Grundstruktur des Geschaffenen in ihrer Vollgestalt zum Ausdruck: Es ist von Anfang an Ergebnis der liebenden Anteilgabe am göttlichen Leben und dazu bestimmt, durch freies Mitwirken (238) der „göttlichen *Communio* immer ähnlicher zu werden, bis hin zu ihrer eschatologischen

Vollendung in dieser“ (203). Möglich ist dies zum einen, weil Schöpfung „immer schon ‚missio‘ (Sendung) von Sohn und Geist in die Welt hinein“ (209) ist, und zum anderen, weil sie ihr Sich-Gegebensein als uneingeschränkte Empfänglichkeit für die Aufnahme des Sohnes in „Maria“, der „Schöpfungsweisheit in Person“ (210) und „ecclesia primigenia“ (234), frei bejaht und annimmt, sodass die gesamte Schöpfung in ihr und vermittelt durch sie – trotz aller faktischen Sünde – auf Gott hin und in ihm lebt (vgl. 225). Konkret verwirklicht wird ihre Gottebenbildlichkeit durch den Menschen, der gerufen ist, in seinen horizontalen Beziehungen „das Leben des communalen Gottes auf endliche Weise nachzuvollziehen“ und an ihrer Vollendung mitzuwirken, sodass sie und durch sie auch die nichtmenschliche Wirklichkeit mehr und mehr auf Gott, „das ‚tiefste Geheimnis‘ jeder geschöpflichen Wirklichkeit“, transparent werden (vgl. 238).

Für die Darstellung Moltmanns und Greshakes beschränkt sich Amlinger im Wesentlichen auf jeweils zwei Hauptwerke (31 f.). Kleinere Schriften zur Thematik und mehrere Studien zu ihrer Trinitätslehre bleiben unberücksichtigt. Gerade sie hätten eine Hilfe dazu sein können, dem für die Thematik zentralen Problem der Verhältnisbestimmung von immanenter und ökonomischer Trinität die gebührende Aufmerksamkeit zu widmen und so in die Denkweise und in die Begrifflichkeit der beiden Theologen einzutreten, anstatt den eigenen Anweg zum Verstehen ihrer Aussagen zu dokumentieren (130 f. 159 f. 208 f.). Positiv zu würdigen ist dagegen die Entscheidung, Moltmann und Greshake mit dem Ziel einer vertiefenden Grundlegung der Aussagen des Konziliaren Prozesses zu befragen, weil beide auch ostkirchliches Denken mit einbeziehen.

St. Pölten

Hilda Steinhauer

Denger, Theresa: „Die Liebe ist stärker als der Tod“. Jon Sobrinos Theologie des Martyriums und ihre Konsequenzen für die Soteriologie. Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2019. (499) Kart. Euro 55,00 (D) / Euro 56,60 (A) / CHF 56,07. ISBN 978-3-7867-3122-1.

Studien wie diese sind selten geworden, denn sie vereinen eine immense Arbeitsleistung mit einem mustergültigen methodischen Vorgehen,

sowie eine sorgfältig sich am Originaltext entlangastende Darstellung mit einer selbstbewusst kritischen Sicht. Wie das Prinzip Menschlichkeit zum Inbegriff einer mitleidenden und solidarischen Existenzweise wird, erhellt Sobrino so: „Ja, es ist möglich, menschlich und gläubig zu sein, aber unter der Bedingung, mit neuen Augen zu sehen, um zu erkennen, was jahrelang vor uns war, ohne dass wir es sahen, und unter der Bedingung, das alte Herz aus Stein in eines aus Fleisch zu verwandeln, das heißt, uns zu Mitgefühl und Barmherzigkeit bewegen zu lassen.“ (25 f.) Sehr klar wird von Sobrino auch der Ort dieser Theologie angegeben: „In einer Welt der Armen und Opfer erscheint auch das unfassbare und nicht manipulierbare Geheimnis jenes Gottes, der ein Gott am Kreuz ist.“ (27) Der Erfahrungsort von Sobrinos Theologie ist „von Märtyrern umgeben“ (31). Ein Schlüsselereignis war die Auslöschung der Jesuitenkommunität der UCA (Zentral-amerikanische Universität) in El Salvador am 16.11.1989 durch ein Sonderkommando des Militärs. Auch Sobrino stand auf der Todesliste. Zufällig war er auf einer Vortragsreise und fand sich bei der Rückkehr aller seiner nächsten Ordensbrüder beraubt. Symbolträchtig erschien Sobrino das „Hereinbrechen des gekreuzigten Gottes im Blut der Opfer“ (172), als er den Leichnam seines Mitbruders Juan Ramón Moreno in seinem Zimmer vorfand, wohin ihn die Mörder geschleift hatten als Zeichen dafür, dass der Anschlag auch ihm selbst gegolten hatte. In der Nähe des Ermordeten fand sich ein blutdurchtränktes Buch, nämlich Moltmanns Werk „Der gekreuzigte Gott“.

Von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie werden bevorzugt jene biblischen Texte in den Mittelpunkt der Reflexion gestellt, die Gott in Beziehung zu den Leidenden setzen. Kritisch und provokativ fragt sich Sobrino, wie sich eine Theologie noch christlich nennen könne, „wenn sie die Kreuzigung ganzer Völker und ihre Sehnsucht nach Auferstehung übergeht, obwohl sie in ihren Büchern schon seit zwei Jahrtausenden von dem Gekreuzigten und dem Auferstandenen spricht.“ (78) Das Übersehen des eigenen gesellschaftlichen und geschichtlichen Ortes wiegt umso schwerer, als nach Hannah Arendt, der sich Sobrino anschließt, das zwanzigste Jahrhundert mit Auschwitz, Hiroshima, Gulag, El Mozote, Bosnien und Ruanda als das bisher brutalste der menschlichen Geschichte gelten kann. (175) Besonders

das Massaker von El Mozote, wo im Dezember 1981 von einer Eliteeinheit des Militärs von El Salvador über 900 Zivilisten, darunter etwa die Hälfte Kinder, hingemetzelt wurden, dürfe nie vergessen werden.

Im Mittelpunkt der Studie steht die detaillierte Herausarbeitung des Märtyrerbegriffs bei Sobrino. „Der Märtyrer stirbt wie Jesus, weil sein Leben, seine Liebe und seine Praxis strukturell – selbstverständlich auch mit Unvollkommenheiten – wie das Leben, die Liebe und die Praxis Jesu waren.“ (209, Anm. 758) Dieser sehr weit gefasste Märtyrerbegriff liegt auf der Linie von Sobrinos Theologie, nach der die Armen, die Verachteten und die Ausgestoßenen als die von Gott erwählten Träger des Heils anzusehen sind. Diesen Begriff des Martyriums sucht die Verfasserin in ihrer umfangreichen Dissertation herauszuarbeiten und für die Soteriologie fruchtbar zu machen. Nicht zuletzt aufgrund einer erschreckenden Instrumentalisierung im Bereich der islamischen Welt ist der Begriff des Martyriums hochaktuell. So steht im Zentrum der Arbeit die Begriffsbestimmung bei Sobrino, die sehr weit gefasst ist (gelegentlich spricht Sobrino auch von „anonymen Märtyrern“) und daher mit guten Argumenten gegen die Kritiker verteidigt werden muss. Sobrino setzt sich definitiv von der Tradition des Thomas von Aquin ab, der es für möglich hält, den Begriff des Martyriums sogar auf Soldaten, die für das Gemeinwohl kämpfen, anzuwenden (353, Anm. 1231). Doch dagegen ist zu sagen: Wer selbst Gewalt anwendet, kann im Fall seines Todes nicht als Märtyrer bezeichnet werden. Schwieriger erscheint die Abgrenzung dort, wo Menschen – insbesondere auch Kinder – zum Opfer der Gewalt werden, ohne dass eine explizite Entscheidung, für den Glauben sein Leben einzusetzen, vorausgeht. Es erscheint auch problematisch, Blutzeugen wie Dietrich Bonhoeffer oder Maximilian Kolbe aufgrund einer religiösen Engführung des Märtyrerbegriffs, lediglich als Opfer politischer Gewalt anzusehen. Die Verfasserin macht darauf aufmerksam, dass Sobrino den Begriff des Martyriums nicht immer konsistent gebraucht und auch gegenüber Metaphern, wie der des „gekreuzigten Volkes“ nicht scharf abgrenzt. Sobrino aber macht deutlich, dass es ihm in erster Linie nicht um Begriffe geht, sondern darum, den Tod und das Leiden unzähliger Menschen in ihrer Heilsbedeutung herauszustellen. Die Grenzen der Widersinnigkeit sind dort erreicht, wo Kinder-

soldaten zur Gewaltanwendung gezwungen werden. Auch ihnen muss nach Sobrino die geraubte Würde zurückgegeben werden. Lateinamerika gilt als Kontinent der Hoffnung, dem in der sog. „ersten Welt“ Kontinente „arm an Hoffnung und reich an Angst“ (120) gegenüberstehen. In ihrer Darstellung begnügt sich die Verfasserin nicht damit, die theologischen Positionen von Sobrino zu referieren. Sie geht vielmehr kritisch und eigenständig mit ihnen um, wenn sie sich z. B. zum Ziel setzt, mit „Sobrino über Sobrino hinaus“ (405) zu gehen und dessen Denken insbesondere in feministischer Sicht weiterzuführen. Gelegentlich scheint die Kritik etwas überzogen, wenn etwa gesagt wird, Sobrino sei „für die Wirklichkeit der Frauen in Armut blind, da er nicht ihre Perspektive einnimmt und ihnen nicht das Wort gibt“. So sei sein „Blick auf die Frauen [...] durch ein patriarchalisches Frauenbild verstellt“ (394). Gegenüber den meisten Theologen des 20. Jahrhunderts beweist Sobrino in Genderfragen eine erstaunliche Sensibilität. Manche Details der Darstellung wären zu diskutieren (so erscheint die Einteilung des Denkens von Sobrino in drei Perioden allzu schematisch [97]), doch dadurch verliert die Argumentation keineswegs an Wert und Überzeugungskraft. Insgesamt eine ausgezeichnete Studie, die hoffen lässt, dass es auch in Zukunft sorgfältig und engagiert arbeitende Theologinnen und Theologen geben wird.

Bamberg/Linz

Hanjo Sauer

♦ Gmainer-Pranzl, Franz / Hoff, Gregor Maria (Hg.): Das Theologische der Theologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen – methodische Bestimmungen – disziplinäre Konkretionen (Salzburger Theologische Studien 62) 2019. (318; 5 s/w Abb.) Kart. Euro 35,00 (D, A) / CHF 54,90. ISBN 978-3-7022-3760-8.

In den fünfzehn Beiträgen der Publikation wird eine Ringvorlesung dokumentiert, die im Sommersemester 2017 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Salzburg im Rahmen der Forschungsplattform „Religion – Kulturen – Identitäten: Spannungsfelder und Wechselwirkungen“ durchgeführt wurde. Die erkenntnisleitenden Fragen waren: „Was macht das spezifisch Theologische der Theologie aus? Worin besteht die Einheit der unterschiedli-

chen theologischen Fächer? Was bedeutet die kirchliche Verortung und konfessionelle Identität der Theologie und wie verhalten sich diese zur wissenschaftlichen Qualität theologischer Arbeit?“ (8) Angesichts der immer weiter voranschreitenden Ausdifferenzierung der unterschiedlichen theologischen Disziplinen ist eine regelmäßige Standortbestimmung, der Austausch über Brennpunkt der Forschung und die Abklärung dessen, was jeweils genau unter „Theologie“ verstanden wird, unerlässlich. Sieht man einmal von den zum Teil horrenden Vorurteilen ab, die insbesondere auch im akademischen Raum mit der theologischen Disziplin verbunden werden, so lässt sich auch innerhalb der theologischen Fakultät eine Mehrstimmigkeit vernehmen, die nicht immer als „Symphonie“ zu bezeichnen ist. Spannend liest sich die Selbstdarstellung der Arbeitsfelder angefangen von der Bibelwissenschaft, über die historischen und systematischen Fächer, die Ethik, Liturgiewissenschaft, das Kirchenrecht, die Philosophie bis zur Religionswissenschaft. Zugegeben, manche und mancher drückt sich etwas um die Schärfe der Fragestellung nach dem Spezifisch-Theologischen, so dass man gerne zurückfragen würde, aber auch in indirekter Form wird viel erkennbar über Methodik, Selbstverständnis und Arbeitsweise. Was von bibelwissenschaftlicher Seite gesagt wird, hat analog auch für die anderen Disziplinen Bedeutung: „Wenn Theologie in Zukunft nicht als Kulturwissenschaft aufgehen, sondern in ihrem Proprium ernstgenommen werden will, wird es entscheidend sein, die *theologische* Bedeutung bibelwissenschaftlicher Forschung und ihrer Erkenntnisse nicht als selbstverständlich vorauszusetzen, sondern immer wieder neu in einem offenen Diskurs darum zu ringen.“ (31) Von den systematischen Beiträgen macht Hans-Joachim Sander am nachdrücklichsten das Prozesshaft-Vorläufige des Theologietreibens deutlich. Die Überschrift seines Beitrags „Theologie wird theologisch, sofern sie sich selbst relativiert“ (145) sagt im Grunde das Wesentliche aus. Der Beitrag von Gregor Maria Hoff liest sich wie ein kluger Kommentar zu dem Zitat von Höhn: „Gott‘ meint jenen Unterschied zwischen Sein und Nicht-Sein, ohne den nichts wäre. Nur jene Wirklichkeit verdient in Wahrheit Gott genannt zu werden, die nicht zum Bestand des (Inner-) Weltlichen zählt, sondern davon in Wirklichkeit und von ihrem Wesen her verschieden ist.“ (109 Anm.) Martin Dürnberger nennt die Theologie

„Daseinsakzeptanzreflexion“ (141), ein semantisches Ungetüm, das aber den entscheidenden Punkt trifft. Franz Gmainer-Pranzl plädiert für die Notwendigkeit eines interkulturellen Lernprozesses, „der sich fremden religiösen Heils- und Wahrheitsansprüchen aussetzt und sich auf die Diskursstandards einer offenen, pluralen und (post-)säkularen Gesellschaft einlässt“. Dabei macht er sich nichts vor, wenn er festhält, dass damit der Theologie „eine enorme hermeneutische und intellektuelle Verarbeitungs- und Transformationsleistung“ abverlangt wird. (179) Im Beitrag von Anne Koch ist besonders interessant die in ihrem Beitrag dargestellte, vom französischen Soziologen Bourdieu prognostizierte „Auflösung des religiösen Feldes“ in sehr unterschiedliche Dienstleistungssektoren. (292) Fazit: Wer heute eine Aussage über das Selbstverständnis katholischer Theologie machen möchte, kommt nicht darum herum, die Erkenntnisse dieses Dokumentationsbandes sehr genau zur Kenntnis zu nehmen.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

♦ Stepanow, Kathrin: *Analysis dubii. Die theologische Legitimität iterativen Zweifels* (Ratio fidei 71). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (240) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 31,20 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3148-3.

In der Einleitung wirft die Verfasserin die programmatischen Fragen auf: „Sind Zweifel als Widerspruch zum Glauben zu begreifen und deshalb verwerflich? Oder sind Glaube und Zweifel vielmehr als ‚Geschwisterpaar‘ zu begreifen? Wenn Glaube als Gefühl des Vertrauens Gott gegenüber verstanden wird, dann stellt Zweifel einen Vertrauensmangel dar und erscheint deshalb illegitim. Wenn Glaube als Zustimmung zu Überzeugungen begriffen wird, dann ist intellektueller Zweifel an Glaubenssätzen ebenfalls illegitim. Er stellt dann nämlich eine Negation dar, die diese Zustimmung aufhebt.“ (11f.) Demgegenüber vertritt die Verfasserin die Position, dass der Zweifel „ein legitimes Moment“ des Glaubens selbst sei. (12) Entsprechend gliedert sich der Gedankengang in eine Klärung, was unter einem Zweifel zu verstehen sei, in eine Erörterung der Möglichkeiten zur Beseitigung eines Zweifels und in eine theologische Grundsatzreflexion der Bezie-

hung von Glauben und Zweifeln. Als „Signum des aufgeklärten Bewusstseins“ gilt der Zweifel im Horizont der Neuzeit (23) und Hegels Wort „Zweifeln ist nur die Ungewissheit, ein entgegengesetzter Gedanke gegen etwas Geltendes – Unentschlossenheit, Unentschiedenheit“ auch für die Theologie als programmatisch (24). Der sich vollbringende Skeptizismus habe nach Hegel die Funktion, das „erscheinende Wissen“ über den „Weg des Zweifels“ zur wahren Erkenntnis zu führen (47). In einer bemerkenswerten Auswahl philosophischen und theologischen Denkens (bei Augustinus, Descartes, Hume, Hegel, Wittgenstein, Hermes, Kleutgen, Kierkegaard und Tillich) wird deutlich, wie sich der gesamte Entwurf eines Denkens in der Behandlung des Zweifels wie in einem Brennspeigel bündelt. Das Ergebnis des langen Diskurses? „Angesichts des Absolutheitscharakters des Gegenstands religiösen Glaubens sowie der Endlichkeit und Irrtumsanfälligkeit des Menschen ist der Akt iterativen Zweifels eine legitime Art, sich auf den Gegenstand des Glaubens zu beziehen. Iterativer Zweifel ist somit als ein legitimes Moment des Glaubens gerechtfertigt.“ (229) Das Adjektiv „iterativ“ wird von der Verfasserin „als fortgesetzte, weghafte Reaktion auf die Situation des Zweifels“ (14) definiert. Insofern begleitet der Zweifel einen Denkprozess, ohne zur festen Position zu werden. Ausdrücklich grenzt die Verfasserin das „iterative Zweifeln“ von einem grundsätzlichen Skeptizismus ab (96). Der Glaube selbst wird in Konsequenz als „iterativer Prozess“ begriffen (215). Eine Möglichkeit der Vermittlung von Glauben und Zweifeln sieht die Verfasserin im

Rückgriff auf den kritischen Rationalismus. „Es soll gezeigt werden, inwiefern mit diesem Modell einerseits der Glaube als vernünftig zu begreifen ist und andererseits der Zweifel als konstitutives Moment des Glaubens gerechtfertigt ist.“ (173) Im kritischen Rationalismus sieht die Verfasserin „das angemessene Modell“, weil mit ihm beansprucht werde, „dass Glaubensüberzeugungen trotz der Unmöglichkeit ihrer Letztbegründung rational nachvollziehbar sind und immer wieder neu geprüft werden müssen“ (206). Problematisch bleibt in der Argumentation der Verfasserin die Rezeption eines „kritischen Rationalismus“, der als „Modell“ hinsichtlich einiger Grundelemente (z. B. die Funktion des Irrtums) rezipiert, aber vollkommen aus der breiten Diskussion des 20. Jahrhunderts herausgelöst wird. Bezeichnenderweise scheinen weder im Diskurs noch auch im Literaturverzeichnis Namen wie Hans Albert, Theodor Adorno, Jürgen Habermas oder Niklas Luhmann auf. Damit wird auch auf die breite Kritik am „kritischen Rationalismus“ („Selbstreferentialität“) nicht eingegangen. Offensichtlich war der Verfasserin bewusst, dass damit ein die Arbeit sprengender Problemhorizont eröffnet wird. Das ist nachvollziehbar, aber warum dann das Etikett „kritischer Rationalismus“? Akzeptiert man diese nicht unproblematische Abgrenzung vom philosophischen und soziologischen Kontext, dann lässt sich konstatieren, dass die Verfasserin eine solide, gut lesbare und brauchbare Untersuchung zum Thema „Zweifel“ in der Theologie vorlegt.

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

Binner, Christoph / Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara / Menke, Karl-Heinz / Ohly, Christoph (Hg.): „Was ER euch sagt, das tut!“ Kritische Beleuchtung des Synodalen Weges. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (264) Kart. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,64. ISBN 978-3-7917-3288-6.

Werz, Joachim / Hahn, Ernst Henning (Hg.): Vor dem Skandal. Faktoren für die Skandalisierung (Skandalhistorische Studien und Texte 1). Aschendorff Verlag, Münster 2021. (264, zahlr. Abb.) Geb. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 37,24. ISBN 978-3-402-23234-7.

BIBELWISSENSCHAFT

Reiser, Marius: „Und er wurde vor ihren Augen verwandelt“. Fiktion und Wahrheit in neutestamentlichen Geschichtserzählungen. Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021. (254) Geb. Euro 28,00 (D) / Euro 28,80 (A) / CHF 38,90. ISBN 978-3-451-39160-6.

ETHIK

Bonk, Sigmund / Endriß, Stefan (Hg.): Im Dienst am Menschen. Zur Anthropologie von Karol Wojtyła/Johannes Paul II. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (232) Geb. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,81. ISBN 978-3-7917-3290-9.

FESTSCHRIFT

Horstmann, Simone / Taxacher, Gregor (Hg.): Theologische Objekte. Gottes Bezug zur Wirklichkeit. Festschrift für Thomas Ruster. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (264; 18 Abb.) Franz. Brosch. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,99. ISBN 978-3-7917-3294-7.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

Spies, Franca: The New Perspective on Judaism. Christliche Israeltheologie im Anschluss an die New Perspective on Paul und Nostra Aetate (Ratio fidei 76). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (296) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 36,16. ISBN 978-3-7917-3300-5.

KIRCHENGESCHICHTE

Hollerweger, Hans: Christliche Stätten im Orient. Mit einem Grußwort von Patriarch Louis Raphael Kardinal Sako. Wagner Verlag, Linz 2021. (223, zahlr. farb. Abb.) Kart. Euro 26,00 (D, A) / CHF 26,93. ISBN 978-3-903040-58-8.

Patz, Christina: Der übersehene Autor. Heinrich Kötzer aus Gerolzhofen als Verfasser volkssprachlicher geistlicher Texte des 15. Jahrhunderts (Eichstätter Studien – Neue Folge 85). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (376) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,40 (A) / CHF 41,33. ISBN 978-3-7917-3302-9.

Werz, Joachim / Kreiml, Josef (Hg.): Mariahilf. Geschichte – Theologie – Frömmigkeit (Regensburger Marianische Beiträge 2). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (440, 32 S. farb. Abb.) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,99. ISBN 978-3-7917-3296-1.

Werz, Joachim: Das Hofheimer Mess-Festival 1971. Ein Erinnerungsort für das Bistum Limburg (Skandalhistorische Studien und Texte 2). Aschendorff Verlag, Münster 2021. (480) Geb. Euro 29,00 (D) / Euro 29,90 (A) / CHF 30,00. ISBN 978-3-402-24724-2.

KULTURWISSENSCHAFT

Bergdolt, Klaus: Die Weihnachtsskrippe. Theologie – Kunst – Anthropologie. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (144) Kart. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 17,54. ISBN 978-3-7917-3285-5.

KUNSTWISSENSCHAFT

Bußler, Wolfgang: Ecclesia und Synagoga und der Mönchengladbacher Tragaltar. Judentum

und Christentum in Kunst und Kirche. Mainz Verlag, Aachen 2021. (202, zahlr. farb. Abb.) Kart. Euro 19,80 (D) / Euro 20,40 (A) / CHF 20,48. ISBN 978-3-86317-056-1.

Leisch-Kiesel, Monika: Die Dame Vernunft und das Schreiben von Geschichte / Lady Reason and the writing of history. Christine de Pizans „*Livre de la cité des dames*“ (Literatur – Wissen – Poetik 9). Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich, New York 2021. (140; 35 farb. Abb.) Geb. Euro 48,00 (D) / Euro 49,40 (A) / CHF 49,66. ISBN 978-3-487-16021-4.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Böntert, Stefan / Haunerland, Winfried / Knop, Julia / Stuflesser, Martin (Hg.): Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (240) Kart. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,81. ISBN 978-3-7917-3286-2.

Lumma, Liborius Olaf: Wer macht was im Gottesdienst? Die handelnden Personen und ihre Aufgaben. Theologische Erschließung. Praktische Tipps. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (176) Kart. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 17,54. ISBN 978-3-7917-3284-8.

Schmid-Keiser, Stephan: Und wenn sie doch mehr von Gott erzählten ... Auf der Suche nach einer angemessenen Liturgiesprache. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021 (256) Kart. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 27,88. ISBN 978-3-7917-3291-6.

MARIOLOGIE

Hauke, Manfred (Hg.): Die Mariologie im deutschen Sprachraum. Vergangenheit, Gegenwart und Herausforderungen für die Zukunft (Mariologische Studien 30). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (271) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,99. ISBN 978-3-7917-3304-3.

PHILOSOPHIE

Perler, Dominik: Eine Person sein. Philosophische Debatten im Spätmittelalter (Philosophische Abhandlungen 119). Vittorio Klostermann

Verlag, Frankfurt am Main 2020. (502) Kart. Euro 59,00 (D) / Euro 60,70 (A) / CHF 61,04. ISBN 978-3-465-04409-3.

Rediker, Benedikt: Die Fragilität religiöser Hoffnung. Zur Transformation praktischer Theodizee im Anschluss an Immanuel Kant. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (395) Kart. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 45,52. ISBN 978-3-7917-3301-2.

PHILOSOPHIE

Schmidt, Ernst A.: Das Leere. Eine Untersuchung der Theorien in Antike und Früher Neuzeit. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2021. (308, 3 Fig.) Brosch. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 60,01. ISBN 978-3-465-02821-5.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

Simon, Werner: Katholische Katechetik, Religionspädagogik & Pädagogik im deutschen Sprachgebiet 1740–1918. Ein biographisch-bibliographisches Lexikon. Aschendorff Verlag, Münster 2021. (682) Geb. Euro 88,00 (D) / Euro 90,50 (A) / CHF 91,04. ISBN 978-3-402-24771-6.

RELIGIONSPHILOSOPHIE

Knobloch, Stefan: Grautöne der Transzendenz bei Peter Handke und Martin Walser. Theopoetische Nachgedanken. utzverlag, München 2021. (116) Kart. Euro 16,80 (D) / Euro 17,30 (A) / CHF 17,38. ISBN 978-3-8316-2295-5.

Rosenberger, Michael: Eingebunden in den Beutel des Lebens. Christliche Schöpfungsethik. Aschendorff Verlag, Münster 2021. (326) Geb. Euro 38,00 (D) / Euro 39,10 (A) / CHF 39,31. ISBN 978-3-402-24788-4.

SPIRITUALITÄT

Büssing, Arndt / Dienberg, Thomas (Hg.): Gottes Unverfügbarkeit und die Dunkle Nacht. Vom Umgang mit der geistlichen Trockenheit. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (232) Kart. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 27,88. ISBN 978-3-7917-3323-4.

Stecher, Reinhold (Hg.): Herz ist Triumph. Und andere heiter-besinnliche Texte. Das Lesebuch zum 100. Geburtstag, herausgegeben von Paul Ladurner. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2021. (238, 27 farb. u. 10 s/w Abb.) Geb. Euro 20,00 (D, A) / CHF 20,69. ISBN 978-3-7022-3959-6.

Stecher, Reinhold: Bergworte. Bilder und Gedanken. Mit Aquarellen des Autors. Herausgegeben von Peter Jungmann. Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2021. (48, 19 farb. Abb.) Geb. Euro 9,25 (D, A) / CHF 10,29. ISBN 978-3-7022-3948-0.

Willi, Regina: Mutter – Gefährtin – Jüngerin. Maria im Spiegel patristischer und scholastischer Schriftauslegung (Mariologische Studien 29). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (368) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 36,16. ISBN 978-3-7917-3303-6.

THEOLOGIE

Brand, Fabian: Gottes Lebensraum und die Lebensräume der Menschen. Impulse für eine topologische Theologie (Jerusalem Theologisches Forum 40). Aschendorff Verlag, Münster 2020. (530) Kart. Euro 69,00 (D) / Euro 71,00 (A) / CHF 71,39. ISBN 978-3-402-11069-0.

Collet, Jan Niklas / Lis, Julia / Taxacher, Gregor (Hg.): Rechte Normalisierung und politische Theologie. Eine Standortbestimmung. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (280) Kart. Euro 26,95 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 27,88. ISBN 978-3-7917-3287-9.

Fuchs, Ottmar: Subkutane Revolte. Annette von Droste-Hülshoffs „Geistliches Jahr“. Eine theologische Entdeckung. Grünewald Verlag, Ostfildern 2021. (308) Kart. Euro 27,00 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 27,93. ISBN 978-3-7867-3261-7.

Keul, Hildegund: Verwundbar sein. Vulnerabilität und die Kostbarkeit des Lebens. Matthias

Grünewald Verlag, Ostfildern 2021. (181) Geb. Euro 19,00 (D) / Euro 19,60 (A) / CHF 19,66. ISBN 978-3-7867-3278-5.

Menke, Karl-Heinz: Inkarnation. Das Ende aller Wege Gottes. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (366) Geb. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 / CHF 36,16. ISBN 978-3-7917-3289-3.

Ohly, Christoph / Zöhrer, Josef (Hg.): „Mein Herr und mein Gott“. Die Frage nach Gott in den gegenwärtigen Herausforderungen (Ratzinger-Studien 20). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (176) Geb. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,64. ISBN 978-3-7917-3295-4.

THEOLOGIE INTERKULTURELL

Luber, Markus: Interkulturelle Theologiegenese. Indische Christen im schöpferischen Widerstand (Weltkirche und Mission 16). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (363) Kart. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 51,68. ISBN 978-3-7917-3297-8.

Ströbele, Christian / Dziri, Amir / Middelbeck-Varwick, Anja / Omerika, Armina (Hg.): Theologie – gendergerecht? Perspektiven für Islam und Christentum (Theologisches Forum Christentum – Islam). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (363) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 36,16. ISBN 978-3-7917-3269-5.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Völkner, Andrea: Aspekte einer theologischen Deutung menschlicher Lebensgegenwart. Ein Beitrag zur Hermeneutik der Geschichte bei Hans Urs von Balthasar und Wolfhart Pannenberg (Ratio fidei 75). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (280) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 36,16. ISBN 978-3-7917-3299-2.

Bezug der Zeitschrift

In der Bundesrepublik Deutschland Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg,
Tel. +49 (0) 941/92022-0, Fax +49 (0) 941/92022-330, E-Mail: verlag@pustet.de
oder über den Buchhandel

Einzahlung Postgiro Nürnberg: IBAN: DE35 7601 0085 0006 9698 50
BIC: PBNKDEFF
Sparkasse Regensburg: IBAN: DE37 7505 0000 0000 0002 08
BIC: BYLADEM1RBG

In Österreich Theologisch-praktische Quartalschrift
Katholische Privat-Universität, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz,
Tel. +43 (0) 732/784293-4142, Fax -4155, E-Mail: thpq@ku-linz.at oder
Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg (s. o.),
oder über den Buchhandel

Einzahlung Sparkasse Oberösterreich: IBAN: AT06 2032 0186 0000 1211
BIC: ASPKAT2L

Im Ausland Verlag Friedrich Pustet, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg (s. o.),
oder über den Buchhandel
In der Schweiz über den Buchhandel oder bei
AVA Verlagsauslieferung AG, Centralweg 16,
CH 8910 Affoltern a. Albis (verlagsservice@ava.ch)

Bezugspreise ab Jahrgang 2020	Jahresabonnement (Print)	Einzelheft (Print)
Bundesrepublik Deutschland,	Euro 38,00	Euro 11,00
Österreich und Ausland	CHF 58,50	CHF 18,50
Schweiz	(digital – ePub / PDF) Euro 34,00	(digital – ePub / PDF) Euro 9,99

Versandkosten werden zusätzlich verrechnet.
Studenten erhalten gegen Studiennachweis Ermäßigung. Der Eintritt in ein
Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Das Abonnement verlängert sich
jeweils um ein weiteres Jahr, wenn bis sechs Wochen vor Ende des Bezugs-
zeitraums keine schriftliche Abbestellung erfolgt.

Theologisch-praktische Quartalschrift

ISSN 0040-5663

ISBN 978-3-7917-3339-5

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!

Manchmal feiern wir mitten im Tag
ein Fest der Auferstehung.
Stunden werden eingeschmolzen
und ein Glück ist da.

Manchmal feiern wir mitten im Wort
ein Fest der Auferstehung.
Sätze werden aufgebrochen
und ein Lied ist da.

Manchmal feiern wir mitten im Streit
ein Fest der Auferstehung.
Waffen werden umgeschmiedet
und ein Friede ist da.

Manchmal feiern wir mitten im Tun
ein Fest der Auferstehung.
Sperrren werden übersprungen
und ein Geist ist da.

Das bekannte Kirchenlied (GL 472) bringt auf den Punkt, was Auferstehung auch meint: aufstehen, sich erheben, alte Wege verlassen und neue gehen, widerständig sein, Grenzen sprengen, sich und andere neu ausrichten. Damit ist Auferstehung kein einmaliger Akt, der sich nicht allein auf das Ende der Zeiten oder nur auf eine leibliche Auferstehung nach dem Tod bezieht. Auferstehung geschieht jeden Tag, mitten im Leben, überall dort, wo Menschen ihren Blickwinkel verändern, ihr Verhalten umsteuern, ihre Haltung neu ausrichten, wo sie geheilt und befreit zu neuem Leben aufbrechen. Jesu Sieg über den Tod bleibt so ein sich je neu ereignender Akt liebender, Verwandlung ermöglichender Zuwendung.

Es ist dieser Motivkreis, den unsere Autorinnen und Autoren aus ihrer jeweiligen Fachperspektive in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen rücken. So beleuchten

die ersten drei Beiträge vor allem biblische Befunde. Den Auftakt macht der Würzburger Fundamentaltheologe und Dogmatiker *Hans Kessler*. Anhand der neutestamentlichen Texte – was dort berichtet, erzählt, inszeniert wird – verdeutlicht er, wie Menschen sich trotz oder gerade wegen Jesu Tod bei aller Hoffnungslosigkeit von Gott im Innersten ergreifen, berühren und verwandeln ließen, welch radikalen Bruch sie vollzogen haben und wie total sie umkehrten, um Jesus nachzufolgen und ihn zu verkünden. Dass ein solch vollständiger Wandel durchaus mit Schweigen beginnen kann und das Erzählen von der Frohbotschaft begründet verzögert geschah, zeigt der Bochumer Neutestamentler *Thomas Söding*. Er rückt die Frauen als erste Zeuginnen der Auferstehung in den Mittelpunkt, womit er eine neue Perspektive der Interpretation der Auferstehungserfahrung eröffnet. Wie groß die Sehnsucht der Menschen nach Errettung – vor allem aus dem Tod – schon in alttestamentlicher Zeit war, verdeutlicht der Münsteraner Alttestamentler *Oliver Dyma*. Bestand ursprünglich die Vorstellung, JHWH hätte keinen Zugriff auf das Reich der Toten, so stellte sich nach und nach die Erfahrung Seines rettenden und erlösenden Eingreifens ein, womit Entwicklungslinien der Entstehung einer Auferstehungshoffnung skizziert werden.

Die drei folgenden Beiträge wollen das Schwerpunktthema unseres Heftes im Heute in den Blick nehmen. Dass der Religionsunterricht in der Oberstufe nicht allein bei der Darstellung des Auferstehungsgedankens stehen bleiben muss, führt die Grazer Religionspädagogin *Monika Prettenthaler* eindrucksvoll vor Augen. Weil das Thema Auferstehung im Un-

terricht zum Umdenken, zum Neudenken provoziert, weil es aufrüttelt und durcheinanderbringt, kann es für Schüler:innen zum Anstoß eines neuen Lebens, zu einem Auferstehungsereignis werden. Wie solche Erfahrungen im Alltag konkret geschehen, wie einzelne Menschen dadurch angestoßen sowohl körperliche als auch seelische Veränderung erfahren oder ein ganz neues Verhalten entwickeln, beschreibt der Würzburger Pastoraltheologe *Erich Garhammer*. Indem er der literarischen Verarbeitung des Themas nachgeht, fördert er eindruckliche Zeugnisse sehr persönlicher Auferstehungserlebnisse zu Tage, die unter die Haut gehen. Daran anschließend erläutert der Linzer Diözesan-Kirchenmusikreferent und Lehrer am Konservatorium für Kirchenmusik *Andreas Peterl*, wie existenzielle Fragen des Menschseins in der Musik verarbeitet werden. Überrascht aufhorchen lässt die Feststellung, zu welchen Jahreszeiten und in welchen Kontexten das Motiv der Auferstehung besser nicht mehr aufgegriffen beziehungsweise in welche Zeiten des Jahres es verschoben wird.

Unser Heft beschließt die Linzer Religionspädagogin *Helena Stockinger* mit

Überlegungen zu Konturen einer verletzlichkeits-sensiblen Religionspädagogik. Sie erweitert religiöse Bildung um diese in ihren Augen wichtige Dimension für die heutige Zeit.

Geschätzte Leserinnen und Leser!

„... mitten im Tag ein Fest der Auferstehung ...“ – dass sich ein solches ereignet, ist nicht primär Verdienst des einzelnen Menschen. Vielmehr ist es Gnadengeschenk Gottes, das unverdient zuteilwird. Wenn es sich jedoch ereignet, wenn aus Finsternis Licht, aus Tod Leben, aus Verzweiflung Hoffnung, aus Streit Frieden, aus Erstarrung Handeln, aus Sprachlosigkeit Rede, aus Enttäuschung Freude, aus Gefangenschaft Freiheit wird, kann es zutiefst lebensverändernd, heilend, erlösend sein, dazu ermutigen, diese Frohbotschaft zu leben, von ihr zu erzählen und sie damit weiterzugeben.

In diesem Sinne wünsche ich Ihnen eine befreiende Lektüre.

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.

Hans Kessler

Wie Auferstehung denken?¹

♦ Eines der größten Verdienste der historisch-kritischen Exegese ist zweifelsohne die Entdeckung und Erforschung der grundlegenden Bedeutung des Zeugnisses an die Auferstehung im Neuen Testament. Mit diesem Zeugnis begann alles und auf ihren Sinn-Horizont ist letzten Endes aller Glaube ausgerichtet. Hans Kessler, Prof. emeritus für Fundamentaltheologie und Dogmatik der Goethe-Universität Frankfurt, gehört zu den Pionieren der theologischen Reflexion von Auferstehung. In seinem Beitrag erschließt er in klarer, kompakter Darstellung die verschiedenen Ebenen der Ostertexte und legt für das vorliegende Themenheft gleichsam das Fundament für ein sachgemäßes Verständnis von Auferstehung. (Redaktion)

Fragen wir zuerst: Die biblischen Ostertexte – was sind das für Texte? Sodann: Wie sind die Erscheinungen zu verstehen? Und drittens: Was bedeutet Auferstehung und wie ist sie begründet.

1 Die Ostertexte des Neuen Testaments

Um nicht auf falsche Fährten zu geraten, muss man zunächst wissen, dass die Ostererzählungen der Evangelien gar nicht so alt sind (sie finden sich erst in der späteren Zeit zwischen 70 und 100 n. Chr.). Deutlich älter sind kurze Osterbekenntnisse, die sich in den ältesten Schriften des Neuen Testaments finden und auch dessen spätere Schriften durchziehen.

Man muss also im Neuen Testament zwei Textsorten über Ostern unterscheiden: 1. frühe kurze Osterbekenntnisse, 2. spätere Ostererzählungen, die dieses frühe Osterbekenntnis erzählerisch inszenieren und veranschaulichen.

1.1 Die frühen Osterbekenntnisse

a) Das älteste historisch greifbare Zeugnis von Ostern ist ein knappes **eingliedriges Bekenntnis**: „Gott hat Jesus von den Toten erweckt“ oder *meistens* und ursprünglicher: „Gott, der Jesus von den Toten erweckt hat.“ Wahrscheinlich war die erste Rede von Jesu Auferstehung also *Gotteslob*, lobpreisende Antwort der Jünger:innen auf ihre Ostererfahrung: „(Gepriesen sei) Gott, der Jesus von den Toten erweckt hat“.

Nun preisen Israeliten/Juden Gott, „der Himmel und Erde gemacht hat“ (Ps 115,15 u. a.), „der uns aus Ägypten befreit hat“ (Ex 16,6 u. a.) und „der die Toten lebendig macht“ (Achtzehnbittegebet 2). Genau solche Juden preisen jetzt auf einmal Gott als den, „der *Jesus* von den Toten erweckt hat“. Sie sagen: „Jesus ist auf-erweckt“ – von Gott (alles hängt an Gott).

Dieses kurze Bekenntnis geht bis in die Anfänge der Jerusalemer Urgemeinde um 30 n. Chr. zurück und durchzieht das gesamte Neue Testament, von den frühesten

¹ Genauerer in *Hans Kessler, Auferstehung? Der Weg Jesu, das Kreuz und der Osterglaube*, Ostfildern 2021.

bis zu den spätesten Schichten (z. B. 1 Kor 6,14; 2 Kor 4,14; Gal 1,1; Röm 4,24; 8,11; Apg 2,32; 13,33 f.; 17,31; Mk 16,6 par; Joh 2,22; Kol 2,12 f.; Hebr 13,20; 2 Tim 2,8 und viele andere).

Nebenbei: Die Urgemeinde hat die Erweckung Jesu vom Tod *von Anfang an* nicht als Rückkehr auf die Erde verstanden, sondern als Erhöhung zu Gott, als Eingehen in die Dimension Gottes. Das zeigen andere frühe Aussagen wie „er ist erhöht“, ist „zur Rechten Gottes“ usw.

Wie kommen die Jünger dazu, von *dem* Jesus, der doch wie ein Aufrührer hingerichtet worden ist, zu sagen: „er ist auferweckt/erhöht“? Die Antwort gibt

b) eine frühe Erweiterung des Bekenntnisses „Jesus ist auferweckt“: „und er erschien dem Kephas u. a.“.

Paulus zitiert (in 1 Kor 15,3–7) dieses erweiterte Osterbekenntnis, das er „übermittelt bekommen“ hat. Wann? Vielleicht im Jahr 32 nach seiner Bekehrung vor *Damaskus*, in der dortigen Gemeinde (die er eigentlich zerstören wollte), oder drei Jahre später, als er zwei Wochen lang Petrus und Jakobus in *Jerusalem* besuchte (wie er Gal 1,17–19 berichtet).

In diesem frühen Bekenntnis heißt es: Christus „ist auferweckt“ und er „erschien dem Kephas, dann den Zwölf“, danach dem Jakobus, dann allen Aposteln. Dazwischen schiebt Paulus noch ein: Er erschien über 500 auf einmal (der Urgemeinde?), von denen die meisten noch leben (d. h. ihr könnt sie noch fragen). Und am Ende dieser Liste von Zeugen fügt Paulus hinzu: „zuletzt aber von allen, gleichsam wie der Fehlgeburt, erschien er auch mir.“

Mit diesem „Christus erschien dem ...“ wird auf *die* Erfahrung hingewiesen, die den Osterglauben ausgelöst hat.

Am Anfang steht also ein knappes Bekenntnis, das den Osterglauben auf den

Punkt bringt: Gott hat Jesus vom Tod *erweckt* (zu sich *erhöht*), und er ist etlichen Zeugen „*erschienen*“. Ganz knapp, nüchtern, ohne alle Ausmalung.

1.2 Spätere Ostererzählungen

Dieses Osterzeugnis aus der frühen Urgemeinde wird *später* entfaltet in Ostererzählungen, die wir am Ende der Evangelien finden (zwischen 70 und 100 n. Chr.). Diese Erzählungen mit ihren bunten Details haben die Vorstellungen von Ostern in unseren Köpfen geprägt (und die Darstellungen in der westlichen Kunst seit etwa 1200, bis dahin gab es solche Bilder nicht, in den Ostkirchen gibt es sie bis heute nicht).

Diese Ostererzählungen sind keine historischen Erlebnisberichte, keine Reportagen der Osterereignisse, man darf sie nicht wie Zeitungsberichte lesen. Sie stammen nicht von Oster-Zeugen (denen „Christus erschienen“ ist), sondern sind spätere *erzählerische Inszenierungen* des alten Osterbekenntnisses „Jesus ist *auferweckt*“ und „er *erschien dem Kephas usw.*“.

Die knappe Notiz „er erschien dem Kephas u. a.“ genügt dem Bedürfnis der Menschen nicht, sie wollten sich etwas vorstellen können. Diesem Verlangen geben die Erzählungen nach. Sie *veranschaulichen* das, was doch wesentlich *unanschaulich* ist: die Auferstehung und ihr Offenbarwerden.

Es sind sehr unterschiedliche Veranschaulichungen (je nach den Fragen der späteren Gemeinden und den Antwortversuchen der verschiedenen Evangelisten), unterschiedliche Inszenierungen, nach Art von Predigtgeschichten. Keine Erzählung gleicht der andern (man kann keine Synopse herstellen).

Wenn man diese Erzählungen fälschlich als Berichte auffasst, ergeben sich nicht harmonisierbare Widersprüche: bei Mk

fliehen die Frauen vom Grab und erzählen niemand etwas, bei Lk (der den Mk-Text doch als Vorlage hat) melden sie alles den Jüngern; bei Lk die Emmausjünger, bei Joh Maria von Magdala und der ungläubige Thomas, bei Mt die Erscheinungen in Galiläa, bei Lk in Jerusalem usw., unvereinbare Szenarien.

Deswegen haben schon antike Christumskritiker wie Kelsos und Porphyrios geurteilt, dass das alles nicht stimmen könne. Sie haben die predigtartigen Erzählungen eben als angebliche Erlebnisberichte aufgefasst, die einfach nicht übereinstimmen und deshalb nicht wahr sein können.

Hätten die Evangelisten *selber* ihre Ostererzählungen als historische Berichte aufgefasst, dann hätten sie *nie* so verfahren dürfen, dass z. B. Lk das Mk-Evangelium, das er ja als Vorlage hatte, derart abändert.

Aber es sind von den jeweiligen Evangelisten geformte predigtartige Erzählungen.² Das kann man beispielsweise sehr gut sehen, wenn man die drei aufeinander folgenden Erzählungen am Ende des Lk-Evangeliums nicht *nacheinander* schreibt, sondern *nebeneinander* (wie eine Synopse), dann erkennt man deutlich die Hand des Lukas in den dreimal wiederkehrenden Stilmerkmalen.

Nun gibt es bei diesen späteren Ostererzählungen zwei Arten: Grab-Erzählungen und Erscheinungserzählungen.

a) Erzählungen von der **Osterverkündigung am Grab**

Die älteste, auf der die andern fußen, ist Mk 16,1–8 um 70 n. Chr.: Frauen gehen zum Grab Jesu und erleben Unerwartetes: Das Grab ist geöffnet, der Grabstein weggerollt, sie sehen einen weiß gekleide-

ten jungen Mann oder Engel, der zu ihnen spricht, Schrecken erfasst sie, sie verlassen fluchtartig die Grabhöhle und *sagen niemand etwas*. Was ist das für ein Text?

Der Dogmatiker Walter Kasper schrieb 1974, dass hier „kein historischer Bericht vorliegt“. Der Wunsch, einen beigesetzten Toten nach Tagen noch zu salben, „ist durch keine geläufige Sitte gedeckt und bei den klimatischen Verhältnissen Palästinas in sich widersinnig. Dass die Frauen erst unterwegs auf den Gedanken kommen, sie hätten eigentlich Hilfe nötig, um den Stein weg zu wälzen ..., verrät ein mehr als erträgliches Maß an Gedankenlosigkeit. Wir müssen also annehmen, dass es sich hier nicht um historische Züge, sondern um Stilmittel handelt, die Aufmerksamkeit wecken und Spannung erzeugen sollen. Alles ist offensichtlich in recht geschickter Weise auf das lösende Wort des Engels hinkonstruiert.“³

Die Erzählung setzt die Osterbotschaft *voraus* und ist auf sie *hinkomponiert* (mit den Mitteln damaliger Entrückungserzählungen: „suchen“ und „nicht finden“, Schrecken). Ein *erzählendes* Evangelium muss die Osterbotschaft mit *erzählerischen* Mitteln verkünden, kann also nach der Erzählung von Kreuzigung und Grablegung nicht einfach ein Glaubensbekenntnis hinsetzen, sondern muss es in Form einer Erzählung umsetzen.

Die Osterbotschaft ist also jetzt dem himmlischen Boten in den Mund gelegt. Wo ein Engel (Bote) auftaucht, geht es um eine Botschaft von Gott her.

Der Deute- oder Verkündigungs-Engel (angelus interpres) ist schon in manchen Texten des Alten Testaments eine literarische Kunstfigur, die Offenbarung von

² Das schließt nicht aus, dass in ihnen auch Erinnerungsstücke enthalten sein können.

³ So Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 149 f.; Kasper nimmt damit die Erkenntnisse von Exegeten beider Konfessionen auf.

Gott her anzeigen will. Auf diesen Verkündigungs-Engel greifen die Kindheits- und Ostererzählungen der Evangelien zurück, um Offenbarung von Gott her zu signalisieren.

So auch die Graberzählung bei Mk: Sie ist kein Erlebnisbericht, sondern *verkündet* erzählerisch die Botschaft „Jesus ist auferweckt“. Man darf deshalb nicht von der literarischen Ebene direkt auf die historische Ebene springen und sagen: „Bitte, da steht's doch! So war's.“

Wichtig ist: In dieser ältesten Grab-Erzählung löst die leere Grabnische gar nicht den Osterglauben aus (die Frauen fliehen ja erschrocken und sagen niemand etwas). Die Erzählung hält damit fest: Der Osterglaube wurde nicht durch ein leeres Grab ausgelöst, was allerdings spätere Ausgestaltungen in anderen Evangelien (und besonders im apokryphen Petrus Evangelium um 150 n. Chr.) immer mehr annehmen. Sie alle stört dieser abrupte Schluss des Mk-Evangelium: „die Frauen sagen niemand etwas“. Dieser Schluss hat dann im 2. Jh. einen Abschreiber sogar so sehr gestört, dass er aus Stellen in Mt, Lk, Joh einen ihm passenderen sekundären Schluss zusammengefügt hat. Dass der *nachträglich* an das Mk-Evangelium hinzugefügt ist, geht aus den frühen Handschriften hervor.

Was soll der ursprüngliche Schluss des Mk-Evangeliums „die Frauen sagen niemand etwas“? Er soll die Leser zurückverweisen auf all das, was *vorher* im Mk-Evangelium über Jesus gesagt ist, nämlich: Dort ist alles Wesentliche gesagt. Es gilt auf ihn zu hören und seine Botschaft zu leben.

Exkurs: Musste das Grab Jesu leer sein?

Immer wieder wird behauptet, mit dem biblischen Verständnis von Auferstehung sei ein volles Grab nicht vereinbar; das Grab Jesu müsse leer gewesen sein.

Doch das trifft nicht zu, wie genaue Untersuchungen zeigen. Die wichtigste von Jürgen Becker kommt zu dem Ergebnis: „Das ständig ungeprüft wiederholte Argument, Christen konnten in Jerusalem Jesu Auferstehung nicht verkündigt haben, ohne Jesu leeres Grab vorzuzeigen, besitzt am frühjüdischen Textbefund keinen Rückhalt.“ Die verbreitete Ansicht, die Bibel habe sich die Auferstehung nur materiell-körperlich vorstellen können, stimme nicht. Denn: „Die übergroße Mehrheit der Texte vertrat die Ansicht, Gott der Schöpfer werde entweder der Toten-Seele einen neuen Leib geben, oder überhaupt nur der Seele Vollendung gewähren.“ „In jedem Fall spielen die Gräber keine Rolle, weil die Auffassung herrscht, dass der irdische Leib endgültig vergeht und Gott an seiner Stelle Neues schafft.“⁴

Und das Neue, das Gott schafft, muss *anders* verstanden werden als der materielle Körper, der im Grab verwest (dazu 3.3).

Also: Nach damals verbreiteter Auffassung bleibt der Leichnam im Grab und verwest, und die Person lebt dennoch auf-erweckt oder erhöht bei Gott. Deshalb hat die Verkündigung der Auferstehung Jesu niemand in Jerusalem auf die Idee gebracht, nachzuprüfen, ob sein Grab auch wirklich leer ist. Im gesamten Urchristentum gab es keine Anzeichen für eine Beachtung und Pflege eines Grabes Jesu; dessen angebliche Entdeckung ist Sache einer späteren Zeit (4. Jh.).

⁴ Jürgen Becker, Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum, Tübingen 2007, 207.; vgl. ebd., 182–208, 239–263.

Manche halten das leere Grab für wichtig; das sei ihnen unbenommen. Aber der christliche Glaube an die Auferstehung Jesu *erfordert* nicht, dass das Grab leer war.⁵ Das leere Grab gehört auf die Ebene der Erzähllogik und der Metaphorik.

Also nicht „aus dem Grab auferstanden“, sondern *im* Tod am Kreuz zu Gott erhöht. „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein“, lässt Lk 23,43 den Gekreuzigten zum reumütigen Schächer sagen: „heute noch“, nicht erst nach drei Tagen. Der dritte Tag ist seit Hosea 6,2 symbolische Zahl für das rettende Wirken Gottes dort, wo Menschen total am Ende sind.⁶

Der *symbolische* dritte Tag (in der Formel „auferweckt am dritten Tag nach der Schrift“) wird dann aber bald *chronologisch* genommen (*nach* drei Tagen), und Lk verstärkt diese Chronologisierung: nach drei Tagen Ostern, nach 40 Tagen Himmelfahrt, nach 50 Tagen Pfingsten. Ursprünglich ist das alles zusammen, die zeitliche Entfaltung der Momente ermöglicht es, bei den einzelnen Aspekten länger zu verweilen.

Der Osterglaube wurde nicht durch ein leeres Grab ausgelöst, sondern durch Erfahrungen, die mit dem „er erschien dem Kephas u. a.“ (1 Kor 15,5.6f.) gemeint sind. Dazu gleich mehr. Zuvor aber zu den

b) Erscheinungserzählungen

Mk hat nur das alte Bekenntnis „Jesus ist *auferweckt*“ erzählerisch inszeniert. Erst die Großevangelien Mt, Lk und Joh

inszenieren auch das „er ist *erschienen*“ in vielfältigen Variationen. Sie wollen damit nicht beschreiben, was *damals* (im Jahre 30) an Ostern exakt abgelaufen ist, sondern wollen Antwort geben auf *existenzielle Anschlussfragen* der Gemeinden ihrer *späteren* Zeit (zwischen 80 und 100 n. Chr.). Die Texte sprechen von dem Christus praesens, der *jetzt* mit uns ist (um 80/100 oder heute 2022).

Lukas gibt zum Beispiel mit der *Emmauserzählung* Antwort auf die Frage seiner Gemeindemitglieder: Wo können wir *heute* den lebendigen Jesus erfahren? Seine Antwort: Wie mit Kleopas und seinem Begleiter geht der Herr auf unsern Wegen längst mit uns, noch ehe wir es merken. Doch wenn wir zum Herrenmahl zusammenkommen, dann ist *er* es, der uns die Schrift erklärt und uns das Brot bricht, und *dabei* können wir seiner Gegenwart innewerden; dabei wird uns bewusst, dass er schon längst *da* ist. Deshalb kann Jesus in dem Augenblick, wo er von den Emmausjüngern *erkannt* ist, aus dem Erzählgang einfach „*verschwinden*“, und dieses Verschwinden löst bei ihnen überhaupt *keine* Enttäuschung oder Bedauern aus. Es ist das Verschwinden in die Dimension Gottes hinein, aus der er verborgen *gegenwärtig* ist und bleibt.⁷ „Herr bleibe bei uns“ (Lk 24,29): Ja, er bleibt bei uns bis ans Ende der Welt (sagt ebenso Mt 28,20).

Oder die Erzählung vom *ungläubigen Thomas* (Joh 20,24–29): Thomas steht für alle, die nicht dabei waren, als der Herr er-

⁵ So schon Jacob Kremer, Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte, Stuttgart-Klosterneuburg 1977, 18 und 49.

⁶ Das hat Karl Lehmann in seiner römischen Doktorarbeit „Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Licht von 1 Kor 15,3–5“ (QD 38), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1968, gezeigt, und andere haben es bestätigt.

⁷ Das hat der spätere Erfurter Bischof Joachim Wanke in seiner Doktorarbeit „Die Emmauserzählung. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24,13–35“ (Erfurter theologische Studien 31), Leipzig 1973, herausgearbeitet.

schien, also für alle Späteren, auch für uns. Die Erzählung will die Frage beantworten: Waren die Ur-Jünger damals privilegiert, durften sehen und mussten nicht glauben, während wir Späteren glauben müssen, ohne zu sehen? Die Erzählung antwortet nicht: „Selig, die nicht sehen, *sondern* glauben“, vielmehr antwortet sie: „Selig, die nicht sehen und *doch* glauben“. Die Ur-Jünger mussten auch glauben, ohne Glauben sahen sie nicht, sagt das Joh-Evangelium, dem es auch sonst um das *Sehen mit den Augen des Glaubens* geht, und um das *Hören auf das Wort Jesu*, in dem er heute selbst zu uns „kommt“ (so Joh 14,23 f.).

Diese Erzählungen arbeiten ganz bewusst mit *besonderen Stilmitteln*: mit der Dialektik von geheimnisvollem Kommen und Verschwinden des Auferstandenen, von seinem Erscheinen und dem Zweifel einiger Jünger, von „leg deine Hand in meine Seite“ und „rühr mich nicht an“. Nirgends heißt es etwa, dass Thomas seine Hand *tatsächlich* in die Seite Jesu gelegt hat; in der Handlungswelt der realen Vorkommnisse kommt das gerade nicht vor, lediglich in der besprochenen Welt der Symbole, und dort wird es durch das gegenläufige „rühr mich nicht an“ (Joh 20,17) dialektisch aufgefangen.

So in der besonders zarten Erzählung von der Erscheinung Jesu vor *Maria von Magdala* (Joh 20,11–18). Eine Predigtgeschichte von einer Liebenden voll tiefer Trauer, die durch den Schleier ihrer Tränen hindurch etwas sieht und nicht weiß, was es ist, bis sie ihren Namen hört: Maria! Da kommt es aus ihr heraus: Rabbi, mein Meister! Und sie hört ihn sagen: „Rühr mich nicht an, such mich nicht festzuhalten“ wie etwas Greifbares, das kannst

du nicht und *brauchst du nicht*, denn ich bin *da*, bin dir nahe, und nun „geh und sag das auch meinen Brüdern“ (20,18). Eine Predigtgeschichte von der exemplarisch Glaubenden, Liebenden, und von der ersten *Apostelin* – gegenüber den Männern!

Und was ist mit der an die Emmausgeschichte angehängten Erzählung in Lk 24,36–43, die Jesus vor den Augen seiner Jünger ein Stück *gebratenen Fisch essen* lässt?

Der Text beginnt damit, dass die Jünger in Furcht und Schrecken geraten, weil sie meinen, einen Geist, ein Gespenst zu sehen. Dazu muss man wissen,⁸ dass *griechisch denkende* Menschen sich die Begegnung eines Verstorbenen *nur* als Erscheinen von dessen Geist vorstellen konnten; und nach griechischem Volksglauben konnten Geister nicht essen. Also macht Lk gezielt eine Geschichte, wo er den aufgeweckten Jesus vor den Augen seiner Jünger ein Stück Fisch essen lässt, und mit diesem drastischen Materialismus sagt Lk seinen *griechischen* Lesern: Ihr habt es nicht mit einem bloßen Geist (Gespenst) zu tun, es ist der Herr höchstpersönlich (‘leibhaftig’), der euch begegnet. *Aber* vergesst nicht, was ich euch vorher in der Emmausgeschichte gesagt habe: nicht handgreiflich ist er da, sondern verborgen, und beim Herrenmahl geht es euch auf: „brannte nicht unser Herz, wie er uns die Schriften erschloss?“

Aber Buchstabengläubige nehmen die Texte wortwörtlich, sie verkennen die literarische Eigenart der Texte.

Man möchte sie auf die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils (1965) hinweisen, die vom *Gotteswort im Menschenwort* spricht: „Die heiligen

⁸ So *Helmut Merkley* in: Stuttgarter Neues Testament. Einheitsübersetzung mit Kommentar und Erklärungen, Stuttgart 2000, 225.

Schriften *enthalten* das Wort Gottes.“ „Da Gott in der Heiligen Schrift *durch Menschen nach Menschenart gesprochen* hat, muss der Schrifterklärer sorgfältig erforschen, was die hl. Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit *ihren* Worten kundtun wollte.“ „Um diese *Aussageabsicht* zu ermitteln“, muss man „auf die literarischen Gattungen achten“ (weil „geschichtliche, prophetische oder dichterische“ Texte „je verschiedenen Sinn haben“), und weiter auf die „Bedingungen der Zeit und Kultur“ (Dei Verbum, Nr. 11–12 und 24).

2 Wie sind die Erscheinungen zu verstehen?

2.1 Zwei gegensätzliche Ansichten

Buchstabengläubige und Rationalisten: Beide verfehlen, was gemeint ist.

a) *Buchstabengläubige* beharren auf sinnlich-physischen Kontakten (die Jünger hätten Jesus mit ihren körperlichen Augen gesehen, seine Wundmale berührt, usw.⁹). Aber damit verkennen sie die erwähnten Züge der Erzählungen, ihre literarische Gattung.

Es führt also in die Irre, wenn Caravaggio in seinem berühmten Gemälde „Der ungläubige Thomas“ einen fleischigen Jesus malt und einen Thomas, der seinen Finger in die klaffende Seitenwunde schiebt und guckt, ob es geht, und die andern dahinter gucken auch, ob es geht.

Glenn Most hat gezeigt, wie die Thomaserzählung aufgrund einer Fehllektüre mehr als 1.500 Jahre lang missverstanden

wurde und wie das künstlerisch großartige, theologisch aber irreführende Gemälde von Caravaggio den Höhepunkt dieses Missverständnisses bildet.¹⁰

b) *Rationalisten* vertreten das *gegenteilige* Extrem: Sie reduzieren alles, was Ostern geschehen sein soll, auf bloße Trauerverarbeitung der Jünger, die sich schließlich in subjektive Visionen hineingesteigert hätten.

Damit verkennen die Rationalisten, dass die Texte durchweg von *nicht selbst-erzeugten* Ereignissen sprechen, die den Jüngern plötzlich *widerfahren* sind. Am deutlichsten wird das durch

2.2 Die Kehrtwendung des Jakobus und des Paulus

a) Der Herrenbruder Jakobus war nach dem Tod des Vaters Joseph und nach dem Weggang Jesu nun der *nächst*-älteste Sohn Marias (Mk 6,2 f.) und damit das bestimmende Oberhaupt der Familie. Mk 3,21.31 berichten, dass die Mutter Jesu und seine Brüder von Nazaret hinunterkamen zum See Genezaret, um Jesus nach Hause zurückzuholen, weil sie meinten, er sei „verrückt geworden“; hatte man doch gehört, dass er sich als Bringer von Gottes Herrschaft verstand, in Gottes Kraft wirkte, Sünden vergab, sich mit Randexistenzen der Gesellschaft umgab. Die Familie beschloss, ihn zurückzuholen. Doch die Aktion scheitert, man kehrt ohne ihn zurück.

Jesus hatte auf die *um* ihn Versammelten geschaut und gesagt: „Seht *da*, meine Mutter und meine Brüder! Wer den Willen Gottes tut, *der* ist mir Bruder und Schwes-

⁹ Mt 28,9 lässt die Jünger seine Füße berühren und sich vor ihm niederwerfen. Das ist Symbolik: Proskynese, Zeichen der Huldigung.

¹⁰ Glenn W. Most, *Der Finger in der Wunde. Die Geschichte des ungläubigen Thomas*, München 2007.

ter und Mutter“ (Mk 3,34f.). Damit war der Bruch da. Jesu Familie und sein ganzes Heimatdorf Nazaret lehnten ihn ab (vgl. Mk 6,1–6). Deshalb ist vom Familienclan auch niemand in Jerusalem bei Jesu Kreuzigung und Grablegung dabei.¹¹

Doch dann kommt die unerwartete Wende: Jakobus bricht von Nazaret auf, wandert 100km nach Jerusalem, tritt der Urgemeinde bei. Und das tut nicht nur *er* allein, sondern *mit* ihm auch Maria und die andern Brüder Jesu: Sie alle verließen geschlossen die Heimat, gaben ihre wirtschaftliche Existenzgrundlage auf, zogen hinauf nach Jerusalem und schlossen sich der armen Urgemeinde an (wie Apg 1,14 und 1 Kor 9,5 zu entnehmen ist).

Was hat diese radikale Kehrtwendung des Jakobus (und *mit* ihm der Mutter und der anderen Brüder) bewirkt? Das urgemeindliche Bekenntnis sagt: Es war jenes „Christus erschien dem Jakobus“ (1 Kor 15,7), es muss eine umstürzende Erfahrung gewesen sein in Nazaret.

b) Und **Paulus**? Nach seiner eigenen Aussage hat er die frühchristlichen Gemeinden „maßlos verfolgt und zu vernichten gesucht“ (Gal 1,13f.; Phil 3,5f.). Wahrscheinlich deswegen, weil er den gekreuzigten Jesus als von Gott „Verfluchten“ ansah gemäß Dtn 21,22f. (so deutet er Gal 3,13 an; „Gekreuzigte sind Verfluchte Gottes und der Menschen“, heißt es in der Tempelrolle von Qumran). Aber dann hat Paulus auf dem Weg nach Damaskus, wo er die dortige judenchristliche Gemeinde zerstören wollte, ein *unerwartetes* Widerfahrnis, das bei ihm eine radikale Wende auslöste, so dass er – nach längerem Rückzug

in die Wüste und zweiwöchigem Besuch in der Jerusalemer Urgemeinde – fortan den Völkern Jesus Christus verkündigt, rastlos unterwegs in Kleinasien und Griechenland, auf schier endlosen Fußmärschen Hunger, Kälte, Auspeitschungen, Gefängnis usw. erduldet und am Ende in Rom unter Nero den Märtyrertod erleidet.

Man muss sich das alles vor Augen führen, um zu erahnen, was diese radikale Kehrtwendung ausgelöst haben könnte. Es muss eine außergewöhnlich starke Erfahrung gewesen sein, ein Einschlag.

2.3 Was besagt das urgemeindliche „er erschien“?

a) Mit „Christus erschien dem Kephas u. a.“ hat die Urgemeinde wohl zurückgegriffen auf Offenbarungssprache des Alten Testaments: „Gott erschien dem Abraham“ (Gen 12,7; 17,1; 18,1). Was *meint* dieser Ausdruck?

Philo von Alexandrien (ca. 20 v. Chr. – 45 n. Chr.) hat die hebräische Bibel seinen griechischen Zeitgenossen übersetzt und dabei auch das „Gott erschien dem Abraham“ erläutert: „Es ist *das Auge der Seele*, das die göttliche Erscheinung wahrnimmt“, „ohne sinnliches Licht“ und „nicht mit körperlichen Augen“. Aber der ganze Abraham ist davon erfasst.¹²

Man darf also bei „Gott erschien dem Abraham“ *nicht* an etwas äußerlich Wahrnehmbares denken. Es geht um den Einbruch Gottes in das Innere Abrahams, das den *ganzen* Abraham ergriff und zum Aufbruch brachte; ein ungemein starkes, *ganz*-menschliches Ergriffen-sein.

¹¹ Die andere Darstellung im Joh-Evangelium – Maria und der Lieblingsjünger unter dem Kreuz – ist symbolisch gemeint und nicht historisch verwertbar. Genauerer bei Hans Kessler, Auferstehung? (s. Anm. 1), 180 Anm. 52.

¹² Dazu Hans Kessler, Auferstehung? (s. Anm. 1), 97 ff.

b) Diesen Ausdruck „er erschien“ für Gottes Einbruch in das Innere greifen die Ur-Jünger auf, greift die Urgemeinde (1 Kor 15,5–7) auf, um die Oster-Erfahrung zu charakterisieren als ein *bis ins Innerste erschütterndes Offenbar-werden*: der gestorbene Jesus *begegnet* ihnen, *erweist sich* ihnen als gegenwärtig. Er ist von Gott her neu lebendig gegenwärtig: *das* erfahren sie.

Diese Erfahrung muss *ungemein* stark und *evident* gewesen sein, sonst hätte sie nicht den Jakobus in Nazaret zu seiner totalen Umkehr gebracht und vorher schon die untergetauchten Ur-Jünger zurückgebracht in das für sie nicht ungefährliche Jerusalem.

Dass dieses „Christus erschien“ eine außerordentlich starke, zutiefst erschütternde Erfahrung meint, wird bestätigt durch

c) Das Selbstzeugnis des Paulus. Er ist der *einzige*, von dem wir *Selbstzeugnisse* über seine Ostererfahrung haben.

Zwar gebraucht Paulus für sich auch das urgemeindliche „er erschien zuletzt auch mir“; er geht also von der qualitativen *Gleichheit* seiner Ostererfahrung mit derjenigen der Ur-Jünger aus. Er tut das nicht ohne Grund, hatte er doch die wichtigsten Osterzeugen persönlich gekannt und mehrfach mit ihnen gesprochen (wie er Gal 1,18 f.; 2,1–11 berichtet).

Aber von seiner eigenen Ostererfahrung kann Paulus auch *anders* sprechen: Er sei Verfolger der Gemeinden gewesen, bis es „Gott gefiel, *in mir* seinen Sohn zu *offenbaren*, damit ich ihn unter den Völkern verkünde“ (Gal 1,16). Gott gefiel es, *in mir* (*en moi*) seinen Sohn zu offenbaren; viele Übersetzungen lassen das „in“ leider weg.¹³

Paulus spricht von einer „*Offenbarung* Jesu Christi“ (Gal 1,12), von einer „*inneren Erleuchtung*“ (2 Kor 4,6), von der „*Erkenntnis Jesu als Christus (Messias)*“: „nicht dass ich es schon ergriffen hätte, doch ich bin von Christus Jesus *ergriffen* worden“ (Phil 3,8.12).

Nirgends spricht Paulus von einem empirisch verifizierbaren Vorgang in der äußeren, handgreiflichen Realität, *immer* von etwas, was ihn tief in seinem *Innersten* packte und umwarf.

Lk hat dieses *Unanschauliche* später in Apg 9 dramatisch *ausgestaltet*: Paulus sieht eine Lichterscheinung, die ihn zu Boden wirft und blendet, er hört eine Stimme (die *auch* seine Begleiter hören): Saul, Saul, warum verfolgst du mich? Paulus fragt: Wer bist du, Herr? Antwort: Ich bin Jesus, den du verfolgst. Nach Lk ist Paulus drei Tage blind, seine Begleiter müssen ihn nach Damaskus führen, dort kommt es aufgrund von Gesichtern zur Begegnung mit dortigen Christen usw.

Bei Paulus selbst geht es immer um einen *ihn im Innersten treffenden Offenbarungsvorgang* aus der Transzendenz Gottes. Paulus spricht von einer umwerfenden Erfahrung: Er erlebt die völlig unerwartete *Gegenwart* genau dieses *gekreuzigten* Jesus, den er (als von Gott verflucht) abgelehnt hatte und dessen Anhänger er verfolgt hatte. Diese evidente, einfach überzeugende, Gewissheit stiftende Erfahrung der lebendigen Gegenwart Jesu war es, die bei Paulus eine radikale Kehrtwendung auslöste. So dass er jetzt sagen kann: „Ich bin *mit Christus gekreuzigt*, ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern *Christus lebt in mir*“ (Gal 2,19 f.).

¹³ Dazu Bernhard Heiningen, Paulus als Visionär. Eine religionsgeschichtliche Studie (Herders biblische Studien 9), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1996, 200.

d) Auch beim Herrenbruder Jakobus, der Jesus vor Ostern abgelehnt hatte, hatte das „Christus erschien dem Jakobus“ einen völligen Umschlag hervorgerufen. Und entsprechend müssen wir bei den Ur-Jüngern Petrus, Maria von Magdala usw., die Jesus nachgefolgt waren, annehmen, dass sie nach dem Fiasko des Karfreitags *nicht einfach ohne weiteres* von ihrem getöteten Herrn sagen konnten: Gott hat ihn auferweckt. Das erklärt sich *nicht allein* aus dem Fortwirken der starken Erfahrungen, die sie vor Karfreitag mit Jesus gemacht hatten (Jakobus und Paulus hatten solche Erfahrungen mit Jesus ja ohnehin nicht).

Zumal, der Fall Jakobus und der Fall Paulus sprechen dagegen, dass es nach Karfreitag *ohne* ein neues außergewöhnliches Ereignis zum Glauben an die Auferweckung Jesu gekommen ist.

Und dass sie alle (Maria von Magdala, Petrus, die Zwölf, Jakobus und die andern, später Paulus) mit solcher Entschiedenheit und Einmütigkeit für diesen Jesus Christus und seine Sache ihr Leben einsetzten, das ist ohne ein neues, einfach überzeugendes Widerfahrnis nicht zu verstehen.

Wie das genau war, wissen wir nicht. Aber *wissen* wir denn, wie es bei anderen starken *Intensiv*-Erfahrungen zugeht, bei Propheten, bei Mystikern usw., die mit einer transzendenten Wirklichkeit in Berührung kamen und deren Leben umgedreht wurde?

Außenstehenden sind solche *Intensiv*-Erfahrungen nie zugänglich. Ein persönlich ergreifender Offenbarungsvorgang (aus der Transzendenz) lässt sich doch nicht für distanzierte äußere Betrachter nachvollziehen, man kann ihn nicht aus allgemein zugänglichen Erfahrungen herleiten. Eine Ahnung kann allenfalls bekommen, wer selbst schon eine Intensiverfahrung erlebt hat.

Die Ostererfahrungen kann man *nicht unter dem Niveau* von anderen starken *Intensiv*-Erfahrungen verstehen.

2.4 Ein evidentes Widerfahrnis hat den Osterglauben ausgelöst

Alle Oster-Texte sprechen von einem außerordentlichen, unerwarteten und evidenten Neuanstoß. Dieser war es, der nach Karfreitag die Wende auslöste und den geradezu *explosionsartigen* Neubeginn: Schon zwei Jahre später (im Jahr 32) gibt es in Damaskus und anderswo *judenchristliche* Gemeinden. Nach der Hinrichtung Jesu ging es also erst richtig los.

Ganz anders als nach der Tötung sonstiger damaliger Anführer, die beanspruchten, der Messias zu sein, und die ihre Anhänger nach Jerusalem führen wollten: Die Römer machten kurzen Prozess mit ihnen und damit war alles *vorbei*. Der jüdische Historiker des 1. Jhs., Flavius Josephus, berichtet mehrfach davon.

Nach der Hinrichtung Jesu war es gerade *nicht* vorbei, es ging erst richtig los. Und das, *obwohl* Jesus am Kreuz wie ein Verbrecher, wie ein angeblich „von Gott Verfluchter“ gestorben war und seine Anhänger untergetaucht oder geflohen waren.

Und dann diese überraschende Einmütigkeit und Dynamik des Neuanfangs! Die Jünger hatten keinerlei Meinungsverschiedenheiten, sie mussten nicht erst diskutieren und in der Schrift forschen, um sich schließlich zu einigen auf: Er ist wohl auferweckt, erhöht.

Ganz im Gegenteil: Es war ihnen *unmittelbar gewiss, spontan* evident: Er ist lebendig da. Und das bedeutete: Er ist zu Gott erhöht, ist in Gottes Dimension (oder mit Psalm 110 gesprochen: „zur Rechten Gottes“), also ist er *gerettet* (mit anderen

Worten: „auferweckt“) und also ist er von Gott *bestätigt*, rehabilitiert.

Das aber bedeutete: In ihm hat wirklich *Gott* gesprochen und gewirkt. Und deshalb konnte man kurz sagen: Jesus ist der Messias, Gottes entscheidender Bote, Gottes Wort und Sohn, an dem man ablesen kann, wie Gott zu uns ist: Güte, die *alle* erreichen möchte. Güte, die alle *retten* will.

3 Was heißt „Auferstehung“ und wie ist sie begründet?

3.1 Die Voraussetzung: *Gott* und seine all-präsente *Dimension*

„An einen Gott glauben heißt sehen, dass es mit den Tatsachen der Welt noch nicht abgetan ist“, hat Ludwig Wittgenstein notiert.¹⁴

Und der Astrophysiker Harald Lesch sagt: „Wir *Wissenschaftler* sind zuständig für die *Innenarchitektur* des Kosmos. Wir leben von Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen, das ist unser Ding. In physikalischen Gleichungen kommt Gott nicht vor, aber das schließt nicht aus, dass Gott existiert.“¹⁵

Die Wissenschaften befassen sich mit der *Innenarchitektur* der Welt, sie fragen nach Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen und *setzen* dabei immer schon Welt oder etwas Weltartiges *voraus* (z. B. etwas, das im Urknall explodieren konnte usw.) Doch auf die Frage, *warum überhaupt* weltartige Realität existiert, kann empirische Wissenschaft niemals Antwort geben.

Wer nach *Gott* fragt, fragt nach dem Ur-Grund, *warum überhaupt* etwas existiert. Wer nach Gott fragt, fragt – recht

verstanden – nicht zurück nach einer ersten Ursache, nach dem ersten Glied in einer Kette von Ursachen, sondern er fragt nach dem *Grund der ganzen Kette*, also nach dem, was die Kette (der Ursachen und Wirkungen) als *ganze* begründet und trägt – und zwar in *jedem* ihrer Zustände (ob vor oder nach dem Urknall). Wer nach Gott fragt, fragt nach dem alles tragenden Ur-Grund, also nach einer ganz *anderen* Dimension, die alle (4 oder 11) physikalischen Dimensionen absolut transzendiert, und die nicht dort erst anfängt, wo die uns bekannten Dimensionen *enden*, sondern sie alle durchdringt, überall gegenwärtig ist, allem ko-präsent. Also nicht nur oben im *sky*-Himmel, sondern „our father in *heaven*“: *heaven* meint im Unterschied zum *kosmischen* Himmel den *religiösen* Himmel, die total andere Dimension Gottes, die überall *da* ist, „mitten in unserem Leben jenseitig“ (Dietrich Bonhoeffer), und die wir manchmal ahnen.

Die materielle, wissenschaftlich erklärbare Welt ist nicht alles, das All ist nicht alles, da ist noch wer: ein „Ich-bin-da“ (Ex 3,13–15; 6,2; Jes 42,8). Der alles tragende Ur-Grund: „von allen Seiten umgibst du mich“ (Ps 139); „*in* ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“, wir und alles (Apg 17,28). Der Ur-Grund, der alles so absolut transzendiert und umfasst, dass er zugleich in allem zuinnerst da ist, allem Sein und Eigenaktivität gibt, „mir innerlicher ist als ich mir selbst“¹⁶, nicht unter-personal, eher über-personal, unfassbar.

Kein kalter Urgrund, den es nicht berührt, was da läuft, sondern *Güte*, die alle erreichen und keinen verlieren möchte (behauptet Jesus mit seiner ganzen Existenz). Güte, die alle erreichen möchte, aber *ohne*

¹⁴ Ludwig Wittgenstein, Schriften I, Frankfurt a. Main 1960, 166 f.

¹⁵ Interview im Radiosender BR2, Ostern 1. April 2007.

¹⁶ Augustinus, Conf. 3,6.

Zwang: Gott greift nicht ein in unsere Freiheit oder in die Naturgesetze, weshalb viele meinen, es gebe Gott nicht. Der alle Welt tragende Urgrund tritt hinter die Welt zurück, ist auf *diskrete* Weise da, und er scheint dort auf, wo *Leben* im Zusammenspiel gedeiht und wo Menschen aus sich herausgehen auf andere zu. In der Inspiration zum Guten ist *sein Atem* zu spüren.

Gott: bejahende Güte, die in den positiven Dynamiken am Werk ist, im Antrieb zum Guten, und auf Gutes hinauswill. Güte, die alle erreichen und retten will.

Weiterführende Literatur:

Hans Kessler, *Auferstehung? Der Weg Jesu, das Kreuz und der Osterglaube*, Ostfildern ⁶2021; *ders.*, *Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrungen, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben*, Kevelaer ³2017. Die beiden Bücher des Autors widmen sich den existentiell-eschatologischen Fragen (Was kommt nach dem Tod?) und den grundlegenden historisch-christologischen Fragen (Auferstehung?).

Ferner für die biblischen Hintergründe umfassend von dem Kieler evangelischen Bibelwissenschaftler Jürgen Becker, *Die Auferstehung Jesu Christi im Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum*, Tübingen 2007.

Jüngst das für „ganz normale Menschen, egal ob katholisch, evangelisch, irgendwie oder gar nicht gläubig“ geschriebene Buch des Karmeliten und Exerzitien-Begleiters Reinhard Körner, *Wie Jesus auferstand. Ein Osterbuch für Kleinbauern und solche, die es werden wollen*, Leipzig 2022.

3.2 Doch was geht in Gottes Dimension ein?

Der materielle Körper zerfällt nach dem Tod und geht in andere Stoffe über. Aber da war doch noch etwas: eine *Person*, mit Sehnsucht, Liebe, Verantwortung, vielleicht auch Gemeinheit und vielem mehr. Was ist mit ihr? Ist die Person unlöslich an den funktionierenden Körper und sein Gehirn gebunden und erlischt mit diesem? Oder kann es, auch wenn das hirnbasierte Bewusstsein und die Sinne ausfallen, ein *bewusstes Person-Sein* geben, das eigentliche Selbst, Personkern, Seele?

Darüber haben Philosophen nachgedacht.¹⁷ Ich will auf etwas anderes hinweisen: auf *Außer-Körper-Erfahrungen* (von denen wir heute, aufgrund der medizinischen Fähigkeit zur Reanimation, vermehrt erfahren und die intensiv erforscht werden). Ich lasse alles weg, was sich nicht beweisen lässt, und beschränke mich *nur* auf das, was *empirisch nachweisbar* ist:

Manche Bewusstlose mit Herzstillstand *wissen* nach ihrer Reanimation Dinge, die während ihres Komas in der sichtbaren Realität nachprüfbar geschehen waren, die sie aber *nicht* durch sinnlich-körperliche Wahrnehmung wissen können (weil ihre physischen Sinne ausgefallen waren, zudem ihre Augen abgedeckt waren, oder sie gar von Geburt an *blind* waren). Sie *sahen* von oben ihren Körper unten auf dem OP-Tisch liegen, sahen und hörten *genau*, was Ärzte und Helfer taten und sagten, konnten alles (auch ihnen unbekannte Personen, Räume, Geräte) hinterher exakt beschreiben. Alles ließ sich empirisch nachprüfen.

Etwa die Hälfte von ihnen sagte, sie hätten sich in einem *andersartigen*, schwe-

¹⁷ Dazu Hans Kessler, *Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrungen, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben*, Kevelaer 2014, 67 ff.; zum Folgenden ebd., 44–87 (dort weitere Literatur).

relosen, immateriellen Körper (oder Leib) empfunden, der ohne Widerstand durch Mauern und Decken hindurchgehen konnte; sie mussten nur an jemanden *denken*, um sofort bei ihm zu sein und zu sehen, *wo* er war, *was* er gerade tat (sie konnten hinterher alles genau beschreiben), aber sie konnten mit der wahrgenommenen Person *nicht* kommunizieren, diese nicht berühren; und obwohl sie selbst alles sahen und hörten, wurden sie zum eigenen Erstaunen von niemandem bemerkt.

Das gibt zu denken. Was, wenn das ein Vorschein wäre, ein Hinweis, ein Fingerzeig? Was, wenn auch *unsere Verstorbenen* nur an uns denken müssten, um bei uns zu sein, und wir merken nichts davon? Und was, wenn der in Gottes Dimension eingegangene *Christus* bei uns sein kann, ohne dass wir es merken? Dass er wirklich bei uns sein kann, aber nicht materiell greifbar, und dass er eben auch nicht direkt in die materiellen Weltzusammenhänge eingreift?

3.3 Was heißt ‚leibhaftige‘ Auferstehung?¹⁸

Materieller Körper und Leib sind nicht dasselbe. Wenn Menschen in Außer-Körper-Erfahrungen sich zu ändern hinbegeben konnten, dann haben sie das hinterher zu beschreiben versucht, indem sie sagten, sie hätten sich in einem *andersartigen, immateriellen Körper* (besser: *Leib*) erlebt.

Das trifft sich gut mit dem biblischen Verständnis von Leib: denn *Leib* meint z. B. bei Paulus nicht einfach den materiellen Körper, sondern die *Person mit ihren Gemeinschaftsbeziehungen*.

‚*Leibhaftige*‘ Auferstehung bedeutet deshalb, dass die unverwechselbar *selbe*, wiedererkennbare *Person mit* den zu ihr gehörenden *Beziehungen* von Gott gerettet wird, aber nicht nur so, wie sie war (mit kaputten Beziehungen usw.), vielmehr ganz zu sich selbst gebracht, „ge-richtet“, geheilt, vollendet, – in einer großen Gemeinschaft, in der Dimension Gottes. Augustinus konnte sagen: „Wir werden uns erfreuen *an* Gott und aneinander *in* Gott“¹⁹.

3.4 Der Christus praesens

Körper bedeutet auch Begrenzung, leibhaftige Auferstehung bedeutet Überschreitung der Grenzen von Raum und Zeit.

Jesus, der in seinem irdischen Leben und Sterben für alle offen war, das aber wegen seiner körperlichen Begrenztheit nicht allen gegenüber auch konkret realisieren konnte, dieser Jesus ist in Gott hineingestorben und als der Auferweckt-Erhöhte von Gott her gegenwärtig und grenzenlos allen zugewandt:

Wie in der Emmauserzählung geht er unerkannt mit allen, gibt sich in Zeichen (in Wort und Brot), wartet in den Geringssten auf uns und unsre Tat (vgl. Mt 25,40), und in unserm Tod empfängt er uns.

3.5 Weniger nicht

Freilich, wie Gott das schafft, das Gottesreich, Milliarden von Menschen, und jeder geliebt und erlöst, das wissen wir nicht. Auch die Schurken und Schänder? fragen wir und denken: Ein Gericht ist notwendig, das den Opfern wirkliche Gutmachung und bei den Tätern radikale Wandlung bringt. Denn nur wenn die Täter *an-*

¹⁸ Zum folgenden ebd., 181–260.

¹⁹ Augustinus, De civitate Dei XIX 13,17.

ders geworden sind, können ihre Opfer ihnen die Hand der Versöhnung reichen; ohne Gerechtigkeit keine Versöhnung, ohne Versöhnung keine Erlösung. Wir wissen nicht, wie Gott es gelingt, alle zu gewinnen, so dass „alles gut wird“ und „Gott alles in allen“ sein wird (1 Kor 15,28).

Doch wer an Jesus und seinem Gott festhält, kann sich mit weniger nicht zufriedengeben. Er wird die für alle entschiedene Güte Gottes beim Wort nehmen und genau sie über den Tod hinaus erhoffen.

Der Autor: Hans Kessler, geb. 1938 in Schwäbisch Gmünd, Studium in Tübingen und Würzburg, Promotion zum Dr. theol. bei Walter Kasper an der Universität Müns-

ter, seit 1972 Prof. für Systematische Theologie (Fundamentaltheologie und Dogmatik) an der Goethe-Universität Frankfurt am Main; dort mehrmals Vorsitzender von „Theologie interkulturell“ und bis 2005 Leiter der interdisziplinären Forschergruppe „Naturwissenschaft und Theologie“; 2003 emeritiert. Zahlreiche Bücher, z. B.: *Den verborgenen Gott suchen. Gottesglaube in einer von Naturwissenschaften und Religionskonflikten geprägten Welt* (2006, ²2009); *Evolution und Schöpfung in neuer Sicht* (2009, 5. Auflage 2017); *Was kommt nach dem Tod? Über Nahtoderfahrungen, Seele, Wiedergeburt, Auferstehung und ewiges Leben*, 2014, ³2017; *Auferstehung? Der Weg Jesu, das Kreuz und der Osterglaube*, 1.–6. Auflage 2021; GND 123920450.

Über den Tod hinaus

Ottmar Fuchs

DAS JÜNGSTE GERICHT

Hoffnung über den Tod hinaus

200 Seiten, kartoniert

ISBN 978-3-7917-2814-8

€ (D) 19,95 / € (A) 20,60

auch als eBook

»Ottmar Fuchs wagt einen Neuzugang zu einem viel diskutierten Thema. Man kann sein Buch weiterempfehlen, weil es jenseits von einer Drohbotschaft die Rede von einer Hoffnung entwickelt. Die Rede von einer Hoffnung, die über den Tod hinaus in der unerschöpflichen Liebe Gottes gründet und zugleich Gottes Gerechtigkeit wahr.«

THEOLOGIE UND WELT



VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Thomas Söding

Vom Tod zum Leben

Die Frauen der Osterevangelien –
ein Vergleich, ein Versprechen, eine Verpflichtung

♦ Lange Zeit ist im Hintergrund geblieben, dass die Frauen um Jesus in der Verkündigung der Auferstehungsbotschaft eine wichtige Rolle spielen. Vielfach traute man ihnen keine Zeugenfunktion zu. Dazu sind auch die Berichte in den Evangelien unterschiedlich und teilweise widersprüchlich. In einem sorgfältigen Vergleich der Texte legt nun der bekannte Professor für Neues Testament dar, wie sich die anfängliche Sprachlosigkeit der Frauen angesichts des leeren Grabes und das Nicht-Begreifen der Botschaft des Engels bei Markus in weiterer Folge bei Matthäus und Lukas in ein aktives Verkündigen des Unglaublichen entwickelt. Am deutlichsten ist Johannes; bei ihm ist Maria von Magdala im Zentrum. Ihre Begegnung mit Jesus wird zum eindrucklichsten Zeugnis des Ostergeheimnisses. (Redaktion)

Schon in der Alten Kirche konnten sich die Gebildeten unter den Verächtern des Christentums nicht genug das Maul darüber zerreißen, dass ausgerechnet Frauen – und dann auch noch vom Lande – die Schlüsselgestalten des christlichen Glaubens seien: weil sie als erste die Osterbotschaft wahrgenommen und weitergegeben haben. Die historisch-kritische Exegese hat es lange Zeit nicht viel besser gemacht und die Frauentraditionen mit dem leeren Grab ins Reich der Legende verwiesen, während die Männertraditionen der Erscheinungsgeschichten ein sehr viel besseres Image hatten (und haben).

Das Neue Testament stellt sich auf die Seite der Frauen, die schon lange Jesus nachgefolgt waren, auch wenn von ihnen nur selten die Rede ist (Lk 8,1–3). Aber während die männlichen Jünger bei der Verhaftung Jesu ihr Heil in der Flucht gesucht haben (Mk 14,43–52 parr.), harren die Frauen auf Golgotha aus – in sicherer Entfernung, aber so, dass sie alles beobachten konnten (Mk 15,40–41 parr.). Weil sie

nicht weggehen, sondern bleiben, wissen sie, wo Jesus begraben wird (Mk 15,42–47 parr.). Deshalb wissen sie auch, wohin sie am Sonntagmorgen, nach der Sabbataruhe, gehen müssen, um dem geliebten Verstorbenen nahe zu sein (Mk 16,1–8 parr.). Die Rolle der Sorge, der Anteilnahme und der Trauer, die von den Frauen übernommen wird, ist traditionell – aber die Ausführung ist revolutionär. Das volle Grab ist leer – und das leere Grab ist voll: mit der Auferstehungsbotschaft.

Die Reaktionen der Frauen, die in den Evangelien charakterisiert werden, stimmen stark überein, weichen aber auch stark voneinander ab. Immer geht es um das volle und das leere Grab, immer um die Erschütterung angesichts der Leere, die Fülle bedeuten soll, immer um die Auferstehung des Gekreuzigten und die Zukunft der Mission. Immer ist Maria Magdalena dabei, und nie ist sie allein. Aber die Motivationen, die Hoffnungen und Ängste der Frauen werden unterschiedlich dargestellt, ebenso die Reaktionen auf sie. Im Gegen-

satz zum Üblichen und Erwartbaren zeigt sich beim Vergleich: Je jünger das Evangelium ist, desto stärker wird die Rolle der Frauen betont. Die Veränderung erklärt sich nicht durch eine Tendenz zur Ausschmückung, sondern durch die Auffüllung erzählerischer Lücken und die Aufnahme alternativer Traditionen. Die Überlieferung ist ein starkes Zeichen für die Lebendigkeit des Osterglaubens, die Durchbrechung von Rollenklischees und die Wirkung Jesu über seinen Tod hinaus, mitten in die Zukunft der Kirche hinein.

1 Beredtes Schweigen – Das Markusevangelium

Das älteste Evangelium hat den kürzesten Schluss (Mk 16,1–8). Der ursprüngliche Text – Mk 16,9–20 ist ein sekundärer Nachtrag – erzählt nicht von einer Erscheinung des Auferweckten. Sie wird nur angekündigt: den Frauen aus Galiläa, die das Grab leer vorgefunden haben (Mk 16,6–7). Umso wichtiger ist Ostern als Stunde der Frauen. Freilich irritiert der Evangelist mit dem Ende der Geschichte: dass die Frauen vom Grab flohen und niemandem sagten, was sie gesehen und gehört hatten, weil sie sich fürchteten (Mk 16,8).

Die Erklärungen für das Schweigen waren und sind schnell bei der Hand: Die Frauen seien schlicht überfordert gewesen; sie hätten sich nicht getraut, für die Auferstehung einzutreten; ihnen hätte die Glaubensstärke gefehlt, derer es bedurft hätte, um klar und entschieden die Stimme zu erheben. Manchmal wird ihr Schweigen mit dem Versagen der Jünger verglichen, das im gesamten Markusevangelium sehr stark betont wird.

Aber diese Deutungen sind auf dem Holzweg. Das Schweigen der Frauen ist beredt. Es bringt präzise zum Ausdruck, wie

überwältigend die Osterbotschaft ist, auf die sich niemand schnell einen Reim machen kann, auch wenn sie mit Engelszungen verkündet wird. Das Schweigen schafft Raum: fürs Beten und Denken. Die Flucht schafft Raum: fürs Verstehen und Verkünden, das nicht mehr erzählt wird, aber stattgefunden haben muss: sonst wäre das Evangelium nicht geschrieben worden. Markus schafft mit dem offenen Schluss seines Evangeliums Raum: für ein Lesen, das zum Verstehen führt (Mk 13,14), und ein Zeugnis, das die Botschaft an die Frauen bestätigt. Der Weg des Glaubens führt an die Anfänge Jesu in Galiläa zurück und von dort in alle Welt, die Gottes Nähe eröffnet (Mk 1,14–15).

Diese Öffnung haben die Frauen lange vorbereitet. Sie sind bereits in Galiläa Jesus nachgefolgt (Mk 14,50–51), klärt der Evangelist auf, auch wenn er offenbar keine Einzeltradition vor Augen hatte, die dieses Engagement hätte konkretisieren können. Aber wenn sie im leeren Grab hören, dass Jesus den Zwölfen nach Galiläa vorangehen wird, wo sie ihn sehen werden (Mk 16,7), wissen sie, wohin die Reise geht: dorthin, woher sie kommen und aufgebrochen sind, um Jesus bis nach Jerusalem zu folgen. Die Frauen aus Galiläa sind die lebendige Brücke des Osterglaubens, der Jesu ureigene Verkündigung aufnimmt, und die berufenen Zeuginnen der Weite, die das Evangelium nachösterlich gewinnen wird.

Ihre Kollegin ist die unbekannte Frau aus Bethanien, die Jesus mit kostbarstem Salböl übergossen hat (Mk 14,3–9). Sie wird wegen angeblicher Verschwendung kritisiert – aber Jesus verteidigt sie, weil sie eine Prophetin ist: Sie hat seinen Tod vorhergesehen; sie hat in ihm einen der Armen erkannt, denen jederzeit geholfen werden muss; sie hat in ihm aber auch den Christus erkannt, den Gesalbten Gottes, der sich von der Liebe der Menschen abhängig macht.

Die „Leichensalbfrauen“, wie Peter Handke sie voller Scheu genannt hat, wollen am Ostermorgen der Frau aus Bethanien zur Seite stehen, wenn sie in der Früh nach dem Sabbat Salben kaufen, um den Leichnam Jesu einzubalsamieren (Mk 16,1–2). Ihre Absicht ist kein Fehler, der sie als ungläubig erweisen würde. Sie ist vielmehr in der Jerusalemer Fremde ein letzter Dienst, den sie dem verstorbenen Galiläer erweisen wollen. Dass sich diese Aufgabe dann als nicht mehr nötig erweist, ist das größte Glück, das den Frauen widerfahren kann.

Auch die Frage, die Markus ihnen in den Mund legt: „Wer wird uns den Stein vom Eingang des Grabs wälzen?“ (Mk 16,3), zeugt nicht von mangelnder Planung, wie den Frauen in der Exegese oft unterstellt wird, sondern von einer Hoffnung wider alle Hoffnung: Gott muss und wird einen Weg öffnen, wo er Menschen versperrt bleibt. Das Fragewort: „Wer“ verweist indirekt auf den einzigen, der den Tod zu besiegen vermag, auch wenn dieser Sieg den Frauen noch nicht klargeworden ist.

Im Grab, das sie leer finden, weil der Stein tatsächlich schon weggewälzt wurde, werden sie von einem Engel erwartet, der sie genau kennt und direkt anredet. Sie erschrecken, weil sie ahnen, es mit einem Gottesboten zu tun zu haben (16,5). Er weiß, dass sie auf der Suche sind: nach Jesus. „Ihr sucht Jesus von Nazareth, den Gekreuzigten.“ Der Engel lässt ihre gesamte Jesusgeschichte Revue passieren, von Nazareth bis Golgatha. Der Horror der Kreuzigung wird mitten im Osterevangelium wach. Doch er ist nicht das Ende vom Lied: „Er ist auferweckt worden; er ist nicht hier. Seht den Platz, wohin sie ihn gelegt haben“ (Mk 16,6). Wenn jemand diesen Platz kennt, dann die Frauen, die das Begräbnis beobachtet haben (Mk 15,42–47). Sie sehen die Leerstelle, weil sie wissen, dass das Grab voll gewesen ist. Sie können das Zei-

chen lesen, weil der Stein vor ihnen weggewälzt und ihnen der Deutungsschlüssel in die Hand gelegt worden ist: mit der Auferstehungsbotschaft.

Ihre Mission beginnt damit erst: Sie sollen die – männlichen – Jünger mit Petrus an der Spitze an das erinnern (Mk 16,7), was Jesus selbst ihnen auf dem Weg vom Abendmahlssaal nach Gethsemane gesagt hat: dass sie zwar ihn im Stich lassen werden, dass er ihnen aber nach Galiläa vorausgehen wird, wohin sie ihm nachfolgen müssen, um ihn wieder sehen zu können (Mk 14,28).

Die Frauen wissen, dass sie im Grab nichts mehr verloren haben. Deshalb fliehen sie es. Sie wissen, dass die Auferstehung ein Geheimnis des Glaubens ist; deshalb bewahren sie es. Sie zittern, weil es sie gepackt hat; sie geraten in Ekstase (wie es auf Griechisch heißt), weil sie nicht fassen können, was mit Jesus geschehen ist: dass er lebt.

Die Frauen aus Galiläa haben eine entscheidende Rolle, auch jenseits des Textes. Sie sind Glaubensbotinnen geworden, weil sie nicht allen gleich alles gesagt haben, sondern zuerst für sich mit der erschütternden Nachricht fertigwerden mussten. Deshalb sind sie im Osterevangelium nicht die Dummen, die Gott sei Dank nicht so wichtig geworden sind, sondern die Klugen, ohne die nichts gut geworden wäre.

2 Doppelter Auftrag – Das Matthäusevangelium

Matthäus hat die markinische Erzählung vom Grabbesuch der galiläischen Frauen aufgenommen (Mt 28,1–8) und weiter erzählt (Mt 28,9–10). Ihre Rolle gewinnt an Kontur. Zwei starke Akzente hat der Evangelist gesetzt.

Zum einen: Matthäus erzählt nicht nur, dass die Frauen geschwiegen, sondern

auch, dass sie geredet haben. Es bleibt ihre „Furcht“, die Ehrfurcht ist, also Respekt vor Gott; aber Matthäus erzählt die Emotionsgeschichte über die Markuspointe hinaus so, dass auch die Osterfreude aufbricht: „Sie gingen schnell weg vom Grab, voll Furcht und großer Freude, es seinen Jüngern zu berichten“ (Mt 28,8). Die Frauen sind Glaubensbotinnen, zuerst konzentriert auf die – männlichen – Jünger, die Matthäus zwar nicht programmatisch, aber tendenziell mit den Zwölf identifiziert, den Stammvätern jenes Israel, das Jesus im Zeichen des Reiches Gottes neu sammeln will (Mt 10,1–4). Diese positive Wendung ist bei Matthäus vorbereitet. Die Frauen brauchen das Grab gar nicht zu betreten: Ein Engel des Herrn wälzt vor ihren Augen den Stein vom Grab und macht ihn zu seinem Lehrstuhl, um ihnen die Frohe Botschaft zu verkünden. Die Frauen sind bei Matthäus nicht gekommen, um den Leichnam zu salben; sie wollen einen Gang zum Grab machen, um dem Verstorbenen nahe zu sein. Desto eindrucksvoller ist für sie das Geschehen. Während die bewaffneten Soldaten umkippen, die das Grab auf Anweisung des Statthalters bewachen sollen, damit es nicht zu Leichenraub und falschen Gerüchten käme, halten die Frauen stand. Maria aus Magdala ist dort, mit einer „anderen Maria“: nicht der Mutter Jesu, sondern mit der Mutter der „Brüder“ Jesu, Jakobus und Josef.

Zum anderen begegnen beide, als sie sich auf den Weg zu den Jüngern machen, um ihnen die frohe Kunde zu bringen, dem Auferstandenen selbst (Mt 28,9–10). Die Geschichte kommt in einem bescheidenden Gewand daher; sie ist nicht ausgeschmückt, sondern hält fest, dass die beiden Frauen die Osterbotschaft nicht nur aus dem Munde eines Engels, sondern auch aus dem Munde Jesu selbst gehört haben. Die Frauen sind bei Matthäus die ersten Zeuginnen des Ostergeschehens, deutlich vor Petrus, der erst

später, im Kreis der übriggebliebenen Elf, Jesus sehen wird: auf einem Berg in Galiläa, der ihnen von den Frauen gemäß der Verheißung Jesu gewiesen worden ist (Mt 28,16–20). Sie erkennen den Auferstandenen sofort, fallen zu Boden und umfassen seine Füße – Zeichen seiner Verehrung als Gott, der in der Auferstehung Mensch bleibt und ihnen deshalb in leiblicher Gestalt erscheint. Die Grenzen der natürlichen Vorstellungskraft sind gesprengt – ganz bewusst, damit die definitive Grenzüberschreitung der Auferstehung vor Augen tritt. Jesus beauftragt die Frauen mit denselben Worten, die sie bereits vom Engel vor dem leeren Grab gehört haben (Mt 28,10). Sie tun, was ihnen aufgetragen ist – und stehen dadurch im krassen Widerspruch zu den Wächtern, die bestochen werden, damit sie erzählen, dass die Jünger nachts den Leichnam beiseitegeschafft hätten (28,11–15). Die Frauen bleiben bei der Wahrheit; sie bleiben bei Jesus – weil sie als erste zum Auferstehungsglauben gekommen sind.

3 Klare Botschaft – Das Lukasevangelium

Auch Lukas greift die Tradition vom österlichen Grabbesuch der galiläischen Frauen auf (Lk 24,1–12), auch er zeichnet das Bild der Frauen zwar nicht unkritisch, aber um einiges heller als Markus. Er sieht, ähnlich wie Markus, eine ganze Frauengruppe zusammen; bei ihm spielt auch die Absicht, den Leichnam zu salben, also Jesus nach seinem Tod, gut vorbereitet (Lk 23,56), noch etwas Gutes zu tun, eine Rolle. Lukas erzählt nicht von der Überlegung der Frauen: Sie sehen vielmehr, da sie sich dem Grab nähern, dass der Stein weggewälzt ist. Nichts läuft bei Lukas miraculös ab – alles bleibt im Raum des Unerklärlichen, im Geheimnis des Glaubens. Sie finden den

Leichnam nicht, werden aber von „zwei Männern in leuchtenden Gewändern“ gefunden: Engeln, die ihnen Ostern verkünden werden.

Zuerst aber werden sie gefragt: „Was sucht ihr den Lebenden bei den Toten?“ (Lk 24,5). Häufig wird die Frage als Tadel gedeutet. Aber das ist nicht richtig. Die Frauen machen nichts falsch, wenn sie am Ostermorgen zum Grab gehen. Sie wissen nur nicht, was ihrer wartet. Sie glauben noch nicht an seine Auferstehung, obgleich Jesus sie vorausgesagt hat (Lk 9,22.43–45; 18,31–34). Sie *suchen* Jesus, wie die Engel attestieren; die Erinnerung an ihn wollen sie pflegen, das lebendige Gedächtnis nicht verblässen lassen, ihrer Trauer einen Ausdruck geben. Damit sind sie allerdings der Zeit hinterher. Denn Jesus lebt – wie sie noch gar nicht wissen können. Er ist nicht an das Grab gefesselt. Der Stein, der weggewälzt ist, zeigt es an. Im Nachhinein können sie es erkennen.

Ähnlich wie bei Markus beweist nicht das leere Grab die Auferstehung, sondern erklärt die Auferstehung das leere Grab. Die Leerstelle verweist darauf zurück, dass Jesus wirklich tot und begraben worden ist, aber dass der Tod seiner nicht Herr werden konnte. Wie bei Markus ist in der Engelsbotschaft zunächst nicht von der Auferstehung, sondern von der Auferweckung die Rede: weil in Anbetracht des Grabes einerseits betont wird, dass Jesus wirklich und nicht nur scheinbar gestorben ist, und weil Gott der Lebendige ist (Lk 20,27–40), der Tote ins Leben ruft, wie Schlafende aufgeweckt werden (vgl. Lk 7,11–17; 8,40–56). Allerdings ist Jesus nicht einer wie viele, sondern der Eine für alle. Deshalb heißt er „der Lebende“, der von den Toten auferstanden ist (Lk 21,7). Die Frauen sollen ihrer Sehnsucht treu bleiben, sich Jesu zu erinnern, aber sich das ins Gedächtnis rufen, was er verkündet hat: seine Prophe-

tie der Auferstehung, die zu einer Neugeburt der Nachfolge werden wird. Die Engel erinnern an das, was Jesus in Galiläa „zu euch“ gesagt hat, also keineswegs nur zu den (männlichen) Jüngern, sondern auch zu ihnen, den Frauen, die ihrerseits mit auf Missionswanderschaft durch das Land gezogen (Lk 8,1–3) und auf diesem Weg mit nach Jerusalem gekommen sind. Sehr genau wird die Leidens- und Auferstehungsprophetie Jesu rekapituliert (Lk 24,7): im Vorgriff auf das, was Jesus selbst seinen Jüngern mit auf den Weg der Mission geben wird (Lk 24,26–27.44–46).

Tatsächlich zeichnet Lukas die Frauen aus Galiläa so, dass sie von Anfang bis Ende vorbildlich sind, auch in der Lösung ihrer Glaubensfragen. Sie reagieren mit angemessenem Erschrecken und mit demütigem Senken des Blickes auf die Erscheinung der Engelsingestalten (Lk 24,5), weil sie erkennen, es mit Gottesboten zu tun zu haben, mit denen sie nicht auf Augenhöhe kommunizieren können. Sie hören aufmerksam zu und *erinnern* sich tatsächlich dessen, was Jesus gesagt hat (Lk 24,8) – schneller, als es den Emmaus-Jüngern gelingen wird, die erst im Nachhinein feststellen, wie sehr ihnen das Herz gebrannt hat, als der unbekannte Weggenosse, Jesus, ihnen die Schrift erschlossen hat (Lk 24,32). Erinnerung ist Vergegenwärtigung: Bejahung aus Einsicht, Erkenntnis durch Erschließung, Verbreitung mit Glaubenssinn.

In dieser Linie handeln die Frauen weiter. Markus hatte von ihrem gläubigen Schweigen, Matthäus von ihrer Absicht geschrieben, den Jüngern die Auferstehung zu verkünden. Lukas geht einen Schritt weiter: „Und sie kehrten vom Grab zurück und berichteten alles den Elf und allen anderen“ (Lk 24,9), der ganzen Gemeinschaft (vgl. Apg 1,12–15), besonders den Aposteln (Lk 24,10). Allerdings haben sie keinen Erfolg: Den Aposteln „erschieden die-

se Worte wie Geschwätz, und sie glaubten ihnen nicht“ (Lk 24,11) – kein Problem der Frauen, sondern der Apostel, die von ihnen erst noch lernen müssen, dass und was sie zu verkünden haben. Petrus immerhin macht sich auf den Weg zum Grab; er sieht, als er es inspiziert, dass nur noch die Leinentücher dort sind (Lk 24,12), in die Joseph von Arimathäa den Leichnam Jesu gewickelt hatte (Lk 23,53). Allerdings kommt er, trotz der Osterbotschaft der Frauen, noch nicht zum Glauben, sondern wundert sich nur, weil er sich nicht erklären kann, was er sieht.

Lukas spielt in seiner Überlieferung mit Rollenklischees, um sie zu brechen. Die Apostel müssten die starken Glaubensboten sein; aber sie sind schwache Skeptiker, die nicht erkennen, was ihnen offenbart worden ist. Die Frauen werden notorisch unterschätzt, auch von den Aposteln; aber sie sind auf der richtigen Spur des Glaubens. Sie sind dorthin gegangen, wo es am meisten weh tut: zum Grab des lieben Verstorbenen. Sie haben sich überraschen lassen, ohne überwältigt worden zu sein: Sie sind frei zu sehen und zu hören – um das zu reden, was zählt. Sie haben den Lebenden bei den Toten gesucht, um ihm die letzte Ehre zu erweisen; und sie haben mitten unter den Toten, bei den Gräbern, den Lebendigen gefunden – in der Botschaft von ihm, die ins Leben führt.

Wie es weitergeht, erzählt Lukas nicht. Aber zu den 120, die er zu denen zählt,

die auf Pfingsten warten (Apg 1,15), gehören nicht nur Männer, sondern auch Frauen. Der Blick der öffentlichen Mission ist zwar in der Apostelgeschichte auf Männer gerichtet, weil dies den antiken Konventionen entspricht, während die häusliche Mission, die Attraktivität des gelebten Glaubens vor Ort, in der Darstellung eine untergeordnete Rolle spielt, wiewohl sie für die Ausbreitung des Christentums entscheidend gewesen ist. Hier haben Frauen die wichtigste Rolle gespielt: als Mütter, als Nachbarinnen, als Kolleginnen. Auch wenn er ihre Geschichten nicht erzählt, sondern nur andeutet: Lukas ist auf ihrer Seite – weil Jesus auf ihrer Seite ist.

4 Zarte Worte – Das Johannesevangelium

Im Johannesevangelium wird eine Frau besonders beachtet: Maria Magdalena. Gemeinsam mit anderen Frauen geht sie am Ostermorgen zum Grab (Joh 20,1). Als sie den Stein weggewälzt sieht, schaut sie zuerst nicht selbst nach, sondern informiert die beiden wichtigsten Jünger: Petrus und den namentlich nicht bekannten, später mit Johannes identifizierten Lieblingsjünger, den besten Freund Jesu, den idealen Autor des Evangeliums. Nachdem der Evangelist von deren Grabbesuch erzählt hat, richtet er die volle Aufmerksamkeit auf Maria aus Magdala am See Genezareth. In acht Versen wird ein Glaubensdrama inszeniert, das seinesgleichen sucht (Joh 20,11–18).

Im ersten Akt zeichnet Johannes die Frau vor dem Grab stehend –, weil sie den beiden Männern gefolgt ist, um sich selbst ein Bild zu machen (Joh 20,11). Sie weint, weil sie um Jesus trauert. In dieser Trauer kommt ihre Liebe zu Jesus zum Aus-

Weiterführende Literatur:

Robert Vorholt, Das Osterevangelium. Erinnerung und Erzählung (HBS 73), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013.

Patrick Roth, Magdalena am Grab (Insel-Bücherei), Frankfurt a. Main 2003.

druck, die Johannes allerdings zuvor mit keiner Silbe erwähnt hat. Bei Lukas steht, dass Jesus Maria von sieben bösen Geistern befreit habe, bevor sie ihm aus freien Stücken in Galiläa nachfolgt und ihn mit ihrem Geld unterstützt, wie andere Frauen auch (Lk 8,1–3). Später ist sie mit weiteren Frauen identifiziert worden, insbesondere mit der Sünderin, die Jesus im Haus eines Pharisäers seine Füße küsst und salbt (Lk 7,36–50). Dadurch konnte das Klischee entstehen, die Hure sei zur Heiligen geworden. Das Neue Testament kennt diese Gleichsetzung nicht. Die Trauer Marias hat ihr eigenes Gewicht.

Im zweiten Akt erzählt Johannes, dass Maria sich vorbeugt und – anders als Petrus und der Lieblingsjünger – zwei Engel sieht, von denen einer am Kopf- und einer am Fußende des Totenlagers steht (Joh 20,11–12). Sie fragen Maria, warum sie weine (Joh 20,13) – nicht, weil sie ihre Trauer für überflüssig erklären, sondern weil sie Mitgefühl zeigen wollen. Maria antwortet, indem sie eine Horrorvorstellung von Hinterbliebenen ausdrückt: Ihr ist nicht nur der geliebte Tote genommen worden; das leere Grab lässt sie auch denken, dass der Leichnam weggekommen ist, sodass sie jetzt nicht einmal mehr einen Erinnerungsort für ihre Trauer hat. Eine Frohe Botschaft haben die Engel nicht –, weil es einen besseren Boten für Maria geben wird.

Der dritte Akt steigert die Krise. Weil Maria im leeren Grab nichts Gutes findet, wendet sie sich um – und sieht Jesus, der offenbar von hinten an sie herangetreten ist, in ihrer Nähe stehen, erkennt ihn aber nicht (Joh 20,14). Diese Blindheit ist ein Leitmotiv vieler Erscheinungserzählungen. Der auferstandene Jesus wird nicht erkannt: weil er es ist – und die Jünger alles für möglich halten, nur nicht seine Auferstehung. Jesus wiederholt die Frage, wa-

rum sie weint (Joh 20,15). Aber seine Frage reicht weiter: „Wen suchst du?“ So hatte er seine ersten Jünger gefragt, nachdem er sich ihnen zugewandt hatte: „Was sucht ihr?“ (Joh 1,38). Sie hatten mit der Gegenfrage geantwortet: „Rabbi, wo wohnst du?“, und er hatte sie eingeladen: „Kommt und seht“ (Joh 1,39). Hier ist die Szene österlich verändert. Maria bleibt bei der Vermutung, die ihr die einzig plausible scheint. Sie meint, in Jesus den Gärtner vor sich zu haben, und fragt ihn, ob er den Leichnam weggenommen habe. Näher könnte sie Jesus nicht sein, ferner auch nicht. Sie wird erkennen, was die Auferstehung des Leibes ist und welches Paradies sich ihr und allen, die Gott liebt, auf tun wird. Aber sie braucht die Stimme, die Liebe, die Person Jesu.

Der vierte Akt bringt die Lösung (Joh 20,16), weil Jesus Maria anspricht und sie ihm antwortet. Der Evangelist überliefert keine langen Erklärungen. Er konzentriert sich auf zwei Anreden und zwei Bewegungen. Die Bewegungen: Maria wendet sich ein weiteres Mal um, körperlich und symbolisch; denn Jesus ist im Gehen. Sie folgt ihm mit ihrem Blick. Der Evangelist hat die Bewegung Jesu nicht erzählt; aber sie wird später besprochen: Sie ist das christologische Drama der Auferstehung, dem das Menschliche des Glaubens entspricht, zu dem Maria findet. Die Anrede macht es deutlich: Jesus nennt ihren Namen: „Maria“, sie antwortet: „Rabbuni“, mein Lehrer, mein Meister, mein Vorbild, mein Leben. Dem Evangelisten kommt es auf die Intimität der Szene an. Deshalb erwähnt er, dass Maria Hebräisch spricht: ihre und Jesu Muttersprache. Den Engeln gegenüber hatte sie – höflich – auf Griechisch, so Johannes, von ihrem „Herrn“ gesprochen. Jetzt wird sie persönlich. Dass Jesus sie mit ihrem Namen anspricht, bringt seine Liebe zu ihr zum Ausdruck. Dass sie mit „Rab-

buni“ antwortet, ist mehr als ein hochgestochenes Glaubensbekenntnis: eine Mischung aus Freude und Erleichterung, Erkenntnis und Erinnerung. Der Name steht für die Person: Es ist Maria Magdalena und niemand sonst, die diesen Moment erlebt und in der Begegnung mit Jesus zum Glauben findet, der keine vielen Worte mehr braucht; und es ist der „Rabbuni“, der aufmerksame, der menschenfreundliche, der geliebte, der gottgesandte Lehrer, der Maria als Auferstandener neu begegnet und nun mit ihr die Beziehung neu knüpfen kann, die durch den Tod definitiv beendet schien und durch das leere Grab ohne Zukunft.

Der fünfte Akt: Jesus geht einen großen Schritt weiter und macht Maria zur Apostelin der Apostel. So hat sie spätestens der Kirchenvater Hieronymus genannt, ein herber Frommer, der ein Herz für Frauen hatte. Zuerst markiert Jesus den sensiblen Punkt der Begegnung: „Berühre mich nicht“. Nicht: „Halte mich nicht fest“, so aber die Einheitsübersetzung, als ob Maria Magdalena das könnte. Die Distanz, die Jesus zu ihr aufbaut, drückt genau die unvergleichliche Nähe aus, die er aufgebaut hat. Denn Jesus ist selbst noch an einer empfindlichen Stelle. Er ist erst, wie er Maria begründet, auf dem Weg zu Gott, seinem Vater, der auch der Vater aller Menschen ist – wie diejenigen wissen, die an ihn glauben. Genaugenommen begegnet Maria Magdalena also nicht dem Auferstandenen, sondern dem Auferstehenden. Deshalb ist der Moment, die Magdalenensekunde, von der Patrick Roth geschrieben hat, so kostbar: eine einzigartige Begegnung, nicht wiederholbar, nur in diesem Augenblick real, für alle Zeit der Welt der Kairos des Glaubens. Indem sie ihn nicht berührt, erkennt Maria, dass sie es nicht mehr mit dem Irdi-

schen zu tun hat, sondern mit dem, der gestorben ist und im Grab gelegen hat, nun aber aus dem Grab erstanden ist. Dass Maria Jesus seinen Weg zu Gott, dem Vater gehen lässt, von dem er den Jüngern zuvor im Abendmahlssaal erklärt hat, dass er ihn vorangehen werde, um ihnen eine Wohnung im Haus Gottes zu bereiten (Joh 14), ist die Kehrseite des Auftrages, den Jesus ihr gibt. Dieser Auftrag geht nicht aus der österlichen Situation hinaus, sondern in sie hinein: Denn es ist genau das Gehen Jesu, das die Osterbotschaft ausmacht, sein Weg zu Gott, der Wahrheit und Leben schafft (Joh 14,6). Maria wird ihrer Aufgabe gerecht: „Sie geht zu den Jüngern und sagt: ‚Ich habe den Herrn gesehen‘; und was er zu ihr gesagt hat“ (Joh 20,18).

Das jüngste Evangelium führt an den Anfang des Osterevangeliums. Maria Magdalena ist die Zeugin, ohne die es kein Osterzeugnis gäbe. Sie ist Jesus unendlich nahe – und er sendet sie als Erste, die Auferstehung zu verkünden.

Der Autor: *Thomas Söding, geb. 1956, Dr. theol., Professor für Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, Berater der Glaubenskommission des Deutschen Bischöfensynodalkongresses, Vizepräsident des Zentralkomitees deutscher Katholiken. Zuletzt erschienen: Ein Gott für alle. Der Aufbruch zur Weltmission in der Apostelgeschichte, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020; Der Eine Gott. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Die Neue Echter-Bibel. Themen 1), Würzburg 2018 (zusammen mit Christoph Dohmen); Gemeinsam zu Gott beten. Eine jüdisch-christliche Auslegung des Vaterunsers, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018 (Zusammen mit Moshe Navon).; GND 12289328X.*

Oliver Dyma

Von Gottes Hand abgeschnitten?

Zwischen Schattendasein und Auferstehungshoffnung

◆ Wenn das Neue Testament die Botschaft von der Auferweckung Jesu als zentralen Inhalt eines neuen Handelns Gottes verkündet, dann fragt es sich, ob diese ungeheure Neuigkeit in den Schriften des Alten Testaments und des Frühjudentums eine gewisse Vorbereitung erfährt. Unser Autor hat sich in diesen Schriften umgesehen und sorgfältig alle Einzelheiten gesammelt, die in diese Richtung gehen und dabei festgestellt, dass eine Hoffnung darauf, dass JHWH auch Macht über Tod und Scheol hat, sich erst langsam entwickelt. (Redaktion)

Der Tod markierte nach altorientalischer Vorstellung kein absolutes Ende menschlicher Existenz. Vielmehr fristen die Toten nach alttestamentlichen Texten ihr stark gemindertes Dasein in der Unterwelt, der Scheol. Sie wird als Land des Vergessens, der Finsternis und der Stille beschrieben, in der die Toten untätig sind, wie im Gefängnis gefesselt. Zunächst liegt die Unterwelt außerhalb des Wirkungsbereichs JHWHs. Nach späterer Überzeugung hat er aber auch Macht über die Unterwelt und kann Menschen aus der Sphäre des Todes zum Leben befreien. Gott wird die Möglichkeit zugeschrieben, zu neuem Leben zu erwecken, hauptsächlich weil er der Schöpfer des Lebens überhaupt ist. Die Vorstellung einer umfassenden endzeitlichen Auferstehung entsteht erst mit der aufkommenden Apokalyptik in hellenistischer Zeit. Ob es eine Auferstehung gibt und wie sie möglicherweise aussah, darüber war man sich aber auch in später Zeit nicht einig.

1 Es gehet dem Menschen wie dem Vieh

„Wer weiß denn, ob der Lebensgeist des Menschen nach oben steigt und der Lebensgeist der Tiere hinab in die Erde?“ (Koh 3,21)¹

Was mit dem Menschen nach seinem Tode geschieht, bleibt im 3. Jh. v. Chr. für Kohelet unsicher. Aufkommende Spekulationen über eine Auferstehung beurteilt er skeptisch: „Das Geschick der Menschen gleicht dem Geschick der Tiere, es trifft sie dasselbe Geschick. Jene müssen sterben wie diese, beide haben denselben Lebensgeist (*rûach*), und nichts hat der Mensch dem Tier voraus, denn nichtig und flüchtig sind sie alle. Alle gehen an ein und denselben Ort, aus dem Staub sind alle entstanden, und alle kehren zurück zum Staub.“ (Koh 3,19–20) Menschen wie Tiere sind vergänglich, kehren zurück zum Staub (*‘āphār*), wie es bereits Gen 3,19 formuliert,

¹ Die Übersetzungen folgen weitgehend der Zürcher Bibel 2007.

d.h. sie werden im Grab bestattet. Auferstehung ist also im 3. Jh. umstritten und kann nicht als weitverbreitete Überzeugung angesehen werden.

2 Von der Klage zur Hoffnung (Ps 88)

*„Ich zähle zu denen, die zur Grube (bôr) hinabsteigen,
bin wie ein kraftloser Mann,
ausgestoßen unter die Toten,
Erschlagenen gleich,
die im Grabe (qæbær) liegen,
deren du nicht mehr gedenkst;
von deiner Hand sind sie abgeschnitten.“*
(Ps 88,5–6)

Ein erster Schritt in Richtung einer Auferstehungshoffnung ist in Psalm 88 zu sehen. Psalm 88 ist ein extremes Klagegebet: Zwar wird JHWH zu Beginn als „Gott meiner Rettung“ bezeichnet (V. 2), diese Aussage aber durch umfassende Leidschilderungen konterkariert. Das Leiden wird mit Bildern chaotischer, lebensfeindlicher Mächte gezeichnet und durchgängig auf JHWH zurückgeführt. Der Beter bekennt keine Sünden und gibt kein Lobgelübde ab, so wird die Klage zur konsequenten Anklage Gottes: Er erscheint als Feind des Einzelnen.² Das Gebet bringt die eigenen Erfahrungen immer wieder vor Gott. Die Verweise auf das erfolglos bleibende Beten in V. 2, 10 und 14 teilen den Psalm in drei Abschnitte.

In 2–10 und 14–19 gibt es keine Bitte und keine Hoffnung. Der Beter ist schwerkrank von Jugend an, ja, er befindet sich

bereits im Bereich des Todes: „Denn ich bin mit Leiden gesättigt, / und mein Leben hat die Scheol berührt.“ (V. 4) Er stirbt nicht alt und lebenssatt wie etwa Abraham (Gen 25,8), sondern mit Übeln gesättigt. Er wandert nicht „von Kraft zu Kraft“, wie es Ps 84,8 formuliert, sondern hat jegliche Kraft verloren (V. 5). Der Psalm beschreibt eine absteigende Bewegung: V. 4 die Unterwelt berührt – V. 5 in die Grube hinabgestiegen – V. 6 Grab – V. 7 tiefste Grube, finstere Orte, Meerestiefen. Dieser mythische, lebensfeindliche Ort verweist auf Schöpfungskontexte (Chaoskampfmotivik).

Die Unterwelt erscheint als finsterner Ort der Tiefe, als Land des Vergessens, in äußerster Distanz von den Lebenden und von Gott. Der Beter ist bereits in diesem Raum des Todes. Die Grenze zwischen Leben und Tod wird anders gezogen, als wir das heute tun. Gott selbst hat ihn in diese vom Tod bestimmte Situation gebracht, aus der er sich selbst nicht befreien kann. Er ist zudem „ausgestoßen“ oder „freigelassen unter die Toten“; auch hierbei handelt es sich um Unterweltstopik. Der Tote leistet JHWH keinen Dienst mehr und untersteht nicht mehr seiner Gewalt. Die Trennung der Toten von Gott wird in V. 6 doppelt ausgedrückt: JHWH denkt nicht mehr an sie; sie sind „von seiner Hand abgeschnitten“. Hoffte der Psalmbeter sonst, von der Hand JHWHs aus der Not gerettet zu werden (z. B. in Ps 144,7), so behauptet er hier, die Unterwelt falle nicht mehr in dessen Machtbereich.

Der Mittelteil, V. 11–13, enthält eine Reihe von Fragen, die für die Deutung essenziell sind:

² Vgl. zur folgenden Auslegung Walter Groß, Gott als Feind des einzelnen? Psalm 88, in: *ders.*, Studien zur Priesterschrift und zu alttestamentlichen Gottesbildern (SBAB 30), Stuttgart 1999, 159–171; Bernd Janowski, Die Toten loben JHWH nicht. Psalm 88 und das alttestamentliche Todesverständnis, in: *ders.*, Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3, Neukirchen-Vluyn 2003, 201–243.

„Tust du an den Toten Wunder, /
stehen Totengeister (rephaim)³ auf, dich zu
preisen?

Wird deine Güte im Grab verkündet, / dei-
ne Treue im Abgrund?

Werden deine Wunder in der Finsternis
kund / und deine Gerechtigkeit im Land
des Vergessens?“

Meist werden sie als rhetorische Fragen
aufgefasst, die zu verneinen sind. Dann
drücken sie aus, dass es dort im Grab kei-
ne Wunder gibt, keine Güte, keine Gerech-
tigkeit Gottes. Die Toten sind Schatten,
die sich im Abgrund, in der Finsternis, im
Land des Vergessens befinden. Das Land
des Vergessens steht im Kontrast zum Ge-
denken Gottes, welches rettet und Leben
verspricht. Das Motiv des verstummen-
den Gotteslobes in der Unterwelt kommt
mehrfach vor, z. B. in Ps 30,10. Hier wird es
zu einem *argumentum ad Deum* gewendet:
Gott sollte doch im eigenen Interesse den
Beter aus dem Tode retten.

Nur in diesen Fragen werden positi-
ve Eigenschaften Gottes benannt und mit
der negativen Situation des Todes kontras-
tiert: Wunder, Güte, Treue und Gerechtig-
keit Gottes. Nur ein wunderbares Eingrei-
fen Gottes könnte aus dieser Grenzsituati-
on retten, in die Gott ja selbst geführt hat.
So lassen sich die Fragen auch als echte
Fragen verstehen: ob Gott an Toten Wun-
der tut, ob Tote wieder leben können, ist
fraglich, aber nur so könnte Gott den Beter
aus der Macht des Todes retten.⁴ Die ver-

zweifelte Äußerung eines Beters in Todes-
not führt zumindest zur Idee, Gott könne
aus dem Tod retten. Das hier verwendete
Verb *qūm* „aufstehen“ steht später explizit
für Auferstehung.

Zunächst bestand aber die Vorstel-
lung, JHWH sei nicht für die Toten zustän-
dig bzw. habe keine Macht über die Welt
der Toten. Erst allmählich wird JHWH
auch eine Beziehung zu den Toten zuge-
schrieben.

3 JHWH als Gott des Lebens – auch des Todes?

JHWH ist ein lebendiger Gott bzw. ein Gott
des Lebens oder der Lebendigen (Dtn 5,26;
2 Kön 19,4; Ps 42,3). In einem polytheis-
tischen Kontext benennt dies zunächst ei-
nen Zuständigkeitsbereich: JHWH ist für
die Lebenden zuständig, nicht für die To-
ten. Von der Hand JHWHs abgeschnitten
zu sein, meint in Ps 88,6 eben dies, dass
sich die Toten nicht in seinem Machtbe-
reich befinden. Sie gehören in den Bereich
des Todesgottes Mot bzw. des Unterwelt-
gottes Molech, der bei der Nekropole im
Hinnomtal kultisch verehrt wurde und mit
Nekromantie in Verbindung stand (2 Kön
17,17; 21,6; Jes 57,9).⁵

Das Phänomen der Nekromantie (To-
tenbeschwörung) zeigt, dass die Welt der
Toten in altorientalischer Vorstellung nicht
vollständig von der Welt der Lebenden ge-
trennt ist. Sie wird auch in Israel prakti-

³ In Ugarit sind die *rephaim* die königlichen Ahnen; auch im Alten Testament ist der Bezug zum Königshaus teilweise erhalten (Jes 14,9), vgl. Dagmar Kühn, Totenkult (Israel), in: wiblex 2011, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/36094/> [Abruf: 06.02.2022].

⁴ Vgl. Frank Crüsemann, Rhetorische Fragen!? Eine Aufkündigung des Konsenses über Psalm 88:11–13 und seine Bedeutung für das alttestamentliche Reden von Gott und Tod, in: Biblical Interpretation 11 (2003), 345–360, hier: 351.

⁵ Vgl. Klaus Bieberstein, Hinnomtal, in: wiblex 2011, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/21286/> [Abruf: 06.02.2022].

ziert, wie der Erzählung von Saul bei der Totenbeschwörerin von En-Dor (1 Sam 28) zu entnehmen ist. Totengedenken, Versorgung der Toten und Totenmahl stellen das „Eingebundensein in den Familienverband unter göttlichem Schutz und Segen“ sicher.⁶ Ahnenbilder genießen ein hohes Ansehen und können selbst als Götter bzw. Göttliche (*ʾelohim*) bezeichnet werden; ihnen kommt eine wichtige Funktion in der Nekromantie zu.⁷

Ab dem 9. oder 8. Jh. v. Chr. wird mit zunehmender Vehemenz eingefordert, Israel solle nur einen Gott, nämlich JHWH verehren (Monolatrie). Dies betraf zunächst den offiziellen, staatlichen Kult, wurde dann zunehmend auf den privaten Bereich der Ahnenverehrung übertragen. Beides hat Auswirkungen auf die Entwicklung der Vorstellung, dass JHWH eine Beziehung zur Unterwelt und den Toten hat.

Wenn JHWH allein verehrt werden soll, müssen auf der einen Seite Kulte anderer Götter zurückgedrängt werden. Dies gilt für den Baal-Kult mit Blick auf Regen und Fruchtbarkeit, wie es im Hoseabuch im 8. Jh. thematisiert wird. Dies gilt gleichermaßen für den Bereich von Tod und Unterwelt. JHWH wird eine Verfügungsgewalt über sie zugeschrieben, ohne dass er als Herrscher der Unterwelt angesehen wird. Diese Kompetenzausweitung ist ein allmählicher Prozess, der durch die Forderung der ausschließlichen Verehrung JHWHs angestoßen wurde. Der Be-

ginn dieser JHWH-allein-Bewegung ist eng mit den Gottesmännern Elija und Elischa verbunden. Die beiden Erzählungen, wie sie jeweils ein Kind vom Tode erwecken (1 Kön 17,8–24; 2 Kön 4,8–37), demonstrieren die Macht JHWHs über den Tod. Er kann Einzelne vom Tod erwecken (vgl. auch 2 Kön 13,20f.) oder lebendig zu sich holen, wie die Entrückung Elias zeigt (2 Kön 2; vgl. Gen 5,24). Die Möglichkeit JHWHs, vereinzelt in den Totenbereich hineinzugreifen,⁸ wird zu einer grundsätzlichen Verfügungsgewalt ausgeweitet.

Auf der anderen Seite wird der familiäre Ahnenkult zunehmend zurückgedrängt und die Sphäre des Todes in gewisser Weise entdivinisiert. Insbesondere wird die mit dem Molech-Kult assoziierte Totenbeschwörung verboten (Dtn 18,9–14; Lev 19,31; 20,1–6.27). Den divinisierten Ahnen sollte keine sakrale Kompetenz mehr zugeschrieben werden. So werden die häuslichen Ahnenbilder zurückgedrängt. Das Verbot des Dekalogs, neben JHWH andere Götter (*ʾelohim*) zu verehren, könnte hier seinen Ursprung haben.⁹ Möglicherweise werden auch Totenkultmähler (Jer 16,1–5) und Totenspeisung verboten (vgl. Dtn 26,14; Ps 106,28), jedoch rechnen noch späte Texte mit einer Versorgung der Toten (Sir 7,31–34; Tob 4,17). Die Zurückdrängung anderer Götter einerseits, des familiären Totenkultes andererseits eröffnete die Möglichkeit, JHWH auch in eine positive Beziehung zu den Toten zu bringen.

⁶ Jens Kamla, Grab und Begräbnis in Israel / Juda. Materielle Befunde, Jenseitsvorstellungen und die Frage des Totenkultes, in: Angelika Berlejung / Bernd Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (FAT 64), Tübingen 2009, 257–297, hier: 292.

⁷ Vgl. auch im Folgenden Herbert Niehr, Aspekte des Totengedenkens im Juda der Königszeit. Eine Problemskizze, in: ThQ 178 (1998), 1–13.

⁸ Siehe Am 9,2; 1 Sam 2,6 sowie Ps 139,8; vgl. Frank Crüsemann, Rhetorische Fragen!? (s. Anm. 4), 348.

⁹ Herbert Niehr, Aspekte des Totengedenkens im Juda der Königszeit (s. Anm. 7), 4.

Eine dauerhafte Beziehung hatte JHWH bereits zu den toten Königen. In der Königsfamilie lassen sich offizielle und familiäre Aspekte der Religion nicht trennen. Der König steht in besonderer Beziehung zu Gott. Bis in die Spätzeit des Königtums wird er mit göttlichen Attributen bezeichnet und als Sohn Gottes angesehen. Die Lokalisierung der Königsgräber innerhalb der Stadtmauern Jerusalems sowie die Opfer, die den verstorbenen Königen dargebracht werden,¹⁰ lassen auf eine Divinisierung der Könige nach ihrem Tode schließen.

Mit der zunehmenden Verehrung JHWHs in der Jerusalemer Oberschicht übertrug man die Vorstellung einer Beziehung JHWHs zu den Toten auch auf nicht-königliche Verstorbene. Dies deutet sich in zwei Inschriften an: In der Grabinschrift von *Hirbet el-Qom* (8./7. Jh.) erscheint

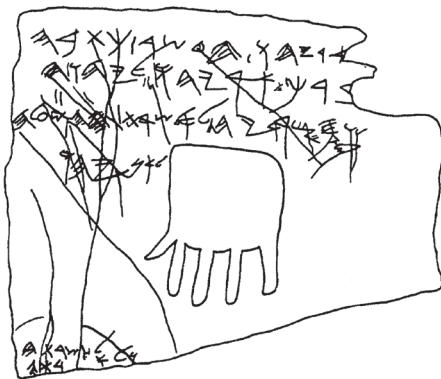


Abb. 1: Grabinschrift von *Hirbet el-Qom*¹¹

JHWH zusammen mit der Begleitgöttin Aschera als persönlicher Schutzgott des Verstorbenen, unter dessen Segen er sich auch nach seinem Tod stellt. Dies wird ikonografisch unterstützt durch die segnende rechte Hand Gottes.

Die Silberröllchen von *Ketef Hinnom* (7./6. Jh.) stammen auch aus einem Begräbniskontext. Sie dienten als Amulette für die Verstorbenen und waren mit dem hohepriesterlichen Segen beschrieben (Num 6,24–26). JHWH soll den Toten im Grab die Treue halten, ihnen Erlösung (*g'l*) und Licht zukommen lassen.¹² Beide Texte stehen im Kontrast zur Wahrnehmung der Unterwelt in Ps 88 als eines finsternen, von der Hand JHWHs abgeschnittenen Ortes.¹³

Ist damit die Vorstellung, dass JHWH eine Beziehung zu einzelnen Toten haben kann, zwar nicht mehr auf Könige beschränkt, so kann noch nicht von einer rettenden Beziehung aller Toten zu JHWH geredet werden.

4 Der Schöpfer ist für die ganze Wirklichkeit zuständig

Mit dem Abbruch des königlichen Totenkultes nach dem Ende der David-Dynastie 586 v. Chr. gibt es keine Gruppe von Toten mehr, die kultisch in irgendeiner Weise hervorgehoben wäre. Zerstörung und Deportationen haben familiäre Traditionen unterbrochen oder unmöglich ge-

¹⁰ Die späteren Texte Ez 34,7–9 und Jes 57,9 kritisieren diese Praxis.

¹¹ Aus: *Othmar Keel / Christoph Uehlinger*, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen (QD 134), Freiburg i. Br.–Basel–Wien ⁵2001, 236; © Stiftung BIBEL+ORIENT, Freiburg/CH. Eine farbige Abbildung ist verfügbar unter: <https://www.imj.org.il/en/collections/375273> [Abruf: 06.02.2022].

¹² Vgl. ebd., §210.

¹³ Für eine differenzierte Darstellung vgl. *Gönke Eberhardt*, Die Gottesferne der Unterwelt in der JHWH-Religion, in: *Angelika Berlejung / Bernd Janowski* (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (s. Anm. 6), 373–395.

macht; familiäre Ahnenverehrung war ohnehin stark zurückgedrängt. Die weitere Entwicklung ist durch die Herausbildung der monotheistischen Idee in der Exilszeit sowie eschatologischer Zukunftserwartungen in hellenistischer Zeit geprägt.

Der Monotheismus ist ein entscheidender Schritt der Theologiegeschichte. Im Exil zuerst in Deuterocesaja theoretisch ausformuliert, wird er sogleich schöpfungstheologisch konsequent zu Ende gedacht:

„Der das Licht bildet /
und die Finsternis schafft,
der Heil vollbringt / und Unheil schafft,
ich, JHWH, bin es, der all dies vollbringt.“
(Jes 45,7)

Wenn es nur einen Gott gibt und dieser Gott der Schöpfer der Welt ist, dann muss die ganze Schöpfungswirklichkeit auf ihn zurückgeführt werden. Dann kommt nicht nur das Licht von Gott, sondern auch die Finsternis, die ein Charakteristikum der Unterwelt ist. Dann umfasst seine Schöpfermacht auch das Totenreich, wie ja auch die vergänglichen Geschöpfe aus Lehm durch seine Hand geformt werden (V. 9–11).

Neben dieser schöpfungstheologischen Fundierung ist die Herausbildung endzeitlicher Gerichtserwartungen wich-

tig. Sie ergibt sich letztlich aus der monotheistischen Schöpfungsvorstellung. Angesichts der Erfahrungen fehlender Gerechtigkeit wird die Theodizee-Problematik drängend. Sie mündet in der Vorstellung eines endzeitlichen Gerichts, das einen neuen Äon einläutet, in dem die Gerechtigkeit Gottes zusammen mit seiner Königsherrschaft aufgerichtet wird. Durch die eschatologischen Gerichtsvorstellungen wird die Beziehung Gottes zu den Toten generalisiert und die Funktion der Totenwelt verändert sich.¹⁴ Im Folgenden seien ein paar Aspekte auf dem Weg dorthin genannt.

In Ez 37 wird Auferstehung zunächst als Metapher verwendet. Hier steht die kollektive Ebene der Restitution Israels im Fokus. Die mächtige Bildsprache prägt die Vorstellung der leiblichen Auferstehung nachhaltig: trockene Gebeine werden wiederbelebt durch Restitution von Fleisch, Sehnen und Haut sowie die Einhauchung des Geistes (*rûach*). Das nachexilische Israel wird mit der Ansammlung ausgetrockneter Knochen identifiziert: „Dieses Israel kann nicht aus sich heraus wieder lebendig werden, sondern bedarf der Neuschöpfung ... Diese Neuschöpfung aber ist vollständig Gottes Werk und die Konsequenz seiner Heilszusage.“¹⁵ Auch wenn es zunächst um eine kollektive Vorstellung geht, so kommen auch die einzelnen Opfer in den Blick, nämlich die „Erschlagenen“ (V. 9), denen neues Leben eingehaucht wird.

In weiteren Texten steht die Frage der Gerechtigkeit insbesondere für die Opfer

Weiterführende Literatur:

Angelika Berlejung / Bernd Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (FAT 64), Tübingen 2009.

¹⁴ Vgl. im Folgenden Klaus Bieberstein, Jenseits der Todesschwelle. Die Entstehung der Auferweckungshoffnungen in der alttestamentlich-frühjüdischen Literatur, in: Angelika Berlejung / Bernd Janowski (Hg.), Tod und Jenseits im alten Israel und in seiner Umwelt (s. Anm. 6), 423–446. Der Sammelband ist insgesamt zu empfehlen.

¹⁵ Johannes Schnocks, Rettung und Neuschöpfung. Studien zur alttestamentlichen Grundlegung einer gesamtbiblischen Theologie der Auferstehung (BBB 158), Göttingen 2009, 236.

der Geschichte im Fokus. So nimmt der Beter in Ps 73 das Ende der Frevler in den Blick und hofft auf eine Fortsetzung der Gemeinschaft mit Gott (V. 23 f.). In ähnlicher Weise erwartet Ps 16,10–12 das dauerhafte Wohnen zur Rechten Gottes.

Wird hier eher tastend eine Hoffnung formuliert, so werden andere Texte deutlicher. Im vierten Lied vom Gottesknecht (Jes 53) wird zumindest der stellvertretend für die Wir-Gruppe Leidende nach seinem Tod Licht erblicken. Nach den Bildreden des Henochbuchs (1 Hen 37–71) werden die Gerechten nach dem Gericht in den Kreis der Patriarchen und Heiligen aufgenommen und bei den Engeln seiner Gerechtigkeit wohnen, während die Sünder gerichtet werden.

Das griechische Weisheitsbuch greift auf den Terminus *psychē* „Seele“ zurück, um die Kontinuität von dies- und jenseitiger Existenz auszudrücken. Nach Weish 3,1–4 kommen die Seelen der Gerechten, die gelitten haben, schon mit dem leiblichen Tod in die Unsterblichkeit:

„Die Seelen der Gerechten aber sind in Gottes Hand ... Sie scheinen in den Augen der Toren gestorben zu sein, und ihr Wegang wurde für eine Misshandlung gehalten ... Auch wenn sie nämlich in der Sicht der Menschen bestraft wurden, ist ihre Hoffnung voll Unsterblichkeit.“ (Weish 3,1–4)

Eine komplexe Vorstellung bietet 1 Hen 22 mit der Vision eines Totenberges, wo die Toten in Kammern vorsortiert für das Endgericht aufbewahrt werden. Die Totenwelt wird also für einen Teil der Verstorbenen zu einer Zwischenstation bis zur Auferweckung für das Gericht. Impliziert ist die Vorstellung eines individuellen Vorgeordnetes unmittelbar nach dem Tod.

Dan 12 stammt aus der Zeit des makabäischen Aufstands gegen Antiochos IV. Epiphanes. Der Text greift in einer Zeit maximaler Bedrängung auf die Idee einer partiellen Auferweckung zurück: die Opfer werden zu neuem Leben, die noch unbestraften Täter zur Bestrafung auferweckt. Die gerettet werden sollen, sind in einem Buch aufgezeichnet. Diese Vorstellung begegnet bereits in Mal 3,16, wonach die Gottesfürchtigen im Buch der Erinnerung aufgeschrieben sind. Dabei kontrastiert die rettende Erinnerung durch Gott mit dem „Land des Vergessens“, das in Ps 88 noch für die Unterwelt stand. Umgekehrt werden die Frevler nach Ps 69,29 aus diesem Buch getilgt.

Ebenfalls zur Zeit des Makkabäer-Aufstands rechnet die *Tierapokalypse* in 1 Hen 85–90 mit einer Auferweckung der Märtyrer, ähnlich wie 2 Makk 7, das kurz darauf verfasst wurde. Die Vorstellung der leiblichen Auferstehung ist hier so konkret, dass selbst die Restitution der herausgeschnittenen Zunge erwartet wird (V. 11). In der Dilemma-Situation der Mutter und ihrer sieben Söhne wird der Zusammenhang von Tun und Ergehen zwangsläufig verletzt. Nach dem ungerechten Tod werden die Opfer aber wieder ins Recht gesetzt durch den Schöpfer der Welt, der „in seinem Erbarmen wieder Atem und Leben gibt“ (V. 23).

In den Kontext des eschatologischen Gerichts fällt auch die kurze, schwer einzuordnende Notiz Jes 26,19 aus der sog. Jesaja-Apokalypse. Sie spricht explizit vom Leben und Auferstehen (*qūm* wie Ps 88,11) der Toten (vgl. auch Jes 25,8). Die Toten werden bezeichnet als Bewohner des Staubes (*āphār*), was die Vergänglichkeitsaussage von Gen 3 aufgreift.

Im Gerichtskontext dient die Auferstehung vor allem der Etablierung der Ge-

rechtigkeit Gottes, die in dieser Welt fehlt: Es geht um ein Weiterleben der Opfer und eine Strafe für die Täter, wenn diese nicht bereits zu Lebzeiten bestraft wurden. Die Metapher der leiblichen Auferstehung aus Ez 37 wird wörtlich aufgefasst und eine kollektive, endzeitliche Auferstehung der Gerechten kommt in den Blick.

5 Zwischen Urgeschichte und Heilsvision

Eine andere Möglichkeit, von Auferstehung zu sprechen, jenseits der Gerichtsmetaphorik bietet die Vorstellung der Rückkehr ins Paradies.

Seit der Vertreibung aus dem Paradies hat der Mensch, um im Bild zu bleiben, keinen Zugang mehr zum Baum des Lebens, sondern muss zu dem Staub zurückkehren, von dem er genommen ist (Gen 3,19). Die Vision eines künftigen Friedensherrschers in Jes 11 beschreibt die künftige Heilszeit als eine Rückkehr in paradiesische Zustände: Der Tierfrieden, wonach der Löwe Stroh frisst wie das Rind (V. 7), geht hinter die nachsintflutliche Ordnung zurück auf die gute Schöpfungsordnung nach Gen 1 (Gen 1,30). Dass der Säugling vor dem Schlupfloch der Natter spielt (V. 8), bedeutet, dass die Feindschaft zwischen dem Nachwuchs der Frau und dem der Schlange aufgehoben ist, die wie die Vergänglichkeit eine Folge der Gebotsübertretung war

(Gen 3,15). Der Text zögert, die letzte Konsequenz zu formulieren: dass der Zugang zum Paradies wieder geöffnet ist, zum Garten Gottes mit dem Baum des Lebens.

Werden die Toten auch ursprünglich als von Gottes Hand abgeschnitten angesehen (Ps 88,6), so sind sie doch von der Hand des Schöpfers geformt (Jes 45,9–7), und er kann ihnen neuen Lebensgeist einhauchen (Ez 37,5) oder hält die Seelen der Gerechten in seiner Hand (Weish 3,1). Daraus ergibt sich keine breit geteilte Überzeugung, dass die Toten auferstehen werden. Diese Hoffnung gilt vor allem den Gerechten oder Märtyrern im Gericht.

Der Autor: *Oliver Dyma, Jahrgang 1972; Studium der Theologie in Tübingen und Jerusalem; Promotion (2008) und Habilitation (2013) in Tübingen; seit 2015 Professor für Biblische Theologie an der KSH München, Campus Benediktbeuern; derzeit Vertreter des Lehrstuhls für Altes Testament in Münster; Publikationen u. a.: Die Wallfahrt zum Zweiten Tempel. Untersuchungen zur Entwicklung der Wallfahrtsfeste in vorhasmonäischer Zeit (FAT II/40), Tübingen 2009; Flut und Kalender. Die Datumsangaben im priesterlichen Flutbericht, in: Joachim J. Krause u. a. (Hg.), Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel (FAT 136), Tübingen 2020, 31–48; Das Sacharjabuch und seine Rezeptionen (SBR 16), Berlin 2021; GND 133054306.*

Monika Prettenthaler

Befreit und aufgerichtet leben

Tod und Auferstehung Jesu als Thema des Religionsunterrichts

◆ Der Kontext Schule bietet eine besondere Herausforderung für das Reden über Auferstehung. Ist das Thema schon für gläubige Menschen in den christlichen Kerngemeinschaften eine schwierige Glaubensaufgabe, treffen in den Schulen Persönlichkeiten zusammen, denen religiöse Rede manchmal fremd ist und der Zugang zu „Glaubenswahrheiten“ wie jene der Auferstehung besonders schwerfallen kann. Der Beitrag skizziert die Anforderungen der Lehrpläne an den Religionsunterricht, schildert die Situation in der Oberstufe und eröffnet schließlich Wege der Rede über Auferstehung bis hin zu einem Praxisbeispiel. Dabei wird nicht nur in Bezug auf die religionspädagogische Praxis, sondern weit darüber hinaus deutlich, dass gute Möglichkeiten einer angemessenen Rede über schwierige Glaubenssätze vor allem in der Vielfalt der Ausdrucksweisen liegen – und zwar nicht zuletzt in solchen, die in den Lebenswelten und im Alltag der Menschen beheimatet sind. (Redaktion)

Auferstehung fordert heraus – nicht nur grundsätzlich, nicht nur bibelwissenschaftlich und theologisch, sondern auch als Thema des Religionsunterrichts. Wie kann es Religionslehrer:innen gelingen, mit den Schüler:innen das vermeintliche ‚Fremdwort Auferstehung‘¹ so ins Heute zu übersetzen, dass sowohl die Komplexität der Deutungsgeschichte der biblischen Texte auf aktuellem Forschungsstand in der Arbeit berücksichtigt wird als auch die

Relevanz der Osterbotschaft verstehbar werden kann?

Dieser Beitrag mündet in einem ‚Good-Practice-Beispiel‘, will zuvor aber auch den inhaltlichen Zusammenhang, in dem es steht, differenziert betrachten. Ein kurzer Blick in Lehrpläne will die Verortung des Themenbereiches Sterben, Tod und Auferstehung Jesu im katholischen Religionsunterricht² in Österreich zeigen. Anschließend wird er anhand mögli-

¹ Vgl. *Hans Kessler*, Auferstehung? Der Weg Jesu, das Kreuz und der Osterglaube, Ostfildern 2021. Für Religionslehrer:innen ist es bleibende Aufgabe, den Unterricht an aktuellen Forschungsergebnissen auszurichten. Selten reicht das Zeitbudget, um mehrere Fachbücher zu studieren, daher sind gut lesbare Zusammenfassungen langjähriger Forschungen, wie dieses Werk des emeritierten Frankfurter Fundamentaltheologen und Dogmatikers, eine Möglichkeit, fachwissenschaftlich fit zu bleiben.

² Vgl. Lehrplan 2020 für den katholischen Religionsunterricht (RU) an der Volksschule und Sekundarstufe I (Wien 2021), der mit dem Schuljahr 2021/22 aufsteigend ab der 5. Schulstufe eingeführt wurde; Lehrplan für den kath. RU an AHS Oberstufen (Wien 2016) und der Lehrplan für den kath. RU an BMHS (Wien 2014), herausgegeben vom *Interdiözesanen Amt für Unterricht und Erziehung*.

cher Zugänge im Unterricht in der AHS-Oberstufe dargestellt. Diese Antwortversuche auf die Frage, wie die Auferstehungshoffnung als Erweiterung von Lebensmöglichkeiten oder die Ermutigung, den Alltag ‚befreit und aufgerichtet‘ mit Schüler:innen erschlossen und umgesetzt werden kann, bilden den zweiten Teil des Beitrages.

1 Tod und Auferstehung Jesu im Lehrplan

Der Religionsunterricht will „auf Basis der Auseinandersetzung mit Bibel und kirchlicher Tradition als einem sinnstiftenden Deutungshorizont für die persönliche Lebens- und Glaubensgestaltung“³ die (Weiter-)Entwicklung religiöser, ethischer, sozialer und personaler Kompetenzen fördern. Um das systematisch zu ermöglichen, strukturiert der Lehrplan die Inhalte in entsprechende Bereiche und beschreibt fünf Kompetenzdimensionen. Für die inhaltliche und didaktische Umsetzung sind dabei das Prinzip der Korrelation, das die wechselseitige Erschließung von Glauben und Leben meint, und der Grundsatz des ‚Ganzen im Fragment‘, wie er sich in der Elementarisierung und im exemplarischen Lernen zeigt, leitend.⁴

Bezogen auf das vorliegende Thema bedeutet ein kompetenter Umgang mit der ‚gelehrten und gelebten Bezugsreligion‘ beispielsweise für Schüler:innen der ach-

ten Schulstufe⁵, dass sie deren Grundlagen und die Leitmotive des christlichen Glaubens für das eigene Leben deuten können bzw. noch konkreter: Sie können Leiden, Sterben und Auferstehung Jesu Christi als Hoffnungsbild für Menschen reflektieren.

In der 12. Schulstufe, also im Religionsunterricht der AHS-Maturaklasse wird daran gearbeitet, dass die Schüler:innen den persönlichen und gesellschaftlichen Umgang mit Unheil, Leid und Tod zur Sprache bringen und mit der Botschaft von Leben, Sterben, Auferstehung und Wiederkunft Jesu in Beziehung setzen können. In ähnlicher Weise geschieht das auch in Berufsbildenden Höheren Schulen (BHS).⁶

2 Ein Blick auf mögliche Zugänge von Schüler:innen zur Auferstehung Jesu

Für Religionslehrer:innen ist nicht nur die Kenntnis des Lehrplans wichtig, sie sind auch gefordert, fachwissenschaftlich auf aktuellem Stand zu bleiben und als ‚Expert:innen einer Theologie der Lebenswelt(en)‘⁷ die Zugänge ihrer Schüler:innen zum jeweiligen Thema hören, einordnen und deuten zu können. So wie Schule nicht nur ein Ort des Lernens ist, sondern immer auch die jeweilige Gesellschaft repräsentiert, bringen Schüler:innen im Religionsunterricht nicht nur in Bezug auf das Thema Auferstehung jene Ansichten und Einstellungen zum Ausdruck, die auch in

³ Lehrplan 2020, 2.

⁴ Vgl. Kompetenzmodell und didaktische Grundsätze des katholischen Religionsunterrichts, die in allen Lehrplänen beschrieben sind; hier nach Lehrplan 2020, 2–3.

⁵ Vgl. Lehrplan 2020, 6–7.

⁶ Vgl. Lehrplan für die BHS 2014, 11–18.

⁷ Vgl. Rudolf Englert, Die Situation von Religionslehrern und -lehrerinnen, in: Ulrike Baumann / Rudolf Englert / Birgit Menzel / Michael Meyer-Blanck / Agnes Steinmetz, Religionsdidaktik. Praxishandbuch für die Sekundarstufe I und II, Berlin 2005, 21–34.

außerschulischen Kontexten begegnen: Für viele Schüler:innen hat die Auferstehung keine Relevanz, weil ihr diesbezügliches Wissen und damit auch ihr Glaube ‚ruht‘⁸ bzw. nicht weiterentwickelt und reflektiert wurde. Manche wiederum verlegen die zentrale Botschaft des Christentums in den Bereich des Udenkbaren und verstehen die Auferstehung als (zu) abstrakte Geschichte (nicht). Einige sehen in ihr ein unerklärliches Wunder aus dem Reich der Magie und machen die Auferstehung zur lebens- und weltfremden Zaubergeschichte. Wieder andere Schüler:innen deuten sie lieber als historischen Tatsachenbericht aus einem vergangenen Damals und übersehen so die Kraft der Osterhoffnung für hier und heute.

Anders aber als der Großteil der anderen Bevölkerung sind Schüler:innen beim Thema Auferstehung nicht nur auf – oft verkürzt angelegte – Medienbeiträge über vermeintlich neue Entdeckungen zum Grab Jesu oder andere angebliche Sensationen angewiesen, die in zeitlicher Nähe zum Osterfest als Quotenhoffnung veröffentlicht werden. Sie haben im Religionsunterricht die Gelegenheit, Fragen zu stellen und das im Bewusstsein, dass Glauben heute von einer guten Balance von Vertrauen und Verstehen lebt, auch berechtigt kritisch, indem sie sich nicht mit Phrasen, Worthülsen und Stehsätzen zufriedengeben, sondern diese hinterfragen, Leerstellen aufdecken und ‚es‘ einfach genau wissen wollen. Sich auf Fragen einzulassen, gemeinsam nach Antworten zu suchen, ihnen dabei als Religionslehrer:in den aktuellen fachwissenschaftlichen Erkenntnisstand zuzumuten und sie damit vielleicht auch manchmal zu provozieren und bis-

herige Einstellungen zu irritieren oder ‚durcheinanderzuwirbeln‘, sind Chancen und zugleich Aufgaben des schulischen Religionsunterrichts.

In diesem Beitrag wird daher nun der Fokus darauf gelegt, wie versucht werden kann, die Auferstehung und ihre Relevanz für das Leben auch im gegenwärtigen Religionsunterricht der AHS-Oberstufe zu erschließen. In welche Richtung kann das gehen?

Ein erster grundlegender Zugang könnte sich an Paulus orientieren – nicht umsonst, ist er doch entsprechend dem biblischen Zeugnis einer der prominentesten Vertreter derer, die nicht auf die Ostererfahrungen der Ur-Jünger:innen zurückgreifen können⁹. Wenn er beispielsweise in 1 Kor 15,51 von Auferstehung spricht, verwendet er das griechische ‚mysterion‘, verborgene Wirklichkeit, womit er den Blick darauf lenkt, dass es im Leben nicht nur die eine Seite gibt. Leben ist endlich: Neben dem Tod erfahren sich Menschen durch Armut und Gewalt wie tot, wenn sie z.B. von wirtschaftlichen Strategien und (totalitär-)staatlicher Willkür um ihre Existenz gebracht werden. Oder sie wollen – gefangen in Einsamkeit und Missachtung – nicht mehr leben. Hier auf Auferstehung zu vertrauen, sie zu glauben bedeutet, sich verwandeln zu lassen von Gott, der ein Gott des ganzen Lebens ist. Seit ihrer Taufe schauen Christ:innen mit einem neuen Blick auf das Leben, das sie auch andere Dimensionen sehen lässt. Ein Blick, der als Haltung ihr Leben bestimmen kann und Auferstehung(en) im Alltag entdecken lässt. Das weiß, wer auch nur einmal in einer absolut aussichtslos scheinenden Situation, in tiefster Verzweiflung erlebt hat, wie

⁸ Zum Begriff ‚ruhender Glaube‘ vgl. *Petra Freudenberger-Lötz*, Theologische Gespräche mit Jugendlichen. Ein Werkstattbuch für die Sekundarstufe, München 2012, 36–41.

⁹ Vgl. *Hans Kessler*, Auferstehung? (s. Anm. 1), 97–106.

erlösend, wie lebensverändernd hier ein anderer Blick, eine neue Idee und die Erkenntnis sein kann: „So habe ich das noch nie gesehen!“¹⁰

3 Auf Tod und Leben – wie Auferstehung thematisiert erschlossen werden kann

Als Co-Autorin einer Religionsbuchreihe für die AHS-Oberstufe habe ich mich für die Konzeption und Gestaltung des entsprechenden Kapitels ausführlich mit der Umsetzung der Vorgaben des Lehrplans zu den Themen Tod und Auferstehung sowie deren Auswirkung/en befasst. Nun greife ich darauf zurück, überprüfe und aktualisiere grundlegende Zugänge und wähle jene Schwerpunkte aus, an denen gezeigt werden kann, wie die Auseinandersetzung mit Auferstehung im Religionsunterricht gestaltet werden kann. Auf die Thematisierung der eschatologischen Dimension, die sich natürlich ebenso von der Auferstehung ableitet, wird hier bewusst verzichtet.

In *„Religion begleitet“*, dem Religionsbuch für die achte Klasse AHS, werden im achten Kapitel¹¹ zuerst Leid und Tod, die uns mitten im Leben treffen (können), und die Herausforderung beleuchtet, dass das Wissen um die eigene Endlichkeit für viele das menschliche Dasein in Frage stellt. Das auch deshalb, um die leidvolle, schwere Dimension in der späteren Reflexion der Auferstehung Jesu präsent zu haben. Ein Grundlagentext im Religionsbuch formu-

liert dazu: „Unser Leben ist gefährdet. Wir wissen das, auch wenn wir nicht immer daran denken. Wir wissen um die Grenzen unserer Zeit, unserer Lebenskraft, unserer Gesundheit. Wir wissen um Krankheit, Erschöpfung, Vergänglichkeit, Sterben und Tod und wir kennen die Gefährdungen des heutigen Lebens. Als ChristInnen erinnern wir uns jedes Jahr am Aschermittwoch bewusst an unsere Sterblichkeit. Beim Bezeichnen mit dem Aschenkreuz werden wir an die Erschaffung des Menschen aus dem Ackerboden erinnert (vgl. Gen 2,7). „Bedenke, Mensch, dass du Staub bist, und wieder zum Staub zurückkehren wirst.“ Krankheiten und Sterben gehören ebenso zum Leben wie Freude und Glück. Das Wissen um unsere Endlichkeit bleibt eine große Herausforderung und der Umgang mit der Erfahrung des Leides und des Todes ist eine schwierige Aufgabe.“¹²

In der Weiterarbeit können Lehrer:innen zur Auseinandersetzung und Reflexion von Zweifel und Leere angesichts von Tod und Trauer anregen. Die Auswahl der Texte, Denkanregungen und Impulse weist im nächsten Unterkapitel¹³ ebenso darauf hin, dass Konstruktion und Inhalte des Kirchenjahres auch diese Erfahrungsgrößen ernst nehmen und ihnen Raum geben. Zugleich wird versucht, den Schüler:innen zentrale Facetten der Dynamik des Todes und der Auferstehung Jesu in möglichst nachvollziehbarer Sprache und auf der Basis aktueller neutestamentlicher Forschung zu erschließen. Ein Einblick in Texte aus dem Schulbuch soll das sichtbar machen:

¹⁰ Vgl. Monika Prettenthaler, Positionen, in: Sonntagsblatt für Steiermark, Ostersonntag, 20.04.2014, 17.

¹¹ Wolfgang Weirer / Monika Prettenthaler / Uwe Kohlhammer / Antoinette Plank / Daniela Weiner-Murschitz, *Religion begleitet*. Religion AHS 8, Wien 2017 (Aktualisierte und kompetenzorientierte Auflage), 103–118.

¹² Ebd., 104.

¹³ Vgl. Kapitel 8.4: Der Tod ist entmachtet, in: ebd., 110–111.

Karfreitag, Karsamstag, Ostersonntag – diese drei Tage vergehen für viele Menschen ohne Bruch, selbstverständlich, problemlos und nicht hinterfragt. Die Liturgie der Kirche verleiht dem Karsamstag als dem Tag der Grabesruhe Jesu, der Erfahrung der Gottesferne Gewicht und widerspricht damit der Kontinuität und Selbstverständlichkeit vom Karfreitag zu Ostern hin. Mit dem gewaltsamen Tod Jesu am Kreuz – alle frühen Quellen, christliche wie außerchristliche, gehen vom Tod Jesu aus. Für sie alle stand gleichermaßen fest, dass Jesus am Kreuz tatsächlich gestorben ist. Keine dieser Quellen hat angenommen, Jesus sei nicht gestorben, sondern wieder herumgewandert¹⁴ – schien alles aus zu sein. Die Evangelien spiegeln, etwa in der Erzählung von den Emmausjüngern (Lk 24,13–35), die Enttäuschung und Resignation der Jünger:innen, die meinten, nun alle ihre Hoffnungen begraben zu müssen. Denn Jesus hatte seine Botschaft, das Kommen der Herrschaft Gottes, so sehr an seine Person gebunden, dass diese nach seinem Tod nicht einfach weitergehen konnte. Man konnte nicht Jesu Ideen und Ideale weiterpflegen und weitertragen, so wie man Ideen und Ideale des Sokrates nach dessen Tod weitergeführt hat. Das war für Jesu Jünger:innen aus dem jüdischen Kontext schon deshalb unmöglich, weil sie den schändlichen Verbrechertod, die Kreuzigung Jesu als Gottes Gericht bzw. noch deutlicher als Fluchtod¹⁵ verstehen mussten. Dennoch nahm die Botschaft Jesu Christi schon bald nach dem Karfreitag mit einer kaum vorstellbaren Dynamik sei-

nen Lauf durch die ganze damals bekannte Welt¹⁶.

So wie die Schüler:innen stellt auch das Religionsbuch die Frage: „Wie konnte es zu diesem Umschwung kommen?“¹⁷

Die Antwort auf die Frage nach dem entscheidenden ‚X‘, das die baldige Rückkehr der Jünger:innen Jesu nach Jerusalem – die Angst vor einem ähnlichen Schicksal wie der Hinrichtung Jesu hatte sie untertauchen oder nach Galiläa zurückkehren lassen – ausgelöst hat und zum Bekenntnis der Auferstehung, wie es in der frühen biblischen Auferweckungsformeln vorliegt, bewogen hat,¹⁸ kann nicht kurz und klar beantwortet werden. Rekonstruiert werden können historisch feststellbare Sachverhalte sowie die Entwicklung der Osteraussagen des Neuen Testaments: „Von den Ursprüngen mit dem frühesten knappen Bekenntnis, Gott habe Jesus auferweckt und erhöht, bis hin zu den späteren Ostererzählungen, die dieses Bekenntnis erzählerisch in anschauliche Szenen umsetzen, die aber damit nicht sagen wollen, was im Jahre 30 genau abgelaufen ist, sondern Antworten geben wollen auf Fragen späterer Gemeinden zwischen 70 und 100; so etwa die Emmauserzählung auf Fragen wie diese: Wo können wir Späteren dem auf Erstandenen gegenwärtigen Herrn begegnen?“¹⁹

Im Religionsbuch wird daher auch die Herausforderung aufgegriffen, die Auferstehung Jesu zu glauben – auch wenn diese als Fundament und zusammen mit der Botschaft vom Kreuz das Zentrum des christlichen Glaubens darstellt. Durch

¹⁴ Hans Kessler, *Auferstehung?* (s. Anm. 1), 62–63.

¹⁵ Vgl. ebd., 63.

¹⁶ Vgl. Wolfgang Weirer u. a., *Religion begleitet* (s. Anm. 11), 110.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. Hans Kessler, *Auferstehung?* (s. Anm. 1), 68.

¹⁹ Ebd., 10.

kompakte Sachinformationen, konfessionelle Positionierungen und Reflexionsimpulse wird versucht, sowohl der Komplexität dieser Frage gerecht zu werden, als auch für möglichst unterschiedliche Schüler:innen Zugänge und Anknüpfungspunkte bieten zu können: „Mit der Botschaft von der Auferstehung Jesu tun sich freilich viele Menschen schwer. Diese Botschaft steht im Konflikt mit der Erfahrung der harten Realität, vor allem der Realität des Todes. Nichts scheint so endgültig zu sein wie der Tod. So stellten sich von Anfang an Fragen. Die Evangelien erzählen auch von Zweifeln, von Unglauben und Starrsinn der Jünger:innen Jesu. Besonders eindrucksvoll wird die Gestalt des ‚ungläubigen Thomas‘ beschrieben (vgl. Joh 20,24–29). Diese Texte zeigen, dass Fragen und kritisches Nachforschen auch angesichts der Osterbotschaft ihr Recht haben, wenn Jesus zu Thomas spricht: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben (Joh 20,29).“²⁰ Bedeutsam für die Arbeit im Religionsunterricht ist auch der Hinweis auf die Zurückhaltung, von der neutestamentliche Auferstehungsaussagen gekennzeichnet sind: „Im Unterschied zu den späteren apokryphen Schriften und zu vielen künstlerischen Darstellungen kennt das Neue Testament keine Beschreibung des Vorgangs der Auferstehung selbst. Es erzählt auch an keiner Stelle, dass irgendein Mensch die Auferstehung beobachtet hat. Aber wir finden im Neuen Testament teilweise sehr alte, bereits fest geprägte Bekenntnisformeln, die den Auferstehungsglauben bezeugen.“²¹

In einer Infobox wird implizit auf die Unterscheidung von den frühen, knappen Osterbekenntnissen und den späteren In-

szenierungen in ausführlicheren Ostererzählungen am Schluss der Evangelien zurückgegriffen und es werden entsprechende Textstellen aufgelistet, die auch die vier Notizen zum leeren Grab beinhalten. Auf die Frage, ob das Grab Jesu leer sein muss/te, geht das Religionsbuch nicht explizit ein, um nicht Themen und mögliche Verwirrungen in Schüler:innen-Gruppen hineinzutragen und sie dann aufgrund ihrer Komplexität nicht bewältigen zu können. Wenn die Frage von Schüler:innen gestellt wird, ist es selbstverständlich Aufgabe der/des Religionslehrer:in, diese mit ihnen redlich zu bearbeiten. Lohnend ist auch hier eine Rekonstruktion dieses Glaubensinhaltes anhand neutestamentlicher Textstellen, deren Einordnung in die religiöse Praxis und das Frühjudentum sowie ihre Rezeptionsgeschichte – ein Rückgriff auf die kompakte Zusammenfassung von Hans Kessler kann auch hier unterstützend sein.²²

In weiterer Folge versucht das Religionsbuch auf der Grundlage der bisherigen Auseinandersetzung die Bedeutung der Auferstehung für heute in den Blick zu nehmen, indem zusammengefasst und weitergedacht wird: „In den Ostertexten des Neuen Testaments werden Bilder aus dem Alltag verwendet, um die Erfahrung der Begegnung mit dem auferstandenen Jesus zum Ausdruck zu bringen. Sie sprechen von der Auferstehung oder Auferweckung Jesu – einem Geschehen, von dem sich die Freunde Jesu nicht ‚handgreiflich‘ überzeugen können. Kein Videomitschnitt, kein Foto, keine gegenständliche Darstellung könnte das, was Auferstehung ist, aufzeichnen oder wiedergeben. Die Wirklichkeit, um die es hier geht, über-

²⁰ Wolfgang Weirer u. a., Religion begleitet (s. Anm. 11), 110.

²¹ Ebd., 110.

²² Vgl. den Exkurs: Musste das Grab Jesu leer sein?, in: Hans Kessler, Auferstehung? (s. Anm. 1), 83–88.

schreitet die Möglichkeiten des sinnlich Wahrnehmbaren. Das Erfahren des auf-erstandenen Christus beim gemeinsamen Mahl, das Wiedererkennen Jesu im Fremden, der den Weg mit ihnen geht, das Bewusstsein seines Daseins, gibt ihnen Kraft, die ängstlich versperrten Türen zu öffnen und begeistert die ersten christlichen Gemeinden zu gründen. Sie wagen sich wieder an die Öffentlichkeit, sie beginnen neu zu verstehen, was Jesus ihnen vorgelebt hat und sie erzählen das aus ihrer neuen Sicht – sie bezeugen ihren Glauben.

Wie die Jünger:innen damals verstehen Christ:innen auch heute Ostern nicht als ein Fest, an dem eine neue biologische Möglichkeit gefeiert wird: Die Auferstehung Jesu ist nicht die Rückkehr eines Toten in das Leben dieser Welt, sondern das Geschenk endgültigen Lebens bei Gott. Jesus selbst versuchte Menschen, die den Auferstehungsglauben hinterfragten (vgl. Jesu Gespräch mit den Sadduzäern in Mk 12,18–27 und par.), zu erklären, was es heißt, an die Auferstehung zu glauben. Gott will, dass jeder Mensch auch über den Tod hinaus zu ihm gehört.²³ Es geht beim Glauben an die Auferstehung aber nie nur um die Frage eines Lebens nach dem Tod. Aus dem Vertrauen darauf, dass Leben – von Gott her gedacht – stärker als der Tod ist, kann sich eine neue Sicht auf Todbringendes, Endliches und Zerbrochenes im Leben entwickeln. Der Auferstehungsglaube ist damit eine Kraft, die auch das Leben vor dem Tod fundamental verändern will. „Die Auferstehung Jesu stellt das Leben von Christ:innen auf eine völlig neue Grundlage, ein neues Verhältnis zu Gott wird sichtbar. [...] Ostern ist das Fest des Triumphes des Lebens über den Tod: Es will zeigen, dass Gott nicht Trennung

will, sondern Gemeinschaft, nicht Unterdrückung, sondern Freiheit, nicht Tod, sondern Leben“²⁴ – und das nicht nur ‚dann, im Jenseits‘, sondern jetzt. So wie in der Botschaft und dem Handeln Jesu, steht „das Reich Gottes jetzt, die alle suchende Güte Gottes, die jetzt schon die Menschen erreichen möchte, im Zentrum des Interesses. [...] Wer im Sinne Jesu und des NT an Gott glaubt, für den gibt es schon jetzt, längst vor dem Tod, eine Wiedergeburt, eine Auferstehung, ein ewiges Leben, das der Tod nicht zerstören kann. Das NT enthält deswegen eine Vielzahl von Heilungs-, Aufrichtungs- und Aufsteh-Geschichten, in denen auf dem Boden liegende Menschen sich wieder erheben, wieder aufatmen, ihres Lebens froh werden können, weil sie sich in ihrer Würde geachtet sehen und ihnen jemand beim Aufstehen hilft. Und dasselbe NT kann das Bild des Auferstehens auch für das Aufstehen des Menschen aus dem Tot-sein mitten im Leben verwenden (man kann ja, egoistisch in sich verkrümmt, mitten im Leben tot sein).“²⁵

Dieser Versuch, Auferstehung in ihrer Lebensrelevanz für Schüler:innen nachvollziehbar zu machen, lässt die bleibende Komplexität dieser Aufgabe bewusst werden. Auch zeigt sie deutlich deren Grenzen: Bei allem Willen, im Religionsunterricht erworbenes Wissen und Können so zu verbinden, um daraus entstehende Kompetenzen im Leben umzusetzen und wirksam werden zu lassen, bleibt die grundsätzlich freie Entscheidung, Inhalte des christlichen Glaubens für das eigene Leben als relevante Größe zu verstehen, damit an einer entsprechenden Gestaltung des gesellschaftlichen und religiösen Lebens mitzuwirken, bei den Schüler:innen.

²³ Wolfgang Weirer u. a., Religion begleitet (s. Anm. 11), 11.

²⁴ Ebd.

²⁵ Hans Kessler, Auferstehung? (s. Anm. 1), 166–167.

4 Neues aufgerichtetes Leben und Alltagsauferstehungen?

Hier lohnt zuerst ein Blick auf einige der Großen der christlichen Geschichte: Augustinus, Thomas von Aquin und Martin Luther unterscheiden „zwei Auferstehungen“ (duae resurrectiones): zum einen die tägliche Auferstehung aus dem Tod des Egoismus (des Verkrümmt-Seins in sich selbst und Abgeschnittenseins vom Lebensgrund Gott, von den anderen, und auch von sich selbst) und zum anderen die zukünftige, vollkommene Auferstehung aus dem physischen Tod (das definitive Hinüber- und Heimgehen in das ewige Leben Gottes). Sie verstehen Auferstehung als einen großen Prozess der Wandlung, der beginnt mit dem Sich-Öffnen für

Gott und die anderen bzw. mit dem Gläubig-Werden und der Taufe.²⁶ In der frühen Kirche feiern Christ:innen „ihre Taufe – oft nach jahrelanger Vorbereitung und Einübung in das christliche Leben – bewusst als eine entscheidende Umkehr und den wirklichen Neuanfang ihres Lebens, das für immer mit Gott versöhnt ist. Doch auch die erlösten ‚neuen Menschen‘ (Röm 6,4) sind in dieser Welt noch Versuchungen und Sünde ausgesetzt und müssen sich täglich neu darum bemühen, ihre in der Taufe geschenkte Würde des neuen Lebens zu bewahren“²⁷.

Trotz des Bewusstseins, wie unverfügbar und ‚nicht-machbar‘ das persönliche Anerkennen der verändernden Kraft der Auferstehung ist, will der Religionsunterricht zur Möglichkeit beitragen, dass die Auferstehungshoffnung im konkreten Leben heutiger Schüler:innen und vielleicht auch in der Schule ankommen kann.

Hier wäre Raum, um beispielsweise auf die ‚Auferstehungsbezogenheit‘ von schulischen Sozialprojekten, Versöhnungsimpulsen oder Initiativen zur Schöpfungsverantwortung hinzuweisen – ich wähle einen anderen, auch im ‚gewöhnlichen Alltag‘ verorteten und bewusst niederschweligen Zugang.²⁸ In den biblischen Ostertexten werden Bilder aus dem Alltag verwendet, um von den Begegnungen mit dem Auferstandenen zu erzählen. Eine Erkenntnis, die uns ermutigt, die Auferstehung Jesu nicht als längst vergangenes Ereignis misszuverstehen und die darin wur-

Weiterführende Literatur:

Jürgen Becker, Die Auferstehung Jesu Christi im Neuen Testament. Ostererfahrungen und Osterverständnis im Urchristentum, Tübingen 2007.

Norbert Brieden / Hans Mendl / Oliver Reis / Hanna Roose (Hg.), Biblische Welten (Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik 11), Babenhausen 2020.

Hans Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht, Ostfildern 2011 (6. erweiterte Auflage).

²⁶ Ebd., 167.

²⁷ Wolfgang Weirer / Monika Prettenthaler / Christian Brunnthaler / Uwe Kohlhammer / Antoinette Plank / Daniela Weiner-Murschitz, Religion betrifft. Religion AHS 7, Wien 2018 (aktualisierte Auflage), 114. Das Religionsbuch für die 7. Klasse AHS thematisiert die in Tod und Auferstehung gründende frohe Botschaft von Vergebung und Versöhnung in zwei umfangreichen Kapiteln.

²⁸ Vgl. Monika Prettenthaler, Positionen, in: Sonntagsblatt für Steiermark, Ostersonntag, 04.04. 2021, 15.

zelnde Hoffnung nur auf das Jenseits zu beziehen. Das Wissen um Jesu Sieg über den Tod will das Leben durchgehend prägen und helfen, alltägliche Auferstehungserfahrungen²⁹ nicht zu übersehen: Die Erleichterung nach einer Entschuldigung; eine Freundin wiederzusehen, die ich ewig schon nicht mehr getroffen habe; zu wissen, dass die Sonne aufgeht, auch wenn ich sie hinter den Wolken nicht sehe; zu erkennen, dass es möglich ist, in einer Sackgasse einfach umdrehen zu können; ein tröstlicher Anruf in tiefer Traurigkeit; endlich etwas schaffen, das ich bereits aufgegeben hatte ...

Kleine und mittelgroße Alltäglichkeiten, die das Potenzial haben, die Sicht auf das Leben nachhaltig zu verändern und uns vielleicht zu einer Einstellung führen können, wie sie die Autorin Monika Helfer in einem Interview zum Ausdruck bringt. Sie sagt: *„Je älter man wird, desto öfter fragt man sich auch: Wie viel kann man eigentlich aushalten? Viel. Man steht wieder auf. Eigentlich unglaublich.“* Und auf die Frage „Was ist es, das einen immer wieder aufstehen lässt?“, antwortet die Schriftstellerin: *„Ich weiß es nicht. Der Lebenswille. Zum Beispiel, wenn ich so ein Verreckerl am Blumenfenster habe: Das kann ich nicht gleich wegwerfen. Ich schneide die Pflanze zurück und warte, ob sie wieder anfängt zu wachsen ...“*³⁰

Diesen Grundgedanken haben AHS-Oberstufenschüler:innen,³¹ als sie am Ende einer langen Distance-Learning-Phase nach Ostern 2021 zumindest gruppenweise endlich wieder in die Schule kommen konn-

ten, kreativ und engagiert zu einem kleinen schulinternen österlichen Projekt weiterentwickelt: Sie haben auf sogenannten Pflückzetteln³² – also Blättern mit eingeschnittenen Streifen, die einfach abgerissen werden können – Sätze geschrieben, die anderen und ihnen selbst gut tun und sie gerade in dieser herausfordernden Phase aufleben lassen. Diese Zettel wurden bunt kopiert und im gesamten Schulbereich zum Pflücken aufgeklebt. Schon nach wenigen Tagen wurde erkennbar, wie groß die Sehnsucht nach kleinen, alltäglichen Auferstehungshinweisen war. Die kleinen ‚Auferstehungszettel‘ waren in der gesamten Schulgemeinschaft nach der langen Zeit des Verzichts auf direkte Begegnungen und dem Gefühl, nicht richtig leben zu können, äußerst gefragt. Pfingsten wurden immer wieder neue Sätze wie: *Nur Mut! Hab Vertrauen! Hinter jeder Wolke ist trotzdem Sonne. Denk jetzt an jetzt und morgen an morgen. Stehe zu deinen Taten und lass dich nicht unterkriegen. Halte durch, du schaffst das! Du bist ein guter Mensch! ...* nachgedruckt und ‚gepflückt‘. Diese knapp formulierten Sätze und auf den ersten Blick sehr einfach scheinenden Aussagen erweisen sich bei genauerem Hinsehen auch als kleine, doch wirksame Auferstehungsaussagen. Sie zeigen als kleine ‚Alltagsübersetzungen‘ und wichtige (erste) Schritte, dass ein an Jesus orientiertes Christentum Aufsteh-Religion ist und nicht nur Auferstehungs-Religion. „Ja, gerade weil es Auferstehungs-Religion ist, ist es auch Aufsteh-Religion, die auf Erden nicht alles so weiterlaufen lässt, wie es eben ist und läuft. Es

²⁹ Idee und Sensibilisierung für ‚Alltagsauferstehungen‘ aus: *Andere Zeiten* e.V. (Hg.), wandeln. Mein Fasten-Wegweiser, Hamburg 2015, 112–113.

³⁰ Vgl. Kleine Zeitung vom 07.03.2021, 6–7.

³¹ 5A- und 6A-Klasse (2020/21) des Bischöflichen Gymnasiums Augustinum in Graz.

³² Idee weiterentwickelt nach: *Susanne Niemeyer*, 100 Experimente mit Gott. Von Abenteuer bis Zuversicht, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021, 97.

befähigt zu Compassion mit den Leidenden (J.B. Metz), ermutigt zum Eintreten für ein gerechteres Miteinander, zum Aufstand der Güte und Liebe gegen Ungerechtigkeit, Ausgrenzung, Hass, Lüge, Gewalt, Missbrauch, Hunger, Elend. Zu einem Aufstand der Güte und Liebe und zum ‚Kampf mit versöhntem Herzen‘ (Roger Schutz), mit Empathie und Geduld, nicht mit Bitterkeit, Hass und Aggressivität. Miteinander und füreinander.“³³

Die Autorin: *Monika Prettenthaler, Dr.ⁱⁿ theol., geb. 1966, Studium der Katholischen Fachtheologie und Religionspädagogik in*

Graz und Innsbruck, Assistentin am Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Katholisch Theologischen Fakultät der Universität Graz, unterrichtet seit 1994 Religion an einer AHS und arbeitet auch als Psychotherapeutin (SF); ausgewählte Publikationen: Ökumene-Lernen im Religionsunterricht. Anspruch ohne Resonanz? Hamburg 2004; Vom Ansehen und Beschämen, in: Katechetische Blätter 145 (2020) H. 3, 227–232; Autorin von Religionsbüchern für die AHS-Oberstufe; 2013–2021 Redaktionsmitglied und inhaltliche Gestalterin des Teils für Sekundarstufe 2 bei reli+plus; Religionspädagogische Zeitschrift für Praxis und Forschung; GND 1053740352.

³³ Hans Kessler, Auferstehung? (s. Anm. 1), 169.

Erich Garhammer

„Mehr erwarten Sie nicht nach dem Tod?“

Auferstehung literarisch

◆ Das Motiv der Auferstehung findet in der Literatur vielfältigen Widerhall. Dabei beschreiben Schriftsteller:innen vielfach ihr eigenes Erleben oder das ihres Protagonisten als eine Auferstehung. Sie meinen damit ein neues, verändertes Leben, eine Wiederbelebung oder einen Aufstand gegen unterdrückende Verhältnisse. Der Vergleich zwischen theologischen und literarischen Auferstehungsbildern führt aber zu einem überraschenden Ergebnis: sie berühren sich in ihrer Tiefenstruktur. (Redaktion)

Auferstehung – wenn heute überhaupt noch davon die Rede ist, meint man damit ein Leben nach dem Tod. Die Bibel spricht anders: „Gott hat Jesus auferweckt.“ Die Auferstehung ist ein Handeln Gottes, keine Selbstermächtigung Jesu. Die Verbform „er ist auferweckt worden“ ist eine passive Formulierung, die auf ein Handeln Gottes verweist (*passivum divinum*). Auffälligerweise ist die Auferweckungsaussage im Perfekt formuliert. Im Griechischen wird damit die Fortdauer eines erreichten Zustandes ausgedrückt; die Betonung liegt nicht auf einem einmaligen Vorgang, sondern auf dessen Resultat. Es geht nicht wie bei Totenerweckungserzählungen um eine Rückkehr ins Leben unter den Bedingungen der irdischen Welt. Die Auferweckung Jesu ist ein endzeitliches Ereignis, das Heereinbrechen des neuen Äons in den alten. In 1 Kor 15 wird diese Aussage bestätigt durch die Rede von Christus als dem „Erstling der Entschlafenen“ (15,20). Seine Auf-

erweckung leitet die endzeitliche Totenerstehung ein – dieser Zusammenhang ist für Paulus die Basis in seiner Argumentation gegen die verbreitete Leugnung der Auferstehung in der Gemeinde von Korinth.

Das älteste Osterzeugnis, die sog. partizipiale Gottesprädikation („Gott, der Jesus aus den Toten auferweckt hat“), ist also eine theologische Aussage. Sie sagt, wer Gott ist, sie sagt nicht, wie es zu der Überzeugung der Auferweckung Jesu kam.

Wenn im folgenden Artikel über Auferstehung literarisch gehandelt werden soll, wird deutlich, dass es dabei um besondere Erfahrungen von konkreten Menschen mitten im Leben geht, die mit einer Auferstehungsterminologie umschrieben werden. Am Schluss des Beitrags soll dann allerdings angedeutet werden, dass literarische und theologische Deutungen von Auferstehung durchaus in derselben Hoffnung gründen können.¹

¹ Für unsere Fragestellung immer noch zentral: Klaus Wengst, Ostern – Ein wirkliches Gleichnis, eine wahre Geschichte. Zum neutestamentlichen Zeugnis von der Auferweckung Jesu, München 1991. Vgl. auch Auferstehungstexte im Neuen Testament. Sonderheft zur Debatte 1/2015, 1–28.

1 „Vorweggenommen in ein Haus aus Licht“: Auferstehung in der Lyrik von Marie Luise Kaschnitz

Biblische Motive werden in der modernen Literatur häufig rezipiert.² Die Schriftstellerin Marie Luise Kaschnitz³ hat sich mit dem Thema „Auferstehung“ nach dem Tod ihres Mannes Guido Freiherr Kaschnitz von Weinberg auseinandergesetzt. Ihr Mann, ein bekannter Archäologe, übernahm 1952 die Leitung des Deutschen Archäologischen Instituts in Rom. Die Rückkehr nach Rom bedeutete für das Ehepaar Kaschnitz eine glückliche, erfüllte, mit vielen Freuden angereicherte Zeit. Kurz vor einer Studienfahrt, auf der Guido die Summe seines Lebenswerkes in einer Strukturgeschichte der Mittelmeerlande ziehen wollte, erkrankte er schwer. Diagnose: Gehirntumor. Kaschnitz wohnt während der Behandlung ihres Mannes im Krankenhaus der Barmherzigen Brüder in Wien in der Castellezgasse. In diesem Zimmer, in dem sie voller Hoffen und Bangen die Operation ihres Mannes abwartet und seine weitere Genesung erhofft, entstehen die Gedichte aus dem Zyklus „Castellezlandschaft“:

„O dieser Geisterzwang / Nach vielen Tränen / Aufzustehen der Mond scheint / Nichts mehr in dir ist unverweint / Aber

mitten im Zimmer / Hebst du die Arme drehst dich / Ziehst lächelnd Schritt um Schritt / den rauen Schattenwalzer / zu gar keiner Musik.“⁴ Am 1. September 1958 stirbt Guido Kaschnitz. Für die Schriftstellerin bricht eine Welt zusammen: In ihren Gedichten und in ihrer Prosa wird die Trauer sichtbar, jede Notiz ist eine Station in diesem Trauerprozess.

„Deine Bettstatt verschwunden / Um deine Bücher Spinnenkränze / Auf dem Teppich Schnee ... / Und Trost ist nicht, da du mein Trost gewesen / Und Rat ist nicht, da du mein Rat gewesen / Und Schutz ist nicht, da du mein Schutz gewesen / Und Liebe nicht, da ich um deinetwillen / Die Welt geliebt.“⁵

Diese Zeit der Isolation, in der die Lebende am liebsten dem Verstorbenen nachgestorben wäre, wird beendet durch einen überraschenden Telefonanruf. Der rettende Telefonanruf lud sie zur Poetikdozentur nach Frankfurt ein: Am Telefon war der Rektor der Frankfurter Goethe-Universität, Willy Hartner. Die Schriftstellerin erinnert sich: „Eines Tages bin ich zurückgekommen [...] Jemand also drehte mich um, als ich schon im Begriff war, ganz zu verschwinden, tatsächlich hatte ich die Erde aufgekratzt, um dir zu folgen, und war mit Trauer unter den Nägeln, denn die Erde hatte sich gesperrt. Der Jemand führ-

² Vgl. dazu *Erich Garhammer*, „Sie werden lachen – die Bibel“. Bibel und moderne Literatur, in: *Hubert Frankemölle* (Hg.), *Die Bibel. Das bekannte Buch – das fremde Buch*, Paderborn 1994, 111–128, sowie *Erich Garhammer* (Hg.), *Brennender Dornbusch und pfingstliche Feuerzungen. Biblische Spuren in der modernen Literatur*, Paderborn 2003. Im zweibändigen Werk von *Heinrich Schmidinger* (Hg.), *Die Bibel in der deutschsprachigen Literatur des 20. Jahrhunderts*, Mainz 1999, gibt es keinen Beitrag „Auferstehung“.

³ Zur Person vgl. *Dagmar v. Gersdorff*, *Marie Luise Kaschnitz. Eine Biographie*, Frankfurt a. Main 1992.

⁴ Zitiert wird nach *Christian Büttrich / Norbert Miller* (Hg.), *Gesammelte Werke (GW)*. Bd. 1–7, Frankfurt a. Main 1981–1989, hier: GW 5, 292.

⁵ GW 5, 305f. u. 310. Vgl. zu diesem Gedicht „Requiem“ *Ulrike Suhr*, *Poesie als Sprache des Glaubens. Eine theologische Untersuchung des literarischen Werkes von Marie Luise Kaschnitz* (Praktische Theologie heute 8), Stuttgart 1992, 194–199.

te ein Telefongespräch mit mir.“⁶ Die Bewegung der Trauer wird nun geöffnet auf eine neue Deutung des Geschehenen: „Von meinem Schreibtisch aufblickend, sah ich das Bild des Mannes, den ich verloren hatte, meines Mannes, wie ich zu seinen Lebzeiten arglos zu sagen pflegte, aber jetzt kam mir das Wort nicht mehr über die Lippen: Die Zeit, da ich ihn besessen hatte, war lang gewesen, aber die Ewigkeit war länger, aus ihr war er hervorgetreten, ihr gehörte er wieder an.“⁷ Sie konnte ihren Mann loslassen, ihn der Ewigkeit zurückgeben, Gott anheimgeben. Damit wird eine religiöse Deutung des Widerfahrens in ihrem Schreiben möglich.

2 Das Hoffen auf Auferstehung

Eine bohrende Frage meldet sich weiterhin: Was ist mit den Toten? Was kommt nach dem Tod? Diese Frage stellt sie sich nicht theoretisch oder allgemein, sondern biografisch. Indem sie nach den Toten fragt, fragt sie nach ihrem toten Mann. Wenn sie nach Auferstehung fragt, ist ihr wichtig, dass die gemeinsame Liebe und die Tiefe des miteinander gelebten Lebens gerettet bleiben. Mit „Dein Schweigen – meine Stimme“ überschrieb Marie Luise Kaschnitz einen Gedichtzyklus aus dem Jahre 1962. In diesem Gedichtzyklus veröffentlichte sie ihr bekanntes Auferstehungsgedicht:

„Auferstehung
Manchmal stehen wir auf
Stehen zur Auferstehung auf
Mitten am Tage
Mit unserem lebendigen Haar
Mit unserer atmenden Haut.

Nur das Gewohnte ist um uns.
Keine Fata Morgana von Palmen
Mit weidenden Löwen
Und sanften Wölfen.

Die Weckuhren hören nicht auf zu ticken
Ihre Leuchtzeiger löschen nicht aus.

Und dennoch leicht
Und dennoch unverwundbar
Geordnet in geheimnisvolle Ordnung
Vorweggenommen in ein Haus aus Licht.“⁸

Auferstehung in diesem Gedicht hat auf den ersten Blick nichts mit der christlichen Auferstehungshoffnung zu tun; es ist kein formulierter Glaube, es ist eher eine beschriebene Erfahrung. Das Wort „Auferstehung“ wird mit der Bedeutung „aufstehen“ assoziiert: Dieses Aufstehen geschieht jeden Morgen, mehr oder weniger schwer. Aber dann gibt es auch eine übertragene Bedeutung des Aufstehens, des Sich-erhebens, des Sich-aufrichtens, ein Aufstehen mitten am Tag: wenn etwas klar wird, aufleuchtet, mit Sinn erfüllt wird, geheimnisvoll sich erschließt.

Die Schriftstellerin will ihre neu gewonnene Glaubensgewissheit poetisch ausdrücken, sie mit erfahrungshaltigen Worten umspielen, sie anreichern mit Erlebnispartikeln des gemeinsamen Ehelebens. Liturgische Formeln, Bibelsätze oder Liedzeilen aus dem Gottesdienst sind für sie nicht überflüssig, ganz im Gegenteil, sie evozieren ihre Imaginations- und Sprachkraft. Sie umschreibt ihren Glauben, was nachher kommt, auf dem Hintergrund der neuen Erfahrung so: „Von dem, was nachher kommt, habe ich im Laufe der Jahre ganz verschiedene Vorstellungen gehabt,

⁶ GW 2, 381.

⁷ GW 2, 396.

⁸ GW 5, 306.

zumeist angenehme, eher Himmel als Hölle, Schlaf und beglückende Träume, und traurig nur insofern, als es galt, die Erde zu verlassen, diese ganz bestimmten Menschen, Landschaften und Dinge, an denen ich hänge und für die Schlaf und Träume kein Ersatz sein können. Sätze wie ‚Gott ist die Liebe‘ oder ‚Näher mein Gott zu dir‘ fielen mir oft ein und verursachten ein Gefühl von Sicherheit, Kindergottesdienst-sicherheit ... Was alles gut zusammenhing mit der Überzeugung, dass während der Lebenszeit an uns schon alles geschieht, die ewige Verzeihung, das ewige Jüngste Gericht. Aber keine Angst vor zwickenden Teufeln, die bereits abgestorben sind, während Gott, täglich totgesagt, lebt und seine Liebesmacht, in die am Ende alle eingehen werden.“⁹ Der Tod ihres Mannes lässt sie den Kinderglauben ablegen, die Kindergottesdienst-sicherheit macht einem reifen und ge-reiften Erwachsenenglauben Platz, auch bezüglich Auferstehung.

Zusammengefasst hat Marie Luise Karschnitz ihren Trauerprozess und ihre Gedanken, die um das Leben danach kreisen, im Gedicht „Ein Leben nach dem Tode“:

„Glauben Sie fragte man mich
An ein Leben nach dem Tode
Und ich antwortete: ja
Aber dann wusste ich
Keine Auskunft zu geben
Wie das aussehen sollte
Wie ich selber
Aussehen sollte
Dort

Ich wußte nur eines
Keine Hierarchie
Von Heiligen auf goldenen Stühlen sitzend

Kein Niedersturz
Verdammter Seelen
Nur

Nur Liebe frei gewordene
Niemals aufgezehrte
Mich überflutend

Kein Schutzmantel starr aus Gold
Mit Edelsteinen besetzt
Ein spinnwebenleichtes Gewand
Ein Hauch
Mir um die Schultern
Liebkosung schöne Bewegung
Wie einst von tyrrenischen Wellen
Wie von Worten die hin und her
Wortfetzen
Komm du komm

Schmerzweb mit Tränen besetzt
Berg- und Tal-Fahrt
Und deine Hand
Wieder in meiner

So lagen wir lasest du vor
Schließ ich ein
Wachte auf
Schließ ein
Wache auf
Deine Stimme empfängt mich
Entläßt mich und immer
So fort

Mehr also fragen die Frager
Erwarten sie nicht nach dem Tode?
Und ich antworte
Weniger nicht.“¹⁰

Die Frage nach einem Leben nach dem Tod beantwortet die Schriftstellerin mit Bildern aus ihrer Ehegeschichte: Keine

⁹ GW 3, 545.

¹⁰ GW 5, 504f.

Hierarchie von Heiligen erwartet sie, keinen Seelensturz, keinen Schutzmantel starr aus Gold, sondern eine Liebe, die frei macht, weil sie sich frei schenkt. Assoziiert für solche Liebe wird das nächtliche Vorlesen, das die beiden Eheleute bis zuletzt geübt haben. Selbst nach der schweren Operation ihres Mannes hat die Schriftstellerin diese Geste wieder aufgenommen. Solches Niveau von Sich-verstehen, Sich-austauschen, Einander-erkennen will die Dichterin nach dem Tod nicht unterboten sehen. Sie füllt ihre Vorstellung von Auferstehung mit der Kostbarkeit der erlebten Liebe: Solche Liebe kennt durchaus den Alltag, aber immer wieder auch in allen Banalitäten das Glück der Nähe, das Geschenk der Geborgenheit, den Jubel der körperlichen Begegnung.

Die Literatin rettet mit ihrem Gedicht den Alltag eines Ehelebens, sie zehrt aber auch von den Worten der Bibel und schöpft aus dem Schatz des Glaubens Kraft. Damit inspiriert sie die Sprache der Verkündigenden und lockt sie in eine Redlichkeit, von der eigenen Hoffnung glaubwürdig Rechenschaft zu geben, damit dieser Glaube Menschen tragen kann in allen Abgründen: „Denn ein Totenbett / Ist ein Totenbett mehr nicht / Einen Freudensprung / Will ich tun am Ende / Hinab hinauf / Leicht wie der Geist der Rose.“¹¹

3 Auferstehung heute und jetzt: Kurt Marti

Kurt Marti war über 20 Jahre Pfarrer in der Nydeggen-Gemeinde in Bern (1961–1983). Zu seinen Hauptaufgaben zählten Gottesdienste und Predigten, Taufen, Trauungen

und Beerdigungen, dazu kamen Konfirmandenunterricht, Einzelgespräche, Hausbesuche, Kommissions- und administrative Arbeit. Bekannt geworden ist Marti durch seine „leichenreden“. Den Hintergrund dafür boten die Bestattungen, die sich in der Berner Stadtpfarrei häuften. Er machte die Erfahrung, dass er sich nicht bei jeder Abdankungspredigt persönlich einbringen konnte, er spürte die Grenzen der liturgischen Sprache mit ihrer Formelhaftigkeit und mit ihren Klischees, die er häufig als eine Sammlung leerer Worthülsen empfand. Um dieses Dilemma auszuhalten, erfand Marti die „leichenreden“ (1969). Im Anschluss an ihn besonders bewegende Todesfälle und Bestattungen bearbeitete er die dabei gemachten Erfahrungen und die sich daraus ergebenden Fragen in einem dichterischen Zugriff. Das Beerdigungsritual in seiner Kirche beginnt immer mit dem Satz: „Gott hat es gefallen“. Gegen diese in seinen Augen unbarmherzige Sprache des Rituals protestierte Marti literarisch:

„dem herrn unserem gott
hat es ganz und gar nicht gefallen
dass gustav e. lips
durch einen verkehrsunfall starb

erstens war er zu jung
zweitens seiner frau ein zärtlicher mann
drittens zwei kindern ein lustiger vater
viertens den freunden ein guter freund
fünftens erfüllt von vielen ideen

was soll jetzt ohne ihn werden?
was ist seine frau ohne ihn
wer spielt mit den kindern?
wer ersetzt einen freund?
wer hat die neuen ideen?

¹¹ GW 5, 517. Vgl. dazu auch *Erich Garhammer*, „Einen Freudensprung will ich tun am Ende“. Das Thema „Auferstehung“ in der Lyrik von Marie Luise Kaschnitz, in: *ders.*, *Zweifel im Dienst der Hoffnung. Poesie und Theologie*, Würzburg 2011, 268–281.

dem herrn unserem gott
hat es ganz und gar nicht gefallen
dass einige von euch dachten
es habe ihm solches gefallen

im namen dessen der tote erweckte
im namen des toten der auferstand:
wir protestieren gegen den tod gustav e.
lips¹²

Aber nicht nur vom Protest gegen den Tod
ist bei ihm die Rede, sondern auch von der
Auferstehung vor dem Tod.

„Ihr fragt
wie ist die auferstehung der toten?
ich weiß es nicht

ihr fragt
wann ist die auferstehung der toten?
ich weiß es nicht

ihr fragt
gibt's
eine auferstehung der toten?
ich weiß es nicht

ihr fragt
gibt's
keine auferstehung der toten?
ich weiß es nicht

ich weiß
nur
wonach ihr nicht fragt:
die auferstehung derer die leben

ich weiß
nur

wozu Er uns ruft:
zur auferstehung heute und jetzt¹³

Marti versteht das Wort „Auferstehung“
präsentisch und assoziiert es mit dem Wort
Aufstand. Dabei ist für ihn vor allem die
Vorstellung aus dem Johannesevangelium
und den Johannesbriefen bestimmend. Die
präsentische Eschatologie, nicht die futuri-
sche Eschatologie prägt sein Denken. Die
Texte von Kurt Marti zeigen, dass er wäh-
rend all der Jahre seines pastoralen Diens-
tes die Beschäftigung mit Bibel und Theo-
logie nicht abreißen ließ.

4 Leben im Altenheim: gegen postmortale Fantasien

Die Frage der Auferstehung ließ Marti
auch in seinem eigenen Älterwerden nicht
los. Er lebte nach dem Tod seiner Frau
mehrere Jahre in einem Berner Altenheim.
Das Leben als Witwer machte ihm nun die
Einsamkeit doppelt bewusst: „Seitdem die
täglich und nächtlich vertraute Zwiespra-
che aufgehört hat, schwinden mein Wort-
schatz und mein Ausdrucksvermögen.“¹⁴
Sprache und Selbstaussdruck, aber auch das
sonstige Ausdrucksvermögen und die geis-
tige Wachheit werden geringer. Das Ge-
fühl des Geliebtwerdens war früher vitali-
sierend. „Ich wurde geliebt, also war ich.“¹⁵
Aber Marti verbietet sich eine regressive
Zuflucht zu Gott: „Gott ist nie Ersatz, erst
recht nicht für die lebenslange Geliebte.“¹⁶
Der Annahme einer zunehmenden Ver-
geistigung im Alter kann er nichts abge-
winnen. Die Wirklichkeit sieht anders aus:

¹² Kurt Marti, *leichenreden*, Frankfurt a. Main 1976, 23.

¹³ Ebd., 25.

¹⁴ Kurt Marti, *Heilige Vergänglichkeit. Spätsätze*, Stuttgart 2011, 9.

¹⁵ Ebd., 11.

¹⁶ Ebd.

„Nicht doch. Die Beschäftigung mit dem Körper, vor allem mit seinen Defiziten, nimmt unliebsam überhand.“¹⁷ Gedanken gehen ihm durch den Kopf, wie sich wohl das Fühlen und Sprechen Jesu verändert hätten, wenn er ein Greis geworden wäre. „In welche Richtung hätte sich das Denken und Lehren des Nazareners verändert, wenn er neunzig Jahre alt geworden wäre? Müßige Frage, ich weiß.“¹⁸ Im Alter verändert sich für ihn auch der Glaube noch einmal in einer ganz eigenen Weise: „In den Armen der Geliebten glaubte ich oft, dem großen Geheimnis nahe zu sein.“¹⁹ Die Beziehung als ein Ausdruck für Gottesnähe ist ihm nun genommen. Eine ganz andere Beziehung wird für ihn stärker – die Beziehung zu Jesus. „Ihm, Jesus, glaube ich Gott.“²⁰ Der Glaube an Jesus ist aber gekoppelt mit einer Skepsis gegenüber einer platten Vorstellung vom Leben nach dem Tod: „Ein Glaube, der auf das eigene Weiterleben nach dem Tod fokussiert ist, bleibt heillos egozentriert.“²¹ Eine Geografie des Jenseits, Ausmalungen, wie es einmal sein könnte, postmortale Vorstellungen bleiben ihm verdächtig. „Die Evangelien können nicht genug dafür gerühmt werden, dass sie der Versuchung widerstanden haben, denen, die Jesus vom Tode wieder auf-erweckte und ihm, dem Auferstandenen selbst, Äußerungen über ein postmorta-

les Jenseits in den Mund zu legen.“²² Immer mehr mutiert für ihn die Jenseitsvorstellung zu einem sich Fallenlassen in Gott. „Was kommt danach? Oft stelle ich mir vor, mein Ego werde sich alsdann in Gottes Ewigkeit verlieren, vielleicht sogar auflösen. ‚Was immer zu Gott kommt, entfällt sich selbst‘ (Meister Eckhart)“²³ Marti denkt Auferstehung immer mehr in der Tradition der Mystik.²⁴

5 Auferstehung durch die Fußballsprache: Friedrich Christian Delius

Der Pfarrerssohn Friedrich Christian Delius hat in seiner autobiografischen Novelle „Der Sonntag, an dem ich Weltmeister wurde“ eine sehr einschneidende autobiografische Erfahrung versprachlicht: Die Wortgewalt seines Vaters, eines protestantischen Pfarrers, hat ihn zum Stotterer werden lassen.²⁵ Die Predigtsprache ist für ihn kein bergendes Sprachhaus. Die Übertragung des Endspiels der Fußballweltmeisterschaft Deutschland gegen Ungarn im Jahre 1954 in Bern, die der Junge im Arbeitszimmer des Vaters anhören darf, wirkt dagegen auf seine Zunge lösend: theologisch besetzte Wörter werden durch den Reporter einfach entwichtigt. Toni Turek

¹⁷ Ebd., 16

¹⁸ Ebd., 20.

¹⁹ Ebd., 25.

²⁰ Ebd., 30.

²¹ Ebd. 35.

²² Ebd. 36.

²³ Ebd., 34.

²⁴ Zu Kurt Marti vgl. auch *Erich Garhammer*, Meridiane aus Wörtern. Theo-poetisches ABC, Würzburg 2021, 155–158, sowie *ders.*, Am Tropf der Worte – literarisch predigen, Paderborn 2000, 57–60.

²⁵ *Friedrich Christian Delius*, Der Sonntag, an dem ich Weltmeister wurde, Reinbek b. Hamburg 1994. Zu den Hintergründen des Buches *ders.*, Die sieben Sprachen des Schweigens, Berlin 2021.

wird zum „Fußballgott“ und zum „Teufelskerl“ zugleich: „Ich hatte noch nie eine Fußballreportage gehört, immer öfter fielen Wörter, die nichts mit Fußball zu tun hatten ... Wunder! ... Gott sei Dank! ... So haben wir alle gehofft, gebetet! ... und ich staunte, dass der Reporter das Wort glauben mit mehr Inbrunst als ein Pfarrer oder Religionslehrer aussprechen konnte. Beinahe wieder ein Tor für Ungarn, beinahe ein Tor für Deutschland, und wieder hielt Toni Turek einen unmöglichen Ball, wieder Gefahr, der Ball im Tor, nein, ... Turek, du bist ein Teufelskerl! Turek, du bist ein Fußballgott!“ (93)

Zum ersten Mal in seinem Leben hört der Junge religiös besetzte Wörter in einem völlig neuen Kontext: „Eine neue Form der Anbetung, ein lästerlicher, unerhörter Gottesdienst, eine heidnische Messe, in der einer gleichzeitig als Teufel und Gott angerufen wurde.“ Auf die Frage des ins Zimmer tretenden Vaters, wie denn das Spiel stehe, antwortet der Sohn schlagfertig: „Unentschieden, zwei zu zwei.“ Erst später merkt er, dass er schwerste Wörter ohne Stottern aussprechen kann. Der Bann ist gebrochen. Die Fußballsprache löst den Knoten in der Zunge, während die Kirchensprache eher lähmend gewirkt hat.

6 Die Bibel hatte die Zunge gelähmt

Diese Zungenlähmung wird mit biblischen Bildern beschrieben: „Ich war ein Fisch und schon gefangen, als ich merkte, dass ich ein Fisch war: der Angelhaken im Mund zwischen Zunge und Gaumen, der Widerhaken im Fleisch nahe der Luftröhre, solange ich denken konnte ... Ich wusste nicht, wer mich an der Angel hatte, ich

hatte keinen bestimmten Verdacht ... Ich hörte von den Eltern aber das Gleichnis oder den Satz von Jesus dem Menschenfischer, der wollte Menschen fischen, Menschen ins Netz holen für seine Gemeinde, für den Glauben an ihn, für die Erlösung, und ich war schon so gefangen, dass ich nicht schrie über das Bild: Jesus wollte auch mich fischen, mich angeln oder im Netz aus meinem Element holen und ersticken lassen in der Luft ... er wollte mich in seinen Netzen fangen oder hatte mich schon gefangen, ich sollte mich fangen lassen, war nicht im Netz, hing an der Angel, diesen Unterschied spürte ich genau, der Widerhaken riss in der Zunge, riss den Leib auseinander, trennte den Kopf vom Körper.“ (25f.) Die Bibelstelle vom Menschenfischen wird für den Pfarrerssohn als beklemmend erfahren, sie wird für ihn zur Begründung seines Stotterns.

Ebenso wird die alttestamentliche Erzählung von der Opferung Isaaks erinnert: „Ich war Isaak, der Sohn, der Vater griff seinen Sohn und fasste das Messer, weil sein Gott ihm befohlen hatte, dass er seinen Sohn schlachtete, ich sah Isaak mit erschrocken ergebenen Augen auf dem Holzschnitt der Bilderbibel von Schnorr von Carolsfeld, ich war Isaak, gefesselt, ängstlich gebeugt, gedrückt an den Vater Abraham, vom Vater mit der linken Hand festgehalten, während die rechte mit dem am Schaft sehr breiten, dann spitz zulaufenden Messer schon ausholte ...“ (74f.) Delius identifiziert sich mit Isaak: er soll für die Religion geopfert werden.

Der Schriftsteller F. C. Delius deutet sein kindliches Stottern als Konsequenz des Aufwachsens in einem Pfarrhaus: Die Bibel hat in diesem Horizont keine befreiende Dimension, sondern ist eher Legitimation dieser engen Welt. Die Erzählung

handelt von den „Martyrien der Religion in einem Kinderleben“²⁶. Die Bibel wird als Normenbuch einer missglückten Sozialisation erlebt, die Fußballsprache dagegen als Erlösung aus diesem Kerker: Der Sonntag, an dem *ich* Weltmeister wurde. Der Junge erfährt durch die Fußballsprache ein Auferstehungserlebnis aus seinem Stottern. Er eilt aus dem Pfarrhaus, um die ganze Welt zu umarmen, seine Freude zu zeigen und zu teilen. Er war bereit, sich in alle Richtungen zu drehen, außer zurück zum Haus, aus dem er gelaufen war. Er war der glücklichste Mensch der Welt, glücklicher als Werner Liebrich oder Fritz Walter. Deutschland hatte nur im Fußball gewonnen, Delius aber feierte Auferstehung.

7 Auferstehungserlebnis durch die Beichte: Helga Schubert

Ganz wörtlich taucht das Aufstehen in Helga Schuberts Erzählband auf.²⁷ Das liebste Aufstehen war für sie das Aufstehen nach dem Liegen in der Hängematte bei ihrer Großmutter, bei der sie jedes Mal die Sommerferien verbringen durfte. Ganz anders war das Aufstehen im Alltag zu Hause bei ihrer Mutter: „Auf, auf, sprach der Fuchs zum Hasen, hörst du nicht die Hörner blasen?“ (201). So weckte sie die Mutter jeden Tag, als sie ein Schulkind war und zog ihr die Bettdecke weg. Abends sang ihr die Mutter ein Lied vor: „Sie sang von meiner Müdigkeit, dass ich nun zur Ruhe gehen und dass mein Vater seine Augen über meinem Bett lassen sollte. Ein bisschen dachte ich dann an meinen Vater, der tot war, zerrissen von einer Handgranate.“ (209)

Wir wollen noch ein bisschen leben, sagte ihre Mutter später, als sie mit hunderteins auf der Intensivstation lag. Ununterbrochen sprach sie davon, dass sie in ihrem Leben drei Heldentaten vollbracht habe, die ihre Tochter betrafen: „Erstens: Ich habe dich nicht abgetrieben, obwohl dein Vater das wollte. Und für mich kamst du eigentlich auch unerwünscht. Wir haben deinetwegen im fünften Monat geheiratet. Zweitens: Ich habe dich bei der Flucht aus Hinterpommern bis zur Erschöpfung in einem dreirädrigen Kinderwagen im Treck bis Greifswald geschoben, und drittens: Ich habe dich nicht vergiftet oder erschossen, als die Russen in Greifswald einmarschierten.“ (216f.)

Zu ihrem 100. und 101. Geburtstag lud ihre Mutter im Altenheim nicht nur die ganze Station ein, sondern auch den Pfarrer, der sie einmal beerdigen sollte. Alle mussten das Lied von Paul Gerhardt singen: „Geh aus mein Herz und suche Freud in dieser schönen Sommerzeit.“ Das wünschte sie sich auch zu ihrer Beerdigung. Sie starb im Februar. Der Pfarrer hatte das Lied auf dem Liedzettel umgeschrieben: „Geh aus mein Herz und suche Freud in dieser schönen Jahreszeit.“ Ein Leben lang war Helga Schubert mit ihrer Mutter im Clinch. Sie tat sich schwer mit dem vierten Gebot, ihre Mutter zu lieben. So fuhr sie in den Norden Deutschlands, suchte eine Kurpastorin auf und beichtete ihr Unglück: sie könne ihre Mutter nicht lieben. Die Pastorin klärte sie auf: sie brauche die Mutter nicht lieben, sondern lediglich zu ehren. Und das tue sie ja, indem sie sich um sie kümmere. Ein Zentnergewicht fiel ihr vom Herzen. Ein Auferstehungserlebnis durch eine Beichte!

²⁶ Vgl. dazu die Paderborner Poetikvorlesungen von *Friedrich Chr. Delius*, *Die Verlockungen der Wörter oder warum ich immer noch kein Zyniker bin*, Berlin 1996.

²⁷ *Helga Schubert*, *Vom Aufstehen. Ein Leben in Geschichten*, München 2021.

Mit diesem Text hat Schubert den Ingeborg-Bachmann Literaturpreis 2020 gewonnen, für sie ein ganz besonderer. Die Tränen, die sie nach der Entscheidung vergoss, belegten das. Die Teilnahme an dem Wettbewerb bezeichnete sie als „kleinen Sieg über die Diktatur“. Denn die 1940 in Berlin geborene, aus der DDR stammende Schubert wurde bereits einmal nach Klagenfurt eingeladen. 1980 war das, aber die Ausreise wurde ihr vom SED-Staat verboten. Eine späte Auferstehung also für Helga Schubert: der Bachmannpreis 2020!

Weiterführende Literatur:

Claudia Janssen, Endlich lebendig. Die Kraft der Auferstehung erfahren, Freiburg i. Breisgau 2013. „Es gibt keine Stelle, in der die Schrift nicht über Auferstehung spricht“ (Sifre zu 5. Mose 3006, 13), so lautet ein rabbinischer Kommentar. Dieser Anregung will Janssen entsprechen, indem sie die Poesie der biblischen Bilder freilegt und ihre Kraft für heute zu erschließen versucht.

Klaus Wengst, Ostern – Ein wirkliches Gleichnis, eine wahre Geschichte, München 1991. Obwohl schon dreißig Jahre alt, ist dieses Buch immer noch lesenswert; vor allem ist darin die theologische Osterbotschaft anschlussfähig für literarische Auslegungen.

Georg Langenhorst, „In welchem Wort wird unser Heimweh wohnen?“ Religiöse Motive in der neueren Literatur, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020, 202–216. Das angegebene Kapitel handelt von literarischen Annäherungen an die Osterbotschaft.

8 Arbeiten an der Auferstehungsgestalt: Irene Mieth

„Sterben und lieben. Selbstbestimmung bis zuletzt“, so überschreibt Dietmar Mieth den Rückblick auf das gemeinsame Leben mit seiner Frau Irene.²⁸ Dies ist ein intimes Buch: es gibt Einblick in eine Ehegeschichte, in die Liebe zweier Menschen und in das Sterben des geliebten Menschen. Es enthält das Tagebuch von Irene Mieth, das sie in den sechs Wochen von der Diagnose ihrer Krankheit bis zu ihrem Sterben am 17. Januar 2017 geführt hat. Der Blick auf das gemeinsame Leben gibt ihrem Mann Dietmar Mieth noch einmal Gelegenheit, über die gemeinsame Liebe nachzudenken. Er hatte das schon 1982 zusammen mit seiner Frau getan in dem Buch „Die Kunst zärtlich zu sein. Wege zur Sensibilität“. Darin hatten beide ihr Leitmotiv für ihre Liebe formuliert: Zärtlichkeit als Gefühl für die Gestalt des anderen und die Sprache der Mystik als Ausdrucksgestalt für die gegenseitigen Erfahrungen. Zärtlichkeit hieß für sie eine Mitte finden zwischen Nähe und Distanz, zwischen Ernst und Spiel, Schwere und Leichtigkeit. Nun blickt er auf die gemeinsame Liebe, das gemeinsame Leben mit Irene und auf ihr Sterben zurück.

Am 1. Dezember 2016 die dramatische Gewissheit: ihre Schmerzen haben einen Grund, es wird Krebs diagnostiziert. Ihre Notizen dazu: „Schmerz stehend scharf brennt wie Feuer, dumpf bohrend packend krallend Höllenqualen. Advent der Tod kommt zu mir nimmt mich mit an Weihnachten.“ (41) „Ich arbeite an meiner Auferstehungsgestalt und bemühe mich um Geduld, Geduld, Geduld.“ (57)

²⁸ Dietmar und Irene Mieth, *Sterben und lieben. Selbstbestimmung bis zuletzt*, Freiburg i. Br. 2019. Vgl. dazu Erich Garhammer, *Nicht einverstanden. Blick auf ein Leben mit der Kirche und ein theologisches Lebenswerk*, in: *Pastoralblatt* 73 (2021), 16–18.

Irene Mieth will sich ärztlich nicht mehr helfen lassen, sich keiner Chemotherapie unterziehen, sie verweigert die Notoperation. Für ihren Mann ist das die schwerste Herausforderung seines Lebens: Er muss die Selbstbestimmung seiner Frau akzeptieren. Irenes Entscheidung, nicht alles zu tun, um am Leben zu bleiben, empfindet er als tiefen seelischen Schmerz. Sie hält in ihrem Tagebuch ihren Glauben fest: „Adieu meine Lieben wir sehen uns wieder im Himmel – mein Glaube.“ (120)

Für den Zurückgebliebenen ist Auferstehung eine tief empfundene Hoffnung. Marie Luise Kaschnitz mit ihrem Auferstehungsgedicht schenkt ihm dafür poetische Bilder: Gott kann nicht weniger sein als die erfahrene Liebe, er muss mindestens mit ihr Schritt halten können.

„Die Intensität der Liebe nimmt im Glauben das Reich Gottes vorweg. Das Reich Gottes ist die Ausbreitung der Leichtigkeit

der Liebe ohne Verlust der Intensität. Dafür gibt es keine Vorstellungen, aber intensive Hoffnungen.“ (148) Mieth findet in den Auferstehungsbildern des Auferstehungsgedichts von Marie Luise Kaschnitz Trost. Theologische und literarische Auferstehungsbilder sind höchst unterschiedlich – und doch berühren sie sich in der Tiefenschicht. Ein erstaunlicher Befund!

Der Autor: Prof. Dr. Erich Garhammer, geb. 1951, Studium der Theologie und Germanistik, 1991 bis 2000 Prof. für Pastoraltheologie in Paderborn, 2000–2017 Universität Würzburg, seit 2017 emeritiert; Mitherausgeber der Reihe „Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge“, 2004–2021 Schriftleiter der Zeitschrift „Lebendige Seelsorge“. Letzte Publikationen: *Erzähl mir Gott. Theologie und Literatur auf Augenhöhe*, Würzburg 2018; *Meridiane aus Wörtern. Theo-poetisches ABC*, Würzburg 2021; GND 118024159.

Andreas Peterl

Auf der Suche nach Transzendenz

Musik zu Passion und Auferstehung und ihre Rolle außerhalb der Liturgie

♦ Eine breite Palette menschlicher Regungen steht im Hintergrund der Suche nach einem besonderen Musikerlebnis in der Zeit um Ostern. Im vorliegenden Beitrag führt der Autor durch eine kurze Phänomenologie der Musik außerhalb der Liturgie. „Implizite Religiosität“, Sehnsucht nach dem Transzendenten und „existenzielles Berührt-Sein“ zeigen sich besonders zur Osterzeit in den unterschiedlichen Musikszenen. Damit wird eine über das Denken hinausgehende Ahnung von Auferstehung in die Welt hineingetragen. Eingebendet werden im Beitrag ebenso existenzielle Stimmigkeiten inmitten liturgietheologischer Unstimmigkeiten, beispielsweise Requien am Karfreitag, oder die Bach-Passionen im Sommer. Die Ausführungen, die sich als Schlaglichter auf ein weites Feld verstehen, bieten somit einen Diskussionsbeitrag und Anregungen für Beobachtungen zum Thema. (Redaktion)

Musik spielt bekanntermaßen im Leben der Menschen eine wesentliche Rolle, kaum eine Person bleibt von der „Macht der Musik“ unberührt. Sie ist in beinahe sämtlichen gesellschaftlichen Kontexten anzutreffen: in Gottesdiensten, im Konzert- und Gesellschaftsleben, im Sport, als Unterhaltungs- und Hintergrundmusik im Alltag. Die fortschreitende Digitalisierung mit ihren schier endlos erscheinenden Reproduktionsmöglichkeiten erzeugt hier nochmals eine drastische Erweiterung hinsichtlich der Allgegenwärtigkeit der Musik. In manchen Bereichen ist die Funktionalisierung der Musik dabei durchaus problematisch, wenn beispielsweise versucht wird, mittels Musik das Sozialverhal-

ten der Menschen (beim Einkaufen, im öffentlichen Verkehr usw.) zu steuern oder gar Personen von öffentlichen Orten mittels klassischer Musik fernzuhalten.¹

Welche Bedeutung hat nun Jesu Sieg über den Tod im gegenwärtigen Musikleben? Wo finden wir „Österliches“ in der Musik bzw. wie viel Musik steckt um Ostern in der außerkirchlichen Musikwelt?

Am Beginn dieser Überlegungen sollen einige – freilich verkürzte und vereinfachende – Gedanken zur Musik und ihrer historischen Entwicklung aus kirchenmusikalischer Perspektive stehen. Musik ist nüchtern formuliert eine „intentional production“ bzw. „perception of temporarily organized patterns of pitched

¹ Beispielsweise wurde bis vor kurzem abends der Eingangsbereich des Landesdienstleistungszentrums unweit des Linzer Hauptbahnhofs mit einer Endlosschleife von Vivaldis „Frühling“ beschallt – offenkundig, um damit Personen von einem nächtlichen Verweilen dort abzuhalten.

sounds“². Selbst diese auf das absolute Minimum kondensierte Definition bleibt eine Hilfskonstruktion,³ denn was schon als „Musik“ und was noch als „Geräusch“ angesehen wird, ist wesentlich auch vom kulturellen Gefüge abhängig.⁴

Aufgrund ihres „transzendenten Charakters“⁵ und ihrer Wirkmächtigkeit auf das menschliche Gemüt stehen Musik und Religion seit Jahrtausenden in enger Beziehung. Beide, Musik und Religion, sind weder allein durch Anstrengung oder Übung zu erreichen, noch ausschließlich über den Verstand zu erfassen.⁶ Musik ist nicht nur „comes laetitiae, medicina doloris“⁷ – sie besitzt als „Augenblick verdichteter Präsenz“⁸ in den Augen vieler Denker:innen „unique capacities to evoke in us a sense of divine transcendent presence, and in some cases to be media of God’s transcendent activity“⁹.

Musik wird seit der Antike als Geschenk Gottes angesehen, der Diskurs über ihre – teils positiv, teils problematisch gesehene – Wirkung auf den Menschen wird dabei wesentlich von der Philosophie Platons geprägt. Für Martin Luther ist die Musik ein Schöpfungsgeschenk Gottes, und die bedeutendste aller Kunstformen.¹⁰ Papst Benedikt XVI. sieht in ihr einen „Wahrheitsbeweis des Christentums“¹¹, das Zweite Vatikanische Konzil spricht von einem „Reichtum von unschätzbarem Wert“ (SC 112) –, um knapp nur einige wenige Beispiele zu nennen.

Die Beziehung zwischen Musik und Religion – oder konkreter: zwischen Musik und Kirche – war und ist dabei keineswegs friktionsfrei und ohne Konkurrenzdenken. Insbesondere der dionysische Aspekt der Musik wurde immer wieder argwöhnisch beobachtet. Zudem ist Musik –

² *Jeremy Begbie*, *Resounding Truth. Christian Wisdom in the World of Music*, Grand Rapids (MI) 2007, 40.

³ Beispielsweise stellt sich die Frage nach den „unpitched sounds“ im Bereich der Schlaginstrumente.

⁴ *Maeve Louise Heaney*, *Music as Theology. What Music Has to Say about the Word*, Eugene (OR) 2012, 105.

⁵ *Albert Gerhards*, Im Spannungsfeld von Wort und Zeichen. Kirchenmusik und Theologiegeschichte, in: *Winfried Böning* (Hg.), *Musik im Raum der Kirche. Fragen und Perspektiven*, Stuttgart 2007, 52–65, hier: 54

⁶ *Dietrich Korsch*, Die Religion in der Musik und die Musik in der Religion, in: *Hans Martin Dober/Frank Thomas Brinkmann* (Hg.), *Religion. Geist. Musik. Theologisch-kulturwissenschaftliche Grenzübergänge (pop.religion: lebensstil – kultur – theologie)*, Wiesbaden 2019, 25–40, hier: 25 ff.

⁷ *Jan Vermeer*, „Die Musikstunde“ (1662–65)

⁸ *Helmut Hoping*, Die Macht der Musik. Zur Frage der metaphysischen und theologischen Dimension, in: *Helmut Hoping/Stephan Wahle/Meinrad Walter* (Hg.), *GottesKlänge. Religion und Sprache in der Musik*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021, 13–35, hier: 34.

⁹ *Jeremy Begbie*, Redeeming Transcendence in the Arts. Bearing Witness to the Triune God, Grand Rapids (MI) 2018, 35: [Die Musik besitzt] „einzigartige Fähigkeiten, um in uns eine Empfindung von göttlicher Präsenz hervorzurufen, in manchen Fällen auch das Medium von Gottes transzendtem Wirken zu sein“. (Übersetzung AP)

¹⁰ *Hans Martin Dober*, „Nach der Theologie [gibt es] keine Kunst [...], die der Musik zu vergleichen ist“. Luther und die Folgen für die Musik, in: *Hans Martin Dober/Frank Thomas Brinkmann* (Hg.), *Religion. Geist. Musik* (s. Anm. 6), 3–24, insbesondere 4–8.

¹¹ Zitiert nach *Alois Koch*, Musik – ein „Wahrheitsbeweis des Christentums“? Aspekte einer katholischen Theologie der Kirchenmusik, in: *Helmut Hoping/Stephan Wahle/Meinrad Walter* (Hg.), *GottesKlänge* (s. Anm. 8), 72–85, hier: 72.

vor allem die Stimme – im Gegensatz zu anderen Faktoren, wie beispielsweise dem geschriebenen Wort, schwer kontrollierbar und beherrschbar: „[...] sie verweigert sich aufgrund ihrer Abstraktion [...] bekenntnishafter Fixierung“¹².

Das dürfte einer der Gründe sein, warum sich die offiziellen kirchlichen Texte in Bezug auf die Musik für lange Zeit fast nur auf Ausführungsbestimmungen beschränken, vor allem hinsichtlich dessen, was im Gottesdienst *nicht* erklingen soll. Eine grundlegende „Theologie der Musik“ bleibt trotz verschiedener Ansätze in jüngerer Zeit bislang laut Meinung vieler Expert:innen ein Desiderat. Für lange Zeit bestand wohl auch keine Notwendigkeit, sich mit der Musik theologisch grundlegend auseinanderzusetzen, schließlich war die „immanente Interaktion“¹³ von Kult und Musik – das Eingebundensein der Musik in soziokulturelle Prozesse überhaupt – eine Selbstverständlichkeit.

Reformation und wachsende Individualisierung in der frühen Neuzeit bringen auch eine neue Qualität in die Welt des Musizierens. Die individuelle Glaubenserfahrung gewinnt an Bedeutung, das eigene Singen im Gottesdienst von Liedtexten, „bei denen die individuelle Aneignung im

Mittelpunkt steht, weil sie selbst dem religiös konnotierten Gefühl entsprungen sind,“¹⁴ wird ein wesentlicher Faktor.

Im „langen 19. Jahrhundert“ vollzieht sich ein weiterer Paradigmenwechsel – weg von einer vornehmlich funktionsbezogenen Sichtweise der Musik als Transporteurin „religiöser Inhalte“¹⁵ hin zu einer „emphatischen Autonomisierung der Musik“¹⁶. Für die Romantik eröffnet die Kunst (und somit auch die Musik) den Menschen nun eine Perspektive, der durch die Verwerfungen der Neuzeit entstandenen „metaphysischen Obdachlosigkeit“ mit einer „imaginären Bautätigkeit“¹⁷ zu begegnen: „Sie [die Kunst] eröffnet eine transzendente Perspektive, ohne dass man übernatürliche Vorgänge buchstäblich für wahr halten müsste.“¹⁸ Musik „als anthropologische Größe“ kann die menschliche Existenz „symbolisch erfassen“, sie kann dabei als „Symbolsprache der Gefühle“ verstanden werden.¹⁹ Das findet bis zum heutigen Tage auch innerhalb der Kirche und insbesondere der Liturgie statt, aber das „long and strong relationship“²⁰ zwischen Musik und Christentum hat sich mit dem Paradigmenwechsel der Romantik doch deutlich gewandelt. Um sich den „großen Fragen“ auf der Suche nach „coherence in a

¹² Albert Gerhards, Im Spannungsfeld von Wort und Zeichen. Kirchenmusik und Theologiegeschichte, in: Winfried Böning (Hg.), Musik im Raum der Kirche (s. Anm. 5), 54; Mladen Dolar, His Master's Voice. Eine Theorie der Stimme, Frankfurt a. Main 2007, 49–73.

¹³ Alois Koch, Musik – ein „Wahrheitsbeweis des Christentums“? (s. Anm. 11), 77.

¹⁴ Dietrich Korsch, Die Religion in der Musik und die Musik in der Religion (s. Anm. 6), 36.

¹⁵ Hans Martin Dober, „Nach der Theologie [gibt es] keine Kunst [...], die der Musik zu vergleichen ist“ (s. Anm. 10), 15.

¹⁶ Alois Koch, Musik – ein „Wahrheitsbeweis des Christentums“? (s. Anm. 11), 81.

¹⁷ Stefan Matuschek, Der gedichtete Himmel. Eine Geschichte der Romantik, München 2021, 11.

¹⁸ Ebd., 18.

¹⁹ Wolfgang M. Müller, „Sind es Worte, die mein Herz bewegen, oder sind es Töne, die stärker sprechen?“ – Musik als Artikulation des Glaubens. Anmerkungen eines Systematikers, in: Martin Hobi (Hg.), Im Klangraum der Kirche. Aspekte – Positionen – Positionierungen in Kirchenmusik und Liturgie, Luzern 2007, 193–205, hier: 197.

²⁰ Jeremy Begbie, Resounding Truth (s. Anm. 2), 17.

fracturing world“²¹ zu stellen, braucht es spätestens seit der Emanzipierung der Musizierenden von kirchlichen Vorgaben und der Etablierung eines modernen bürgerlichen Konzertbetriebs die institutionalisierten Kirchen nicht mehr. „Es geht nicht mehr nur um *Religion in der Musik*, die aufgrund ihres ‚synthetischen Vermögens‘ viele Sinndimensionen in sich aufnehmen kann – eben auch religiöse –, sondern um *Musik als Religion*.“²²

Die Verwobenheit zwischen Musik und Religion bleibt bestehen, die Rahmenbedingungen wandeln sich allerdings in einer bislang in der gemeinsamen Geschichte ungekannten Dimension. Musik wird als „heilige Tonkunst“ eine autonome Kunstform – unabhängig von Liturgie und Kirche: „For a large number of our contemporaries music is not so much partner of religion as a substitute for it. (Henry Chadwick)“²³

Musik „als Religion“ findet auch ihre eigenen Rituale und Kulträume – man denke nur an den „Goldenen Saal“ des Wiener Musikvereins. Eine Beethoven-Symphonie oder ein Bach-Oratorium wird in solchen Sälen zur eigenständigen bürgerlichen Kulthandlung, die in Architektur und Dramaturgie durchaus Anleihen im Religiösen nimmt.

Der im 19. Jahrhundert entstehende Cäcilianismus reagiert auf diese Ent-

wicklung mit einem Neologismus: *Musica sacra* – als Antwort auf die bürgerliche „heilige Tonkunst“. Was faktisch ausbleibt, ist eine theologische Reflexion der Musik, es kommt vielmehr zu Hierarchisierungen der „Kirchenmusik“: Gregorianischer Choral und Palestrina-Stil werden als nachahmenswerte Idealtypen der *Musica sacra* definiert.²⁴

Das seit der Romantik „vorherrschende gefühlsorientierte Verständnis“²⁵ von Musik ist bis heute relevant. Das Hören von Musik hat durch ihre Allgegenwärtigkeit und unlimitierte Verfügbarkeit eine neue Dimension erhalten. Musik wird zudem in der Öffentlichkeit gezielt eingesetzt, auch „um durch Zugriff aufs Gefühl Erwerbsabsichten zu verdichten“²⁶.

All diese Entwicklungen machen auch vor der Kirchenmusik nicht halt. Insbesondere das gewandelte „Partizipationsverhalten“²⁷ der Menschen im Gottesdienst, die auf der Suche nach „individuellem Zuspruch von Segen, Trost und Heilung“²⁸ sind, hat enorme Auswirkungen auf das Musizieren im Gottesdienst. Die Kirchenmusik steht demnach ebenso wie die Liturgie unter „enormem pastoralen Druck“²⁹, denn: „Es ist nicht primär die theologische Stimmigkeit oder die musikalische Qualität, sondern die anthropologisch-lebensgeschichtliche Tiefe, die über die Relevanz eines Liedes für den Glauben und über sei-

²¹ Jeremy Begbie, *Redeeming Transcendence in the Arts* (s. Anm. 9), 36.

²² Hans Martin Dober, „Nach der Theologie [gibt es] keine Kunst [...], die der Musik zu vergleichen ist“ (s. Anm. 10), 16 (kursive Hervorhebungen im Original).

²³ Zitiert nach Jeremy Begbie, *Resounding Truth* (s. Anm. 2), 218.

²⁴ Alois Koch, *Musik – ein „Wahrheitsbeweis des Christentums“?* (s. Anm. 11), 72–76.

²⁵ Ebd., 81.

²⁶ Dietrich Korsch, *Die Religion in der Musik und die Musik in der Religion* (s. Anm. 6), 38f.

²⁷ Stephan Wahle, *Wie Musik den Gottesdienst stimmt. Eine liturgiewissenschaftliche Standortbestimmung*, in: Helmut Hoping / Stephan Wahle / Meinrad Walter (Hg.), *GottesKlänge* (s. Anm. 8), 124–147, hier: 137.

²⁸ Ebd.

²⁹ Alois Koch, *Musik – ein „Wahrheitsbeweis des Christentums“?* (s. Anm. 8), 72.

ne Verwendung im Gottesdienst entscheidet.“³⁰

Angesichts dieser vielfältigen Herausforderungen erscheint es mehr als plausibel und angebracht, dass die Auseinanderset-

zung mit Musik von „zeittheologischem Interesse“³¹ ist, auch wenn eine theologische Bestimmung „aufgrund der Pluriformität der Musik und ihrer vielfältigen Funktionalisierung innerhalb der Erlebnisgesellschaft rudimentär“³² bleiben muss.

Weiterführende Literatur:

Helmut Hoping / Stephan Wahle / Meinrad Walter (Hg.), *Gottes Klänge. Religion und Sprache in der Musik*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021. Dieses Buch diskutiert breitgefächert und ökumenisch orientiert die theologischen Grundlagen, gegenwärtigen Positionierungen und zukünftigen Herausforderungen der Musik in Kirche und Gesellschaft und ist Ergebnis einer gleichnamigen Tagung im Jänner 2020. *Hans Martin Dober / Frank Thomas Brinkmann* (Hg.), *Religion. Geist. Musik. Theologisch-kulturwissenschaftliche Grenzübergänge*, Wiesbaden 2019. Ein interdisziplinäres Buch zu den Verbindungen zwischen Religion und Musik und ihrer gemeinsamen Geschichte. Aus Anlass des Reformationsjubiläums 2017 findet auch Luthers Einfluss auf die Kirchenmusik-Geschichte eine breite Würdigung.

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. Ein wichtiger und aktueller Beitrag zum Diskurs über die Rolle und die vielfältigen Aufgaben der Kirchenmusik, gerade auch im Hinblick auf die gegenwärtigen Reformprozesse.

1 Ostern – Jesu Tod und Auferstehung in der Musik außerhalb der Liturgie – eine Spurensuche

Nach diesem knappen Überblick über die Musik und ihre Beziehung zu Religion und Kirche soll nun konkret einer speziellen Frage nachgegangen werden: Wie wird Ostern, Jesu Tod und Auferstehung, außerhalb der Liturgie musikalisch erlebt? Welche Hörgewohnheiten und Hörerwartungen haben die Menschen? Mit welcher Musikauswahl beabsichtigen Konzertdramaturgien und Tonträger-Tracklisten die Hörenden zu konfrontieren? Die folgenden Beispiele stammen teils aus persönlicher Erfahrung, teils aus der Recherche für diesen Artikel. Sie sind empirisch nicht abgesichert und darüber hinaus vor jeglicher Form von *confirmation bias* nicht gefeit. Die Ausführungen sind lediglich als vereinzelte Schlaglichter auf ein weites Feld zu verstehen, als Diskussionsbeitrag und Beobachtungsanregung.

Ein Blick in Konzertprogramme – insbesondere einschlägiger Festivals, wie Wiener *Osterklang* oder *Salzburger Osterfestspiele* – zeigt eine bunte Mischung an vorwiegend sogenannter „ernster Musik“³³ aus sämtlichen Musikepochen bis zur Gegenwart.

³⁰ *Stephan Wahle*, Wie Musik den Gottesdienst stimmt (s. Anm. 27), 142.

³¹ *Helmut Hoping*, Die Macht der Musik (s. Anm. 8), 34.

³² *Albert Gerhards*, Im Spannungsfeld von Wort und Zeichen (s. Anm. 12), 54.

³³ Das Gegensatzpaar „ernste Musik – Unterhaltungsmusik“ ist eine Hilfskonstruktion mit all ihren Unzulänglichkeiten und ist jedenfalls nicht wertend zu verstehen.

Das Thema „Tod und Auferstehung“ begegnet einem in explizit liturgischer bzw. geistlicher Musik in vielen der Programme. Es werden darüber hinaus Instrumentalwerke, Kunstlieder und Opern programmiert, viele darunter können durchaus als „implizit religiös“ bezeichnet werden – es sind also Werke, die sich in grundsätzlicher Weise den existenziellen Fragen des Menschseins und seiner irdischen Endlichkeit stellen. Oben genannte „liturgische Musik“ muss aber differenziert betrachtet werden, denn es kommen häufig auch liturgische Werke zum Einsatz, die an sich in einem anderen Kontext verortet sind: Requien. Besonders am Karfreitag sind Vertonungen der Totenmesse zu hören, häufig erklingt dabei das Mozart-Requiem. Aus liturgischer Perspektive kann am Karfreitag kein Requiem erklingen, da der Karfreitag ein eucharistiefreier Tag innerhalb des Triduum paschale ist. Eine direkte Verbindung zwischen dem Karfreitagsgeschehen und der Messe für einen verstorbenen Menschen herzustellen, ist also aus liturgischer Perspektive irritierend. Aber im Sinne der oben angeführten „existenziellen Fragen“ bieten Requien eine ideale Gelegenheit der Konfrontation mit der Endlichkeit abseits eines konkreten Trauerfalls. Im Übrigen bildet eines der wunderbarsten Werke geistlicher Musik gewissermaßen den Prototyp für das eben Geschilderte: „Ein deutsches Requiem“ von Johannes Brahms wurde am Karfreitag 1868 im Dom zu Bremen (konzertant) uraufgeführt.

Bei den explizit österlichen Werken spielen oft Meisterwerke der Musikgeschichte eine besondere Rolle, die ursprünglich konkret aus der fastenzeitlichen

bzw. österlichen Liturgie (unterschiedlicher Konfessionen und Epochen) stammen und in dieser heute aufgrund geänderter Rahmenbedingungen selten bis gar keinen Platz mehr finden.

Untereinem bestimmten Konzertmotto werden bisweilen verschiedene geistliche und weltliche Werke zusammengestellt – ein im anspruchsvollen Konzertwesen üblicher Ansatz, der im Idealfall inhaltliche Querverbindungen entdecken lässt und neue Hörerlebnisse ermöglicht. Subjektiv betrachtet sind diese Kombinationen nicht immer gleich überzeugend, manches scheint zu sehr konstruiert – letztlich wird der/die bewusst Hörende entscheiden müssen, inwieweit er/sie die Programmkonzepte als stimmig und nachvollziehbar empfindet.

Interessanterweise häufen sich seit einigen Jahren die Bach-Passionen in Programmen im Sommer, weit entfernt von der Fastenzeit. Hier zeigt sich übrigens ein signifikanter Unterschied zu Aufführungen mit Musik für Advent und Weihnachten – von Konzerten beispielsweise mit Bachs *Weihnachtsoratorium* dürfte man bislang in Sommerkonzerten noch verschont geblieben sein.

In der sogenannten „Unterhaltungsmusik“ mit all ihren Genres und Subgenres finden sich zahlreiche Lieder mit implizit religiösem Inhalt, in manchen davon auch eine „potentiell biblische Botschaft“³⁴. Beispielsweise sei hier aus der Programmankündigung von Ö3 für den Karfreitag 2021 zitiert: „Ob Songs, die durch Relig[i]on inspiriert wurden, oder Songs mit religiösen Botschaften und Themen, im Holy Friday ist alles dabei. Denn Musik und Religion gehören oft zusammen, das wurde schon

³⁴ <https://www.evangelisch.de/inhalte/145335/03-01-2018/popmusik-heimliche-bibelhits> [Abruf: 17.11.2021].

oft genug bewiesen.“³⁵ Von den in der Playlist angeführten Liedern verdienen wohl längst nicht alle das Prädikat „implizit religiös“ oder gar christlich. Bemerkenswert bleibt aber: Es wird von den Sendungsverantwortlichen offensichtlich ein Bedarf gesehen, am Karfreitag ein anderes, ein „tiefgründigeres“ Programm zu spielen.

Einen konkreteren und deutlich mit der christlichen Botschaft verbundenen Weg geht der Theologe Fabian Brand mit seinem „Fastenbegleiter“³⁶. Von Aschermittwoch bis Ostermontag wird ein leitender Tagesgedanke mit einem populären Lied verknüpft und mit einem Impuls zum Weiterdenken versehen. In diesem spirituellen Wegbegleiter durch die Fastenzeit sind Lieder aus verschiedensten Ecken der populären Musikwelt zusammengefasst, die zu Assoziationen zur österlichen Thematik anregen sollen.

Hinsichtlich der Tonträger und Streamingangebote findet sich eine breite Palette an Musik zu Passion und Auferstehung. Es sind auch Sampler erhältlich, beispielsweise *111 Klassik (!) zu Ostern* – eine bunte Mischung von Bachs Osteroratorium und h-moll-Messe, Instrumentalwerken bis hin zu verschiedensten Frühlingsassoziationen. Interessant ist der Werbetext dazu: „Genießen Sie das Osterfest mit 111 klassischen Meisterwerken, die das Osterlamm höher hüpfen lassen [...]. Egal, ob beim Eier-Suchen, beim Skifahren, oder beim Osterlamm. [...] Es ist für jeden etwas dabei, der das Osterfest in vollen Zügen genießen will.“³⁷ Das Musik-Business der Gegenwart will hier offenbar alles gleichzeitig abdecken: Lifestyle, Freizeitverhalten, (religiöses) Brauchtum, Transzendenz-Erfahrung.

2 Fazit und Ausblick

Der kurze Überblick zeigt: Menschen sind – vom Erleben von Frühlingsgefühlen bis zur Suche nach Transzendenz – in der Zeit um Ostern auf der Suche nach einem besonderen Musikerlebnis, nach besonderer Musik.

Von der Musik *innerhalb* der Liturgie war in diesem Artikel aus Platzgründen nicht die Rede, es wurde implizit davon ausgegangen, dass ihre wesentliche Bedeutung besonders auch zu Ostern unbestritten ist. Gerade die – von vielen Gläubigen artikulierte – schmerzvolle Verlusterfahrung, aufgrund der Pandemie nicht mehr selbst singen zu dürfen, kann *ex negativo* als ein beeindruckender Beweis angesehen werden, dass der Gesang tatsächlich „einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie“ (SC 112) ausmacht.

Die Kirche und ihre Musik steht vor bedeutenden Richtungsfragen: Wie soll in den Gottesdiensten in Zukunft musiziert werden? Wie können liturgische, künstlerische und pastorale Aspekte authentisch und auf biblischer Grundlage vereint und versöhnt bleiben?

Wie vermeiden wir so unterschiedliche Sackgassen wie Beliebigkeit, Banalität und Anbiederung, aber auch stilistische Engstirnigkeit und Wagenburgmentalität?

Wie entgehen wir der Versuchung, schnelle und vermeintlich billige technische Lösungen zu wählen, bei denen im Gottesdienst nicht mehr Menschen zum Lob Gottes singen und spielen, sondern Maschinen Musik reproduzieren?

³⁵ <https://oe3.orf.at/stories/3013331/> [Abruf: 17.11.2021].

³⁶ Fabian Brand, *Wind of Change. Ein Fastenbegleiter*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018.

³⁷ „111 Classics for Easter“, Deutsche Grammophon (4. April 2014), <https://www.universal-music.de/diverse-kuenstler/musik/111-klassik-zu-ostern-196884> [Abruf: 16.11.2021].

Auf welche Weise positioniert sich die Kirche gegenüber zeitgenössischer Kunst? Gelingt es der Kirche, sich weiterhin als Mäzenin der Künste zu sehen – nicht als Auftraggeberin von Repräsentationskunst, sondern als Ermöglicherin von künstlerischen Diskursen und Konfrontationen?

Menschen bedürfen weiterhin der Musik und Religion, um die Aufmerksamkeit darauf richten zu können, was hinter dieser erfahrbaren Welt liegt. Und im Alltag bleibt Musik „die Begleiterin der Freude, die Medizin im Schmerz“ schlechthin.

Der Autor: Mag. art. Mag. phil. Andreas Peterl, geb. 1976, ist Kirchenmusikreferent

der Diözese Linz und Lehrer am Konservatorium für Kirchenmusik der Diözese Linz; Studium der Geschichte an der Universität Wien, Studium der Katholischen Kirchenmusik an der Universität für Musik und darstellende Kunst Wien; Mitherausgeber der „Wiener Beiträge zu Orgel und Kirchenmusik“, Wien ab 2011; Publikation: *Mulier cantat in ecclesia? Frauen in der Kirchenmusik im Spannungsfeld von Ideologie, Klischee und Konventionen*, in: *spiel|mach|t|traum. Frauen* an der mdw 1817–2017*, Wien 2017; online: <https://www.mdw.ac.at/spiel-machtraum/artikel/mulier-cantat-in-ecclesia> [Abruf: 31.01.2022].

Die Kar- und Osterliturgie

Guido Fuchs

EINEN SAH ICH STERBEND IN DAS LEBEN GEHN

Die Liturgie der Kar- und Ostertage

96 Seiten, kartoniert

ISBN 978-3-7917-2350-1

€ (D) 9,95 / € (A) 10,30

»Eine hilfreiche und qualitätsvolle Einführung in die Kar- und Ostertage. ... Wer es zur persönlichen Vorbereitung oder begleitend während der drei heiligen Tage liest, wird es bereichert aus der Hand legen.«

ARCHIV FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT

»Ein kleines Büchlein ganz groß: Guido Fuchs ist es gelungen, in wenigen Worten Wesentliches über die Liturgie der Kar- und Ostertage zu sagen.« BÜCHERBORD

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Helena Stockinger

Konturen einer verletzlichkeitssensiblen Religionspädagogik

Verletzlichkeit ist ein gesellschaftlich hoch relevantes Thema: Fridays for Future sensibilisiert für die Verletzlichkeit durch die Klimakrise, Black Lives Matter für die Verwundbarkeit durch Rassismus.¹ Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus und Islamfeindlichkeit verdeutlichen die Verletzlichkeit durch zugeschriebene Andersheit. Die Corona-Pandemie ist in unser oft unverletzbar geglaubtes Leben eingedrungen, wodurch „die Verwundbarkeit unserer globalisierten Welt“² erneut deutlich vor Augen tritt. Diese Verletzlichkeiten, die sich gesellschaftlich mannigfaltig zeigen und beispielsweise in *Fratelli Tutti* als „verwundete Gesellschaft“ sowie in *Laudato Si’* als „verwundete Schöpfung“ benannt werden, fordern die Theologie zur Reflexion heraus. Insbesondere in philosophischen, systematisch-theologischen und soziaethischen Diskursen finden sich hierzu vielfältige Überlegungen. Im Folgenden werden Konturen einer verletzlichkeitssensiblen

Religionspädagogik unter ausgewählten Aspekten skizziert.³

1 Bedeutung der Auseinandersetzung mit Verletzlichkeit

Die Religionspädagogik als Theorie wissenschaftlicher Reflexion religiöser Bildung ist im Verbund mit anderen Disziplinen gefordert zu fragen, welchen Beitrag Bildung bezogen auf Verletzlichkeit leisten kann. Durch Bildung können Personen ein neues Verhältnis zu sich, zu anderen und zur sachlichen Wirklichkeit gewinnen⁴ und im Horizont von Geschichte und dem Leben mit anderen handlungsfähig werden.⁵ Wenn Bildungsprozesse Menschen befähigen, sowohl die eigene als auch die Verletzlichkeit anderer und verletzende Strukturen sensibel wahrzunehmen, kann dies zu einem veränderten Selbst- und Weltverständnis führen und zu Handlungen motivieren, die zu einem

¹ Verletzlichkeit und Verwundbarkeit werden im Folgenden synonym verwendet.

² Kurt Appel, Eine theologische Reflexion in Zeiten von COVID-19: Gott und der Sinn der Geschichte in unserer Welt. <https://rat-blog.at/2020/11/13/eine-theologische-reflexion-in-zeiten-von-covid-19-gott-und-der-sinn-der-geschichte-unserer-welt/>, 13.11.2020 [Abruf: 20.12.2021].

³ Bei dem Beitrag handelt es sich um die leicht überarbeitete schriftliche Fassung der Antrittsvorlesung von Helena Stockinger im Rahmen der Studienjahreröffnung an der Katholischen Privat-Universität Linz am 27.09.2021. Vgl. <https://www.youtube.com/watch?v=VlW1Px89y5Q> [Abruf: 05.01.2022].

⁴ Vgl. Helmut Peukert, Zur Neubestimmung des Bildungsbegriffs, in: Meinert A. Meyer / Andrea Reinartz (Hg.), *Bildungsgangdidaktik. Denkanstöße für pädagogische Forschung und schulische Praxis*, Opladen 1998, 17–29.

⁵ Vgl. Helmut Peukert, Die Frage nach der Allgemeinbildung als Frage nach dem Verhältnis von Bildung und Vernunft, in: Jürgen-Eckardt Pleines (Hg.), *Das Problem des Allgemeinen in der Bildungstheorie*, Würzburg 1987, 69–88, hier: 69 f.

Zusammenleben in Solidarität, zu einer „Menschwerdung der Menschen im Horizont der einen Menschheit“⁶ beitragen. Die Entwicklung dieser solidarischen Praxis betrifft interpersonale Beziehungen, Institutionen und Gesellschaften, die als Gesamtzusammenhang zu denken sind.⁷ Dies umfasst, sich mit destruktiven gesellschaftlichen Mechanismen zu beschäftigen und bereit zu sein, diese gemeinsam mit anderen zu verändern, um allen Menschen Lebensmöglichkeiten zu eröffnen. Gleichzeitig sind Bildungsprozesse selbst in verletzende Strukturen eingebunden und können Menschen verletzen. Der selbstkritische Blick auf Bildungsprozesse ermöglicht, dass sich Bildung nicht absolut setzt, sich selbst immer wieder anfragt. Bildung bleibt dabei ein stets offener, gewagter und korrekturbedürftiger Prozess.

Ausgehend von der Grundannahme, dass Menschen verletzlich sind, sie in verletzende Strukturen eingebunden sind, Bildung sie befähigt, sich dazu zu verhalten, Bildungsprozesse aber gleichzeitig verletzen können, werden zwei Aufgaben einer verletzlichkeits sensiblen Religionspädagogik fokussiert: Erstens werden religiöse Bildungsprozesse daraufhin befragt, inwiefern Menschen verletzt werden, um davon ausgehend das Verletzungspotenzial gering zu halten. Diese Reflexion ist sowohl eine Aufgabe der wissenschaftlichen Religionspädagogik als auch der Pädagog:innen in den jeweiligen Praxisfeldern. Anhand konkreter Beispiele im Umgang mit religiöser und weltanschaulicher Vielfalt werden Si-

tuationen, die verletzen können und damit verbundene verletzende Strukturen in den Blick genommen. Zweitens wird überlegt, inwiefern religiöse Bildung zu einer Auseinandersetzung mit Verletzlichkeit anregen kann. Wie kann diese im Sinne der materialen Bildung als Bildungsinhalt angeboten werden, um im Sinne der formalen Bildung ein transformiertes Verhältnis zu sich, zu anderen und zur sachlichen Wirklichkeit zu gewinnen und so sowohl zu Persönlichkeitsbildung als auch durch gewonnene Handlungsfähigkeit zu einem Zusammenleben in Solidarität beizutragen? Hier wird Verletzlichkeit als Thema des Religionsunterrichts aus christlicher Perspektive – sowohl bezogen auf die Zielsetzung als auch auf die Durchführung religiöser Bildungsprozesse – fokussiert.

2 Kritische Reflexion religiöser Bildung unter Berücksichtigung der Verletzlichkeit

Verletzungen können offen auftreten, indem beispielsweise Menschenrechte übertreten oder klare rassistische, fremdenfeindliche, antisemitische oder muslimfeindliche Aussagen getätigt werden. Bestimmte Personen werden hierdurch besonders verletzbar gemacht. Allerdings finden auch Verletzungen statt, die nicht sofort offensichtlich sind, sondern nur im genauen Hinhören und Nachspüren deutlich werden – eine verletzlichkeits sensible Religionspädagogik hat sich auch diesen

⁶ Helmut Peukert, Über die Zukunft der Bildung, in: Walter Dirks/Eugen Kogon (Hg.), Nach 1984: Die Krise der Zivilisation und unserer Zukunft, in: Frankfurter Hefte extra 39/6 (1984), 129–137, hier: 131.

⁷ Vgl. Thorsten Knauth, Dialog von Anfang an. Die Bedeutung des Ansatzes von Helmut Peukert für eine dialogische interreligiöse Religionspädagogik, in: Sönke Abeldt u. a. (Hg.), „... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein“. Erziehungswissenschaft im Gespräch mit der Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie, Mainz 2000, 322–336, hier: 334.

subtilen Verletzungen zu widmen. Ausgehend von Beispielen aus empirischen Studien werden ausgewählte Facetten von Verletzlichkeit skizziert, die miteinander verschränkt sind und die auf strukturelle Ursachen verweisen.

2.1 Verletzlichkeitssensible Religionspädagogik stellt die Machtfrage

In einem Forschungsprojekt zum Umgang mit religiöser Differenz⁸ werden im Kindergarten in katholischer Trägerschaft ausschließlich katholische Feste gefeiert, an denen alle Kinder selbstverständlich teilnehmen. Bei der Feier des Martinsfestes nimmt ein Mädchen aus religiösen Gründen nicht teil. Manchen Kindern fällt das auf und sie fragen das Mädchen am nächsten Tag, warum sie denn gefehlt habe. Das Mädchen wiederholt immer wieder, dabei gewesen zu sein. Kinder versuchen das zu widerlegen, weil ihre Laterne noch im Kindergarten sei. Das Mädchen betont mehrmals lautstark, am Fest teilgenommen zu haben.

An diesem Beispiel wird deutlich, dass ausschließlich christliche Feste im Alltag berücksichtigt werden. Es gilt in der Bildungseinrichtung als normal, dass alle Personen bei diesen Festen mitfeiern, was machtvoll auf den Umgang miteinander wirkt. Nehmen Personen nicht teil, gelten diese als „andere“. Ihr Verhalten wird in Abweichung zum „normalen“ Verhalten

interpretiert, zu dem sie sich in ein Verhältnis zu setzen haben. Die Ursache für ihre Nicht-Teilnahme, in diesem Fall aufgrund ihrer Religion, kann ausschließlich als Defizit wahrgenommen werden. Die Dominanzhaltung der stärkeren Position, die sich häufig auch in Mehrheitsverhältnissen ausdrückt und die Personen unterschiedliche Möglichkeiten der Teilhabe eröffnet, ist in gesellschaftliche Tendenzen eingebunden. So geben auch Schulbücher ein bestimmtes Wirklichkeitsbild wieder und religionsdidaktische Grundentscheidungen entsprechen häufig dem milieuspezifischen Habitus der Religionslehrer:innen, womit sie bestimmte Personen benachteiligen.⁹

Es gilt zu reflektieren, welche unhinterfragten Normalitätsvorstellungen das Handeln in der jeweiligen Einrichtung und damit die didaktische Gestaltung religiöser Bildungsprozesse prägen. Welche Möglichkeiten religiöser Bildung werden Personen angeboten, deren Religionszugehörigkeit, sozioökonomischer Hintergrund, Körperlichkeit etc. nicht der angenommenen Normalität in der Schule entspricht? Wer wird berücksichtigt, wer wird übersehen?

2.2 Verletzlichkeitssensible Religionspädagogik stellt die Frage nach Zugehörigkeit

In religionspädagogischen Studien¹⁰ wird mehrmals eine Situation geschildert, die im

⁸ Vgl. Helena Stockinger, Umgang mit religiöser Differenz im Kindergarten. Eine ethnographische Studie an Kindergärten in katholischer und islamischer Trägerschaft, Münster–New York 2017.

⁹ Vgl. Alexander Unser, Social inequality and interreligious learning. An empirical analysis of students' agency to cope with interreligious learning tasks, Berlin 2019; Stefan Altmeyer / Bernhard Grümme, Gerechtigkeit durch religiöse Bildung. Drei Frage- und ein vorsichtiges Rufzeichen, in: Theologisch-Praktische Quartalsschrift 162/3 (2014), 314–324.

¹⁰ Julia Ipgrave, Relationships between local patterns of religious practice and young people's attitudes to the religiosity of their peers, in: Elisabeth Arweck / Robert Jackson (Hg.), Religion, education and society, London 2016, 13–25; Olga Schihalejev, From Indifference to Dialogue?

folgenden Satz zum Ausdruck kommt: „Über meine religiöse Einstellung spreche ich nicht in der Schule. – Das Risiko ist zu hoch, deswegen ausgegrenzt oder ausgelacht zu werden.“

Personen versuchen sich an gültige Normalitätsvorstellungen in der Schule anzupassen, indem sie Einstellungen, die sie von anderen Personen unterscheiden, verschweigen. Wie im Gespräch, in dem das Mädchen die Anwesenheit beim Fest betont, wird hierin der Wunsch deutlich, nicht als anders kategorisiert, sondern als zugehörig anerkannt zu werden. Die Frage nach Zugehörigkeit ist besonders relevant für Personen, deren Zugehörigkeit umstritten ist oder abgelehnt wird.¹¹ Das Gefühl, nicht dazuzugehören bzw. um eigene Zugehörigkeit im Kontext Schule zu ringen, kann schmerzlich erfahren werden.

Formen der Ausgrenzung in religiöser Bildung können kritisch reflektiert werden: Inwiefern werden Personen besonders verletzlich gemacht, weil sie nicht selbstverständlich dazugehören und welche Möglichkeiten der Zugehörigkeit können eröffnet werden?

2.3 Verletzlichkeitssensible Religionspädagogik berücksichtigt Emotionen

In einer ethnographischen Studie an einer Hauptschule¹² wird folgende Situation beobachtet: Ein Lehrer macht in der Gesamtklasse Witze über den kulturellen Hintergrund eines Schülers. Die gesamte Klasse inklusive des betroffenen Schülers lacht. Im An-

schluss meint der Schüler im Gespräch mit der Forscherin, dass er mitlacht, um nicht als schwach zu gelten.

Die benannte Beobachtung der gemeinsam lachenden Schüler:innen verweist neben der nicht beachteten Hierarchie von Lehrer:innen und Schüler:innen auf unsichtbare Verletzungen: Obwohl den Schüler die Witze des Lehrers verletzen, lacht er mit. Zwei Verletzungen können in dieser Situation vorkommen: Zum einen wird der kulturelle Hintergrund des Schülers herabgesetzt. Zum anderen darf er seine mit dieser Verletzung verbundenen Emotionen nicht zeigen, um nicht erneut beschämt zu werden.

Dies stellt die Frage danach, wie Bildungsprozesse organisiert werden können, damit die mit Verletzungen verbundenen Emotionen nicht unsichtbar bleiben und somit Verletzungen erst wahrgenommen und bearbeitet werden können. Wie kann es gelingen, Räume zu öffnen, in denen Emotionen dieser unsichtbaren Verletzungen ohne Angst vor Beschämung zur Sprache kommen können?

2.4 Verletzlichkeitssensible Religionspädagogik stellt die Frage nach Heterogenität

In einer Klasse einer Grundschule wird der einzige Schüler, bei dem Islam als Religionsbekenntnis eingetragen ist, vor der gesamten Klasse aufgefordert, etwas über „den“ Islam zu erzählen.

Estonian Young People, the School and Religious Diversity, Münster 2010; Kath Engebretson, In your shoes: inter-faith education for Australian religious educators, Ballan 2009, 166.

¹¹ Vgl. Thomas Geisen/Christine Riegel, Jugendliche MigrantInnen im Spannungsfeld von Partizipation und Ausgrenzung – eine Einführung, in: Thomas Geisen/Christine Riegel (Hg.), Jugend, Partizipation und Migration. Orientierungen im Kontext von Integration und Ausgrenzung, Wiesbaden 2009, 7–28.

¹² Vgl. Olga Artamonova, „Ausländersein“ an der Hauptschule. Interaktionale Verhandlungen von Zugehörigkeit im Unterricht, Bielefeld 2016, 72.

In dem Beispiel wird deutlich eine Differenz markiert – ohne zu wissen, ob die angesprochene Person mit ihrer Religionszugehörigkeit sichtbar werden möchte. Es erfolgt von außen eine Festschreibung der Person auf die Differenzdimension Religion. Das bringt die Gefahr mit sich, Personen eine Andersheit zuzuschreiben, sie darauf zu fixieren und Prozesse des Otherings zu fördern. Dies kann auch in bester Absicht geschehen, wenn beispielsweise Begegnungsphasen zwischen unterschiedlichen religiösen Gruppen eingeplant werden und Personen über „ihre“ Religion Auskunft geben sollen – ein typisches Beispiel „verkennender Anerkennung“¹³. Auch Schüler:innen, die sich selbst nicht als religiös verstehen, können sich einer solchen Logik nur schwer entziehen. Religiöse und weltanschauliche Vielfalt ist heterogener als sich dies in Zuordnungen zu einer Religionsgemeinschaft ausdrücken lässt.

Es stellt sich die Frage, wie Differenz bearbeitet werden kann, sodass Schüler:innen sich wertgeschätzt fühlen, ohne auf diese festgeschrieben zu werden. In den Beispielen zeigt sich, dass die Auseinandersetzung mit Verletzlichkeit im Umgang mit Differenz ein Dilemma ist. Einerseits können Bildungsprozesse Verletzungen produzieren, wenn Differenzen nicht thematisiert und anerkannt sind. Andererseits kann die Thematisierung und Anerkennung von Differenz Machtverhältnisse reproduzieren, den Status einer Gruppe als „Andere“ manifestieren und dadurch Verletzungen mit sich bringen.¹⁴ Diskriminierungskritische Ansätze sensibilisieren hierfür.

Anhand der miteinander verschränkten Aspekte von Macht, Zugehörigkeit, Emotionen und Heterogenität, die sich in allen benannten Beispielen finden, können das Verletzungspotenzial von Bildungsprozessen befragt sowie „normale“ Bildungsdiskurse unterbrochen werden. Konkrete Situationen im pädagogischen Handeln verweisen auf zugrunde liegende strukturelle und gesellschaftliche Prozesse, die über die Bearbeitung in Bildungsprozessen hinaus eine gesamtgesellschaftliche Herausforderung sind, worin sich auch Grenzen von Bildung zeigen. Religionspädagogisch gilt es, noch offene Fragen zu klären, beispielsweise inwieweit Zugehörigkeitsprozesse verletzen, wie Schüler:innen selbst den Umgang mit Heterogenität in der Schule wahrnehmen oder wie im alltäglichen pädagogischen Handeln Personen verletzt werden.

3 Zielsetzung und Gestaltung religiöser Bildung unter Berücksichtigung von Verletzlichkeit

Für die Auseinandersetzung mit Verletzlichkeit als Unterrichtsgegenstand wird in Anlehnung an Martha Fineman eine Unterscheidung eingeführt, die sowohl das primär theologische als auch pädagogische Begriffsverständnis bedenkt: die Unterscheidung zwischen universaler und partikularer Verletzlichkeit.¹⁵ Wenn diese beiden Ausprägungen auch miteinander verwoben und praktisch zusammenzudenken sind, ermöglicht eine Differenzierung

¹³ Vgl. Thomas Bedorf, *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin 2010.

¹⁴ Vgl. Paul Mecheril / Melanie Plößer, Differenz, in: Sabine Andresen (Hg.), *Handwörterbuch Erziehungswissenschaft*, Weinheim 2009, 194–208, hier: 206.

¹⁵ Vgl. Martha Fineman, *The vulnerable subject. Anchoring equality in the human condition*, in: Martha Finemann (Hg.), *Transcending the boundaries of law. Generations of feminism and legal theory*, Abingdon 2011, 161–175.

doch unterschiedliche Zielsetzungen und Ansätze religiöser Bildungsprozesse.

3.1 Universale Verletzlichkeit – Annahme der eigenen Verletzlichkeit

Universale Verletzlichkeit bezeichnet diejenige Verletzlichkeit, die allen Menschen zukommt. Diese wird von Martha Fine-man in der Körperlichkeit von Menschen begründet, ist darüber hinaus auch der sozialen Natur des Menschen eingeschrieben.¹⁶ Dass Personen verletzlich sind, liegt außerhalb der menschlichen Kontrolle. Theologisch kann Verletzlichkeit als *conditio humana* verstanden werden, die es – wofür theologische Auseinandersetzungen sensibilisieren – anzuerkennen gilt. Verletzlichkeit wird hier positiv bestimmt, die Annahme der eigenen Verletzlichkeit als Stärke interpretiert und als eine Voraussetzung für Beziehung und Solidarität angeführt. Das Bewusstsein für die Fragilität und Bedrohtheit des Lebens kann motivieren, für andere Verantwortung zu übernehmen, und somit einen Beitrag leisten, allen Lebensmöglichkeiten zu eröffnen.¹⁷ Wird Verletzlichkeit hingegen abgewehrt, kann dies Verletzungen von anderen Personen nach sich ziehen, wie psychologische Studien verdeutlichen. Hildegund Keul bezeichnet das Vorgehen, andere zu verletzen, anstatt selbst verletzt zu werden als „Herodes“-Strategie.¹⁸ Wenn ein

Grund für das Zufügen von Verletzungen der ist, die eigene Verletzlichkeit zu verdecken, kann die Annahme von Verletzlichkeit ein Beitrag zur Prävention von Diskriminierungen, Antisemitismus oder Islamfeindlichkeit sein und somit gesellschaftliche Veränderungen beeinflussen. Diese theoretischen Annahmen müssen noch praktisch erprobt und empirisch (anhand von Wirksamkeitsstudien) geprüft werden.

Religiöse Bildung kann dazu beitragen, die eigenen Grenzerfahrungen, Fragментарitäten und Ambivalenzerfahrungen im Bewusstsein zu halten und die eigene Verletzlichkeit anzunehmen. Hierfür braucht es vertrauensvolle Beziehungen, Zeit für Gespräche, Begegnungen und Selbstreflexion. Neben der Bearbeitung existenzieller Erfahrungen kann anhand theologischer Narrative die Bedeutung von Verletzlichkeit mit Schüler:innen erarbeitet werden. Gott nimmt „den Menschen in seiner Gebrochenheit“ an, bekennt sich zur verletzlichen Existenz des Menschen und weist „zugleich die Versuchung des Menschen nach Totalität und Homogenität“ sowie Absolutheitsansprüche zurück.¹⁹ In der christlichen Theologie wird dies verdeutlicht mit der Rede vom verletzlichen Gott, dem Gott, der sich durch die Menschwerdung verletzlich macht. Gott, der den „Weg mitten in die Verwundbarkeit“²⁰ nimmt. In der Rede von Kenosis, Inkarnation und Kreuzestod kommt die-

¹⁶ Vgl. Michaela Quast-Neulinger, Perfekte Harmonie oder radikale Exklusion? Theologische Perspektiven auf Verwundbarkeit im christlich-muslimischen Dialog, in: Hildegund Keul/Thomas Müller, Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität, Würzburg 2020, 154–164, hier: 156.

¹⁷ Vgl. Thorsten Knauth, Antisemitismus, Antirassismus und Vulnerabilität in Bildungsprozessen, in: epd-Dokumentation 12 (2019), 22–28, hier: 26.

¹⁸ Vgl. Hildegund Keul, Weihnachten. Das Wagnis der Verwundbarkeit, Ostfildern 2017, 19.

¹⁹ Michaela Neulinger, Zwischen Dolorismus und Perfektionismus. Konturen einer politischen Theologie der Verwundbarkeit, Paderborn 2018, 319.

²⁰ Hildegund Keul, Migration im Spannungsraum von Vulnerabilität, in: Hildegund Keul (Hg.), Theologische Vulnerabilitätsforschung. Gesellschaftsrelevant und interdisziplinär, Stuttgart 2021, 82.

se Verletzlichkeit zum Ausdruck.²¹ Formen des biblischen oder des biografischen Lernens können zu einer Annahme der universalen Verletzlichkeit beitragen.

3.2 Partikulare Verletzlichkeit – Verletzende Strukturen anfragen und verändern

Partikulare Verletzlichkeit meint, dass je nach sozialen, historischen, wirtschaftlichen oder politischen Kontexten, gesellschaftlichen Einbindungen, strukturellen und individuellen Faktoren Personen unterschiedlich verletzbar und unterschiedlich anfällig für bestimmte Formen von Verletzungen sind. Dies ist bereits in der kritischen Reflexion der Bildungsprozesse rund um Macht, Zugehörigkeit, Heterogenität und Emotionen deutlich geworden. Die partikulare Verletzlichkeit einer Person ist veränderbar – beispielsweise dadurch, dass sich die Beziehungen, in denen sie steht, die institutionellen Rahmenbedingungen oder auch gesellschaftliche Tendenzen ändern. Nehmen Personen wahr, dass sie bzw. andere Personen in bestimmten Situationen unterschiedlich verletzbar gemacht werden, kann dies als ungerecht interpretiert werden und dazu motivieren, sich gegen verletzende Handlungen, Strukturen oder gesellschaftliche Entwicklungen einzusetzen. Darin wird die Verschränkung des Bewusstseins für Verletzlichkeit mit der Handlungsfähigkeit deutlich. „Christliches Handeln“ zeigt sich

„im Umgang mit den jeweiligen Lebensbedingungen und -umständen und damit in der menschlichen ‚Gestaltungsmacht‘ zum Aufstehen und Widerstehen.“²²

Hier kann religiöse Bildung einen Beitrag leisten, sich nicht mit momentanen Situationen zufriedenzugeben, unruhig zu bleiben und ihr kritisch-emanzipatorisches sowie ideologiekritisches Potenzial entfalten.²³ Dies bedeutet, Erfahrungen von Schüler:innen sowie institutionelle und gesellschaftliche Herausforderungen wahrzunehmen und zu bearbeiten, was auch mit Konflikten verbunden sein kann, die auszuhandeln sind. Im Rahmen religiöser Bildung können Formen des Widerstands reflektiert und Widerstandserzählungen bearbeitet werden, die zur Motivation von Veränderung anregen und nicht zu Exklusion oder Abschottung führen. So prangert Jesus „die Gnadenlosigkeit einer Gesellschaft an, die die Wohlhabenden hofiert und die Habenichtse auch noch erniedrigt. Er stellt ein Lohnsystem in Frage, das Menschen nicht einmal das Überleben sichert. Er spricht sich für Gewaltlosigkeit aus, obwohl Gewalt in Form von Folter, Freiheitsentzug, Verstümmelung und Mord alltägliches Mittel der Besatzungsmacht ist. Er stellt das religiöse System in Frage, wenn es seine Gesetze und Regeln über die Menschen stellt [...]“.²⁴ Formen des Gerechtigkeitslernens, des Erinnerungslernens, des Globalen Lernens und einer Bildung für nachhaltige Entwicklung können zu einer Auseinan-

²¹ Vgl. beispielsweise die systematisch-theologischen Auseinandersetzungen von Hildegund Keul und Michaela Neulinger.

²² *Miriam Leidinger*, Verletzbarkeit gestalten. Eine Auseinandersetzung mit „Verletzbarkeit“ anhand der Christologien von Jürgen Moltmann, Jon Sobrino und Graham Ward, Regensburg 2020, 324.

²³ Vgl. *Claudia Gärtner / Jan-Hendrik Herbst* (Hg.), *Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik. Diskurse zwischen Theologie, Pädagogik und Politischer Bildung*, Wiesbaden 2020.

²⁴ *Hildegund Keul*, Migration im Spannungsraum von Vulnerabilität (s. Anm. 20), 82 f.

dersetzung mit ungerechten Strukturen und möglichen Veränderungen motivieren. Hierin zeigt sich, dass religiöser Bildung „ein gesellschaftsveränderndes Bewusstsein inhärent ist“ und darin das politische Moment der Religionspädagogik.²⁵

3.3 Religionsunterricht als Ort für die Auseinandersetzung mit Verletzlichkeit?

Verletzlichkeit in religiösen Bildungsprozessen zu bearbeiten, kann somit zu einer Annahme universaler als auch zur kritischen Bearbeitung partikularer Verletzlichkeit führen. Beides kann bei entsprechender Interpretation zu Veränderungen auf der individuellen, aber auch der gesellschaftlichen Ebene führen. Wenn auch nicht alle Herausforderungen, die es gesamtgesellschaftlich zu bearbeiten gilt, durch Bildung gelöst werden, leistet die Berücksichtigung von Verletzlichkeit in Bildungsprozessen zusätzlich zur Persönlichkeitsentwicklung einen Beitrag zu universaler Solidarität – indem das durch Bildungsprozesse befähigte Individuum zum Handeln in der Gesellschaft und zur Veränderung von ungerechten Verhältnissen fähig wird.

Damit dies möglich ist, braucht es in der Schule einen sensiblen Umgang mit Verletzlichkeit, der sich darin zeigen kann, wie mit Fehlern umgegangen wird, inwiefern Kooperation statt Konkurrenz gefördert wird, wie Vielfalt bedacht wird und wie selbstkritisch Rahmenbedingungen reflektiert werden. Schule kann Kommunikationsräume für die Auseinandersetzung mit Verletzlichkeit eröffnen, wie dies im

Religionsunterricht geschehen kann.²⁶ In diesem können existenzielle Auseinandersetzungen mit Verletzlichkeit stattfinden, indem Schüler:innen Brüche sowie Fragментарitäten wahrnehmen und bearbeiten, sich mit Ambiguitäten auseinandersetzen und Absolutheitsansprüche hinterfragen. Theologische Inhalte können neue Deutungshorizonte eröffnen. Zudem können Kinder und Jugendliche ungerechte Verhältnisse kritisieren sowie Handlungsmöglichkeiten und deren Folgen reflexiv vorwegnehmen. Eine sowohl intellektuelle als auch emotionale Auseinandersetzung mit Verletzlichkeit erfordert Mut, sich unliebsamen und komplexen Fragen zu stellen, ohne diese immer beantworten zu können, und die Bereitschaft, Ohnmacht gemeinsam aushalten zu lernen.

4 Ausblick

Die Berücksichtigung von Verletzlichkeit kann sowohl in der Reflexion als auch in der Gestaltung und Zielsetzung religiöser Bildung eine zusätzliche Denkrichtung einspielen. Dies gilt es in unterschiedlichen Feldern noch näher zu bearbeiten und empirisch zu prüfen: Es lässt sich fragen, was dies für religionsdidaktische Ansätze wie interreligiöses Lernen, Globales Lernen oder Nachhaltigkeitslernen bedeutet. Die Auseinandersetzung mit Verletzlichkeit kann zudem zusätzliche Überlegungen zur Organisation von Religionsunterricht anstoßen. Unterrichtsforschung und insbesondere Wirksamkeitsstudien können empirisch prüfen, inwiefern sich die Berücksichtigung von Verletzbarkeit auf den Um-

²⁵ Vgl. *Judith Könemann*, Plädoyer für eine politische Religionspädagogik, in: *Religionspädagogische Beiträge* 78 (2018), 15–23, hier: 15.

²⁶ Vgl. *Martin Jäggle / Helena Stockinger*, Wenn junge Menschen in Europa Christ*in sein lernen, in: *Katechetische Blätter* 2 (2021), 93–97, hier: 96.

gang mit Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus, Islamfeindlichkeit oder Rassismus auswirkt. Auch auf die Durchführung empirischer Forschung selbst kann sich die Auseinandersetzung mit Verletzlichkeit auswirken. Diese Themenfelder gilt es noch näher zu bearbeiten, um die Konturen einer verletzlichkeitssensiblen Religionspädagogik zu füllen.

Die Autorin: Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ Helena Stockinger, geb. 1985; seit 2021 Professorin für Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik an der Katholischen Privat-Universität Linz, davor Lehrstuhlvertretung für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunter-

richts an der Ludwig-Maximilians-Universität München; Studium der Katholischen Theologie, Religionspädagogik, Psychologie und Philosophie an der Universität Wien; aktuelle Publikationen: *Dealing with religious difference in kindergarten. An ethnographic study at Catholic and Islamic institutions in Austria*, Münster–New York 2018; *Folgerungen aus der Vorurteilsforschung für interreligiöse Bildungsprozesse*, in: *Pädagogische Horizonte* 4/2020–2021, 141–154; zusammen mit Andrea Lehner-Hartmann / Karin Peter, *Religion betrifft Schule. Religiöse Pluralität gestalten*. Stuttgart 2022; GND 1053641257; <https://orcid.org/0000-0002-2662-6656>.

ThPQ – nachgelesen

Isaac Kalimi

Frauenfiguren der Hebräischen Bibel im jüdischen Mittelalter

Anmerkungen zu deren Rezeptionsgeschichte

*Das jüdische Mittelalter*¹ ist meines Erachtens ein wertvoller Sammelband, der einen Überblick über einen wichtigen Teil der jüdischen Rezeptionsgeschichte der Hebräischen Bibel bietet. Da Letztere der zentrale Text des Judentums aller Zeiten war und ist,² verwundert es nicht, dass Juden sich auch mit den verschiedenen Frauenfiguren der Bibel differenziert auseinandersetzen. Dieser Band behandelt primär unterschiedliche biblische Frauenfiguren – etwa Eva, Sara, Hagar, Rebekka, Zippora, Rut, Ester, die „Frau der Tapferkeit“ (Sprüche 31,10–31), die „Freundin“ im Hohelied und Zion als Klagende sowie Sehnsüchtige. Das vorliegende Sammelwerk könnte natürlich noch viele andere biblische Frauen vorstellen, wie z. B. Lea, Rahel, Dina, die Tochter des Pharao, Mirjam, Debora, Delila, Abigajil, Bathscheba, die Schunemiterin, Isebel, Atalja und Hulda. Dennoch ist in dieser Publikation eine gute Auswahl getroffen worden, die repräsentativen Charakter besitzt. Darüber hinaus beschäftigen sich manche Beiträge mit außerbiblisch-apokryphen Figuren, beispielsweise mit Judit und der legendarischen Figur Lilit. Diese werden hier in klassisch-rab-

binischen Texten, mittelalterlicher Bibel-Auslegung, in hebräischer Literatur, Poesie, in Legenden, in Mystik und Kunst diskutiert. Der Band fokussiert – der Anlage und Zielsetzung der Reihe entsprechend – insbesondere die Rezeptionsgeschichte der Frauenfiguren in jüdisch-mittelalterlichen Gemeinden Europas. Das ist allerdings nur ein Ausschnitt der mittelalterlichen jüdischen Welt. Für diesen wissenschaftlichen Beitrag empfehlenswert wären ebenfalls selbständige Untersuchungen der biblischen Frauenfiguren aus der jüdisch-orientalischen Perspektive, vor allem im Land Israel, Babylon und Ägypten unter der islamischen Herrschaft. Aber Vollständigkeit ist nur Gott selbst vorbehalten und alles Irdische muss Stückwerk bleiben!

Ein Sammelband bringt eine Vielfalt von Beiträgen mit sich. Dieses Werk ist in sechs Teile untergliedert, deren jeweilige Überschriften diese strukturieren und Facetten über die biblischen Frauengestalten aus der Sicht von unterschiedlicher mittelalterlicher jüdischer Literatur liefern. *Gerhard Langer* bietet eine Übersicht über diese Vielfalt in seiner Einleitung. Richtigerweise betont er nicht nur die negativen Sei-

¹ Die hier vorgetragenen Überlegungen haben *Carol Bakhos / Gerhard Langer* (Hg.), *Das jüdische Mittelalter* (Die Bibel und die Frauen 4.2), Stuttgart 2020, zur Grundlage.

² Siehe ausführlich *Isaac Kalimi*, *Der Kampf um die Bibel: Jüdische Interpretation, Sektarianismus und Polemik vom Tempel zum Talmud und darüber hinaus* (Jüdische Religion, Geschichte und Kultur 26), Göttingen 2020, 33–59.

ten des Mittelalters in Form von Verfolgungen, Vertreibungen, religiösem Fanatismus usw., sondern bringt auch die positiven Entwicklungen im jüdischen Leben und seiner Kultur zur Sprache, wie z. B. die Schriftauslegung, die jüdische Halacha, Liturgie, Gedanken bzw. Philosophie, hebräische Sprache, verschiedene Arten von Literatur und Kunst.

In der Tat haben der Kontakt und die Auseinandersetzung mit seinen monotheistischen Schwester-Religionen, dem Christentum und Islam, das Judentum vor dem Versteinern bewahrt und das jüdische Schaffen in ungeahnte Höhen getrieben, sodass es sich in den verschiedensten Bereichen entwickeln und vertiefen konnte. So haben sich etwa die jüdische Religion, Kultur, die Welt der Gedanken und Forschungs- sowie Auslegungsmethoden geschärft. Dieses Phänomen ist an anderen Orten nicht vorzufinden. Juden in fernöstlichen Ländern etwa führten ein relativ ruhiges und gutes Leben jenseits von Verfolgung. Die dortige jüdische Kultur und die Religion jedoch erfuhren keine bedeutende Entwicklung, weil die Begegnung und damit die Auseinandersetzung mit anderen fehlte bzw. nur minimal vorhanden war.

Der allgemeinen Einleitung folgt ein Überblick, der unter „Grundlegendes“ rekrutiert ist, über „Rolle und Alltagsleben jüdischer Frauen im mittelalterlichen Aschkenas“ von *Elisheva Baumgarten*. Letztere zeigt, dass die Frauen in Gesellschaft, geschäftlichem und religiösem Leben eine aktive Aufgabe wahrgenommen haben. Der Hauptteil des Buches gliedert sich in sechs Einheiten: Der erste Teil „Späte Midrasch-Literatur“ enthält zwei Arbeiten: „Zur mittelalterlichen biblischen Heldin Ester“ von *Constanza Cordoni* und den Aufsatz von *Dagmar Börner-*

Klein über „Judith in der hebräischen Literatur des Mittelalters“. Diese werden über die *Megillat Jehudit* in gewisser Form künstlich verbunden, die Judith auf legendarische Weise zu der Tochter Mordechais gemacht hat. Der zweite Teil, „Kommentarliteratur“, enthält vier Artikel: „Die Tradition um Eva in den Kommentaren von Raschi und Ramban“ von *Gerhard Langer*, *Carol Bakhos* Studie „Sara und Hagar in der mittelalterlichen jüdischen Kommentarliteratur“, den Artikel von *Robert Harris* über „Die Stimme der Frau: Das Hohelied in der rabbinischen Exegese des 12. Jahrhunderts“ und *Sheila Tuller Keiters* „Die Ironie der *Eschet Chajil*: Sprüche 31,10–31 in der mittelalterlichen jüdischen Exegese“. Im dritten Teil, der „Chasside Aschkenas“ behandelt, gibt es einen einzigen Aufsatz von *Judith Baskin*, „Repräsentation biblischer Frauen in den Schriften der Chasside Aschkenas“. Im vierten Teil, „Poesie und Pijjut“, befinden sich zwei Artikel über al-Andalus: „Die Frauenfigur Zion in der Gebetsliteratur von al-Andalus“ von *Meret Gutmann-Grün* und „Biblische Frauen in der hebräischen Poesie von al-Andalus“ von *Aurora Salvatierra Ossorio*. Der fünfte Teil, „Mystik“, umfasst drei Artikel über Frauen in dieser literarischen Gattung: *Rachel Eliors* „Die Entwicklung der weiblichen Dimension Gottes in der mystischen Tradition“, *Filicia Waldmans* „Die biblische Frau, die in der Bibel nicht erwähnt wird: Bilder des Weiblichen in der Kabbala“ und *Yuval Katz-Wilfings* „Rut als Konvertitin im Sohar“. Der sechste und letzte Teil beleuchtet die Thematik aus der Perspektive der Kunst und bietet einen umfangreichen Aufsatz von *Katrin Kogman-Appel* über Frauen in der Kunst: „Weibliche Protagonistinnen in der jüdischen Buchkunst des Mittelalters“. Der Band endet mit Bibliographie und Stellenregister.

Da *Gerhard Langer* in seiner Einleitung kurze Zusammenfassungen der verschiedenen Kapitel gebracht hat, erscheint es nicht notwendig, dies an dieser Stelle erneut zu tun. Wie fast immer: In solchen Sammelbänden gibt es gute, aber auch weniger gute Aufsätze. Es ist ohnehin unmöglich, diesem Band inklusive aller seiner interessanten, detailreichen Aufsätze innerhalb dieses begrenzten Rahmens gerecht zu werden. Deshalb beziehe ich mich exemplarisch nur auf folgende zwei Artikel, auf die ich im Weiteren eingehen werde, und beleuchte einige ihrer Aspekte:

(1) In ihrem Aufsatz „Zur mittelalterlichen biblischen Heldin Ester“ behandelt *Constanza Cordoní* besonders diese Heroine im *Pirke de Rabbi Elezer*, *Josippon* sowie Ester Rabba in *Midrasch Tehillim* 22 und in *Midrasch Leqach Tov*. Im ersten Abschnitt geht sie dabei etymologisch auf das Wort „Purim“ ein und stellt fest, dass dessen Wortherkunft unsicher sei. Paradoxe Weise ist von dieser Unsicherheit im darauffolgenden Satz nichts mehr zu vernehmen, da sie dieses *pur* mit dem Losziehen der Perser identifiziert, „um den Tag festzulegen, an dem die Juden vernichtet werden sollen“. Hierzu gilt anzumerken, dass *pur* aus dem Akkadischen stammt, präziser aus dem Neo-Assyrischen *pūru(m)* (CAD, Bd. P, S. 528a). Es bedeutet Los bzw. kleiner Würfel. Da der biblische Verfasser des Esterbuches eine Erklärung dieses Wortes liefert, impliziert dies, dass *pur* keinen in der Bibel gewöhnlichen Begriff darstellt. *Pur* beschränkt sich innerbiblisch ausschließlich auf das Esterbuch. Das in der Hebräischen Bibel übliche Wort für *pur* ist *goral* (גורל; z. B. Lev 16,8,9; Num 26,54; Jos 14,2; Ob 1,11; Neh 8,2). Deshalb schreibt der Er-

zähler von Ester in 9,24: „*Pur*, das heißt das Los“ (פּוּר הוּא הַגּוֹרָל). Dies bringt uns zum nächsten Punkt, an dem die Verfasserin äußert: „Die Geschichte der Interpretation der Esterrolle setzt mit der Septuaginta, einer Übersetzung der Tora ins Koinè-Griechische, bereits im 3. Jh. v. d. Z., ein“ (38). Die Interpretation des Esterbuches beginnt jedoch in Ester selbst, wie soeben im Beispiel dargelegt.³ Darüber hinaus erscheint am Ende vom B-Text (Septuaginta) ein Kolophon:

„Im vierten Regierungsjahr von Ptolemaios und Kleopatra brachte Dositheus, der von sich sagt, er sei ein Priester und Levit, und sein Sohn Ptolemaios, diesen Brief von Purim mit der Bemerkung, er sei authentisch und von Lysimachos [Sohn von] Ptolemaios übersetzt worden, [einem Mitglied] der Jerusalemer Gemeinde.“

Der Zweck des Kolophons war es, die Originalität und Authentizität des Textes zu demonstrieren: Es basiert auf einer Kopie des „Briefes von Purim“ – *Megillat Ester* –, der von einem Priester und Leviten aus der Heiligen Stadt Jerusalem gesandt wurde. Ferner wird sichtbar, dass der griechische B-Text von Ester von einem Schreiber in Jerusalem übersetzt und dann nach Alexandria gebracht wurde. Das Kolophon bezieht sich einfach auf Cleopatra und Ptolemäus, die sich auf drei verschiedene Cleopatras und Ptolemäus aus folgenden Jahren beziehen können: 114, 78/77 oder 48 v. u. Z. – eine Angelegenheit, die unter Gelehrten diskutiert wird. Normalerweise datieren die Kommentatoren das Kolophon auf 114 v. u. Z., andere jedoch sind der Meinung, dass es zwischen dem 12. September 78 und dem 11. September 77 v. u. Z. geschrieben wurde. Allerdings ist Ester im

³ Bezüglich dieses Beispiels und weiterer siehe *Isaac Kalimi*, *The Book of Esther Among Jews and Christians: The Biblical Story, Self-identification, and Antisemitic Interpretation*, Cambridge 2022, Chapter 3, § VI.

B-Text/Septuaginta im letzten Viertel des 2. Jahrhunderts bzw. im ersten Viertel des 1. Jahrhunderts vor unserer Zeit übersetzt worden, auf jeden Fall *nicht* im 3. Jahrhundert, wie die Verfasserin behauptet.

Cordoni springt von der Septuaginta zur rabbinischen Literatur, übersieht dabei aber die Estergeschichte, die in *Antiquitates Judaicae* von Josephus Flavius neu geschrieben und dabei neu interpretiert wurde. In der Anmerkung 8 auf der Seite 39 schreibt Cordoni: „Der babylonische Talmud überliefert im Traktat *Megilla* (10b–17b) einen Vers-für-Vers Kommentar zum Buch Ester, wobei es sich um eine eher seltene Gattung im talmudischen Kontext handelt.“ Meines Erachtens ist dies eine Übertreibung. Im Traktat *Megilla* erklären die Rabbiner Verse von verschiedenen Kapiteln des biblischen Textes (nämlich Ester 1,1; 2,7; 10,1; 1,2,4; 5,1; 6,3.10.11.14; 8,16). Dabei gehen die Rabbiner nicht Vers-für-Vers vor. Es kommt hierbei auch zu „Verssprüngen“. Beispielsweise kommt nach 1,1 2,7; darauf folgt 10,1 und mit 1,2 setzen sie ihre talmudische Diskussion fort. Alles in allem betrachten sie nur 11 von 167 Versen der ganzen *Megilla*. Deshalb ist es problematisch, von einer neuen Gattung zu sprechen.

(2) In ihrem Aufsatz „Sara und Hagar in der mittelalterlichen jüdischen Kommentarliteratur“ merkt Carol Bhakos richtigerweise an, dass die Erzväter und -mütter in der klassischen rabbinischen Literatur normalerweise kaum kritisiert wurden, ja manchmal die Verfasser sogar dazu neigten, diese beschönigt darzustellen. So wurden beispielsweise weder Sara noch Abraham für ihr Handeln getadelt, dass sie Hagar und ihren kleinen Sohn Ismael

mit dem Lebensnotwendigen, das nur für wenige Tage ausreichend war, in die Wüste geschickt haben. An dieser Stelle wäre es für Leser:innen wünschenswert, wenn solche Beispiele mit entsprechenden Quellenangaben versehen würden. An solchen mangelt es bezüglich dieses Phänomens nämlich nicht in rabbinischen Quellen. So nimmt Abraham in absolutem Gehorsam – das heißt, ohne zu hinterfragen oder sich mit Gottes absurdem Befehl auseinanderzusetzen oder zumindest ohne zu beten – seinen lang ersehnten Sohn, um ihn als Schlachtopfer darzubringen (Genesis 22,1–19). Die Rabbinen kritisieren mit keinem Wort Abrahams blinden Gehorsam im Gegensatz zum mittelalterlichen Kommentator Joseph ibn Caspi (1280–1332).⁴

Auf den Seiten 89–92 erzählt Bhakos mit ihren Worten den biblischen Text nach, obwohl diese Geschichte als bekannt vorausgesetzt werden sollte. Bhakos weist darauf hin, dass die mittelalterlichen Kommentatoren Hagar Status als Zweitfrau übernehmen: „(W)ährend in der klassischen rabbinischen Literatur noch vermieden wird, sie ausdrücklich als seine Frau zu bezeichnen, stimmen die mittelalterlichen Kommentatoren im Großen und Ganzen darin überein, dass sie seine Frau war, wobei sie auch festhalten, dass sie Saras Dienstmagd war“ (91). Dies muss allerdings vor dem Hintergrund jener Zeit verstanden und darf nicht aus der Warte des modernen Frauenverständnisses unserer Zeit beurteilt werden. Nach der biblischen Erzählung hat Hagar den Status einer Magd (שפחה) Saras inne, was die Schrift sechsmal deutlich so auch betont (Gen 16,1–3.5.6.8). Im Gegensatz dazu spricht die Schrift dreizehnmal an, dass

⁴ Siehe ausführlich Isaac Kalimi, *Untersuchungen zur Jüdischen Schriftauslegung und Theologie*, Würzburg 2018, 88–138.

„Sara Abrahams Frau/Weib“ (Gen 11,31; 12,5.11.12.17.19.20; 13,1; 16,1,2; 17,15; 18,9.10; שרי אשת אברם) war. Hagar besaß also nicht den Rang, eine Ehefrau Abrahams zu sein. Sie wurde Abraham ausschließlich mit dem bestimmten Ziel gegeben, Sara ein Kind zu gebären. Nur für dieses eine Ziel ist der Schrift zu entnehmen, dass „Sarai, Abrams Weib, ihre ägyptische *Magd, Hagar*“ „Abram, ihrem Mann, zum Weibe“ gab (ותתן אתה לאברהם אישה לו לאשה). An dieser Stelle wird *ischa* (אשה „Weibe“) anstelle von *schifcha* (שפחה „Magd“) benutzt, weil der biblische Verfasser höchstwahrscheinlich ein Wortspiel (*paranomasia*) zwischen אִשָּׁה und אִשָּׁה intendiert hat. Das Wort „Weibe“ wird hier also in der Bedeutung der Nebenfrau benutzt. Später erzählt der biblische Verfasser, dass Abraham „wieder ein Weib [nahm], die hieß Ketura“ (Gen 25,1). Kein Wunder, dass in Gen 25,12 geschrieben steht: „Dies ist das Geschlecht Ismaels, des Sohnes Abrahams, den ihm *Hagar* gebar, die *Magd Saras* aus Ägypten“ (ואלה תלדתי ישמעאל בן-אברהם אשר ילדה הגר המצרית (שפחת שרה לאברהם), und nicht etwa „den ihm *Hagar* gebar, seine Frau/Weib aus Ägypten“. Die Schrift macht einen klaren Unterschied zwischen Sara, Ketura und Hagar. Demnach haben die klassischen rabbinischen Kommentatoren in ihrer Auslegung die Intention des biblischen Verfassers erfasst; die Auslegung von mittelalterlichen Kommentatoren ist jedoch häufig in Zweifel zu ziehen.

Bakhos erwähnt „[a]ntike, mittelalterliche und moderne Kommentator:innen“, die „sich gleichermaßen mit dem Vers auseinandergesetzt“ (92) haben, „in

dem Sara ihre Meinung über die Stellung ihrer Magd innerhalb der Familie ändert“. Sie bringt als Beispiel für diesen Rabbi David Kimchis (Radak) Kommentar zu Gen 16,6 (93).⁵ Die Verfasserin zitiert zunächst Kimchis Auslegung und wiederholt diese dann mit gewissermaßen gleichen und teilweise auch anderen Wörtern. Welchen Sinn sie damit verfolgt, entzieht sich meiner Kenntnis. Danach wendet sich Bakhos den mittelalterlichen Kommentatoren – neben Kimchi – Nachmanides, Levi ben Gerschon (Gerschonides) und Obadja ben Jacob Sforno zu, die sich, so betont sie, ausführlich mit der komplexen Beziehung zwischen Hagar und Sara – in dieses Gespann gehört zweifellos auch Abraham (93–95) – auseinandergesetzt haben. Sforno zeigt Hagar in einem negativen Licht, um Abraham und Sara zu rechtfertigen (Gen 16,6; 21,9).

Auf der Seite 95 bezieht sich Bakhos auf Nachmanides' Auslegung, dass die Verfolgung, der die „Juden unter der Knechtschaft der Kinder Ismaels ausgesetzt sind“, „als Strafe für die Leiden angesehen (wird), die Hagar durch Abraham und Sara ertragen musste“. Diese Aktualisierung des biblischen Textes und der Versuch, eine Antwort auf die leidvolle Geschichte der Juden unter der islamischen Herrschaft zu geben, eröffnet weitere theologische Probleme: Hierbei ist anzumerken, dass Nachmanides' Auffassung ein Widerspruch zum Vergeltungsprinzip darstellt, das sowohl in der deuteronomistischen als auch in der prophetischen Literatur proklamiert wird. Das heißt, jeder wird für sein eigenes Handeln zur Rechenschaft gezogen und damit dürfen die Kinder nicht wegen der Sünde ihrer

⁵ Im Text ihres Aufsatzes schreibt sie: „Rabbi David Kimchi (Radak) heran, der von etwa 1160 bis 1235 in der Provence lebte“. In der Anmerkung 7 wiederholt sie: „Kimchi wurde 1160 in Narbonne geboren, wo er 1235 auch starb“. Alle diese Informationen wären entweder im Text oder in einer Fußnote besser verwertet, jedoch nicht in einer erneuten Wiederholung.

Väter (bzw. Mütter), und diese wiederum nicht für die Sünden der eigenen Kinder bestraft werden (siehe z. B. Dtn 24,16; 2 Kön 14,6 || 2 Chr 25,4; Jer 31,28–29; Ez 18,2.20).

Unklar ist, warum es Bakhos für notwendig erachtet, den muslimischen Koran-Kommentar von Ath-Tha'labi zu diskutieren, in dem er versucht, ätiologisch das muslimische Beschneidungsritual von Frauen deutlich zu machen und hierfür schriftliche Belege zu geben. Ebenso unklar sind Bakhos Motive, auf einen weiteren muslimischen Koran-Kommentar, nämlich Ibn Kathris, einzugehen. Schleierhaft sind meines Erachtens auch ihre Gründe, auf Betrachtungen „(z)eitgenössische(r) Leser:innen“ in ihrem Artikel über „Sara und Hagar in der mittelalterlichen *jüdischen* Kommentarliteratur“ einzugehen, der zudem in einem Sammelband über das *jüdische* Mittelalter erschienen ist. Darüber hinaus setzt sich Bhakos mit heutigen Leser:innen auseinander, die sich auch dafür interessieren, „wie die Geschichte von Sarah und Hagar in Bezug auf politische und soziale Themen gelesen werden kann; wie sie zum Beispiel neues Licht auf Machtdynamiken, Klassenkämpfe und Opferrollen werfen kann“. „Moderne Leser:innen sind tief ergriffen von dem Wunsch, dass die Nachkommen Saras und Hagars – Araber und Juden, israelische Juden und Palästinenser, sowie Juden, Christen, und Muslime im Allgemeinen – in friedlicher Koexistenz miteinander leben mögen“ (99). Auch wenn diese Äußerungen wichtig und wertvoll für einen Sermon oder eine sozial-gesellschaftliche Erziehung sind, so haben diese jedoch nichts in einem Aufsatz verloren, der sich historisch-wissenschaftlich mit einem mittelalterlichen jüdischen Kommentar befasst. Auch politische und gute Wünsche ha-

ben keinen Platz in diesem Rahmen. Nicht etwa, weil diese unwichtig wären, sondern schlicht und einfach, weil es ein total anderes Thema ist, was jüdische und muslimische Kulturen später mit diesem biblischen Text gemacht haben. Bakhos wäre gut beraten, anstelle dieser Digressionen den Focus auf weitere mittelalterliche jüdische Kommentatoren zu legen, wie z. B. Rab Saadia Gaon (Akronim: Rasag), Rabbi Schlomo Jizchaki (Raschi), Rabbi Schlomo ben Meir (Raschbam), Rabbi Abraham ibn Esra (Raaba), Don Isaak Abarbanel. Als Fazit kann festgehalten werden, dass das, was wirklich wichtig und erwähnenswert gewesen wäre, unerwähnt bleibt. Stattdessen ist der Artikel gefüllt mit unwesentlichen Sachverhalten, die außerhalb einer ernsthaften Auseinandersetzung mit diesem historischen Text ihren Platz haben.

Es wäre zu begrüßen, wenn die interessanten Bilder des Artikels von Katrin Kogman-Appel (291–301) farbig wären. Es ist in diesem Fall nämlich nicht nur eine ästhetische Frage, sondern würde auch der Sache an sich dienen, indem vieles deutlicher zum Vorschein kommen und ihren Beitrag bereichern würde.

Bis auf einen Aufsatz, der weiterführende Literatur anbietet (36), wird eine solche im Anschluss an die anderen Aufsätze nicht dargeboten. Das wäre um der Wahrung der Einheitlichkeit willen allerdings wünschenswert. Der Band schließt mit einer ausführlichen Bibliografie und einem Stellenregister auf den Seiten 302–321. Leider fehlt ein Autoren- und Sachregister sowie eine Liste mit Informationen über die Verfasser der Artikel, was für einen jeden Sammelband üblich ist. Trotz meiner Anmerkungen ist dieses Sammelwerk alles in allem ein wichtiger Beitrag für jüdische Studien.

Das aktuelle theologische Buch

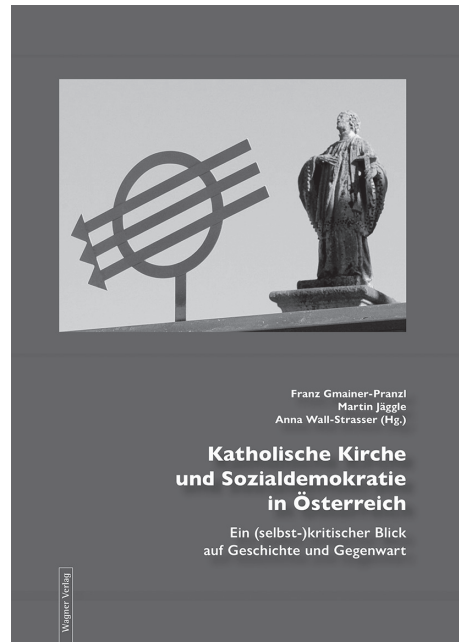
♦ Gmainer-Pranzl, Franz / Jäggle, Martin / Wall-Strasser, Anna (Hg.): *Katholische Kirche und Sozialdemokratie in Österreich. Ein (selbst-)kritischer Blick auf Geschichte und Gegenwart.* Wagner Verlag, Linz 2021. (288) Geb. 28,00 EUR (A). ISBN 978-3-903040-54-0.

War es im späten 19. und 20. Jahrhundert trotz aller Kontroversen und Spannungen möglich, gleichzeitig Christ:in und Sozialist:in zu sein? Oder galt es, sich für eine Seite zu entscheiden? Wie steht es damit heute? Diesen Fragen widmen sich die Autor:innen im vorliegenden Band, wobei sowohl die Konflikte zwischen christlichem und sozialistischem Gedankengut aufgezeigt als auch Gemeinsamkeiten in den Vordergrund geholt werden sollen.

Konfliktpotenzial bot sich in den Beziehungen zwischen Katholischer Kirche und Sozialdemokratie in den vergangenen zwei Jahrhunderten schließlich ausreichend:

- hinsichtlich der Wahl der ‚richtigen‘ Staatsform (Monarchie oder Republik);
- was das gute Leben und den würdigen Tod in der Ablehnung oder Befürwortung von Schwangerschaftsabbruch und Feuerbestattung angeht;
- bezüglich der Bildung und Ausbildung der Jugend in Form des verpflichtenden Religionsunterrichts an staatlich getragenen Volksschulen;
- die Form der Eheschließung betreffend (allein kirchlich oder allein zivil).

Entlang dieser Fragen und Bruchlinien kam es wiederholt zu Kontroversen zwischen beiden Seiten, die sich nicht selten in heftigen Auseinandersetzungen bis hin zum sogenannten Kulturkampf auswuchsen. Die Gründe lokalisiert man im Aufkommen der Sozialdemokratie im Europa des 19. Jahrhunderts als Folge der sich wandelnden Gesellschaft im Zuge der Industriellen Revolution und dem damit einhergehenden Bedeutungsverlust der Katholischen Kirche als Moral und Werte vorgebende Institution im gesamtgesellschaftlichen Kontext.



Im Ergebnis schien es unmöglich zu sein, Christ:in und Sozialist:in in einer Person zu vereinen, beide Seiten zugleich zu vertreten. Und doch präsentiert die Geschichte wiederholt Persönlichkeiten wie etwa Johann Nepomuk Hauser oder Franz Jetzinger, die sich mit ihrem Engagement zum Wohl der Menschen einsetzten – ein Ziel, das von beiden Seiten verfolgt wurde, wenn auch auf unterschiedliche Weise. Letztendlich überwiegt das Verbindende über das Trennende. Christ:innen können Sozialist:innen sein, auch und gerade weil sie Christ:innen sind. Dabei muss die Basis und die Weltanschauung immer mitberücksichtigt werden.

Der vorliegende Band zeigt anhand der spannenden und spannungsvollen Geschichte der Katholischen Kirche und der Sozialdemokratie in Österreich Höhen und Tiefen der Entwicklung dieser Beziehungen auf und spart nicht mit berechtigter Kritik auf beiden Seiten, stellt Fragen und würdigt mutiges Engagement und gelungene Zusammenarbeit sowohl historisch als auch aktuell.

Entstanden auf der gleichnamigen Tagung vom 04.10.2019 in der Arbeiterkammer Ober-

österreich, leistet die Publikation einen wertvollen und wichtigen Beitrag zur kritischen Auseinandersetzung mit diesem bislang kaum bearbeiteten Thema und öffnet neue Perspektiven auf das Beziehungsgeschehen der vergangenen hundert Jahre. In dieser Weise enthält der erste Teil die Tagungsvorträge, ergänzt um Beiträge von Bischof Manfred Scheuer und Landesrätin Birgit Gerstorfer. Im zweiten Teil werden die Ergebnisse der Workshops vorgestellt, welche das Verhältnis von Katholischer Kirche und Sozialdemokratie in Österreich aus unterschiedlichen Perspektiven beleuchten. Ergänzt werden diese im dritten Teil um historische Beispiele und systematische Überlegungen, die sowohl Trennendes, Unterscheidendes als auch Verbindendes in den Mittelpunkt rücken. Ein Ausblick im vierten Teil rundet den Band inhaltlich ab, indem er sowohl einen kritischen Blick auf die aktuelle Situation sowie Vorschläge für eine weitergehende gelingende Aufarbeitung der Kontroversen bietet.

Den Auftakt macht Bischof *Manfred Scheuer*, der in seinem Statement beide Seiten als Konkurrenten darstellt, die um den Erhalt ihrer Mitglieder kämpften. Für die beklagenswert hohen Zahlen von Kirchaustritten in den 1920er-Jahren seien jedoch sowohl die Sozialdemokraten mit ihrer gezielt initiierten Kirchaustrittspropaganda als auch die Katholische Kirche, welche Lehre, Moral und Recht bedeutend höher wertete als die soziale Not der Menschen, als Verantwortliche zu sehen (vgl. 16).

Landesrätin *Birgit Gerstorfer* fokussiert vor allem das Verbindende und verweist auf das soziale Engagement der sogenannten Basiskirche – Pfarrer und Ordensleute, vor allem Franziskaner und Ursulinen, die sich für arme und sozial Benachteiligte einsetzten und so bereits Ideen des Sozialstaates vorwegnahmen (vgl. 32).

In der Folge widmen sich drei Autoren dem Verhältnis von Katholischer Kirche und Sozialdemokratie in Österreich und seinen Ursachen in drei Zeitabschnitten:

Florian Wenninger macht die Wurzeln des Konfliktes bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts aus. Entstehen und Erstarken von Sozialismus und Arbeiterbewegung wurden von der Katholischen (Amts)Kirche als existenzielle Bedrohung wahrgenommen und als Angriff

auf den gesamtgesellschaftlichen Geltungsanspruch gewertet.

Dieses angespannte Verhältnis verschärfte sich laut *Severin Renoldner* zwischen 1918 und 1938 noch weiter. Dieser nimmt mit dem nächsten Zeitabschnitt den Ersten Weltkrieg und die erste Republik über Austrofascismus und Nationalsozialismus bis in die Nachkriegszeit in den Blick und stellt fest, wie problematisch sich die Beziehungen während des Ersten Weltkrieges und der folgenden Ersten Republik gestalteten, sich jedoch nach 1945 durchaus friedlicher entwickelten. Dennoch: Erst mit dem Studientag im Mai 1952 in Mariazell und mit der Neubesetzung der SPÖ-Führung 1958 kam es zu einer gewissen Entspannung. Beide Seiten suchten den Dialog (vgl. 90).

Im Anschluss blickt *Karin Schmidlechner* auf die Ära Kreisky und nimmt damit die Zeit der 1970er-Jahre näher in den Blick. Der unter Kardinal Franz König und Bruno Kreisky in den 1960er-Jahren begonnene Dialog wurde fortgesetzt beziehungsweise noch weiter vertieft. Gefordert wurde unter anderem die Umsetzung der bereits nach dem Zweiten Weltkrieg beschlossenen Entflechtung von Kirche und Parteipolitik sowie eine Loslösung der Katholischen Kirche vom bürgerlichen Lager (vgl. 99 f.). Eine weitere Belastungsprobe stellten die Themen Schwangerschaftsabbruch, Ehe- und Familienpolitik sowie die Schulreform für das Verhältnis von Katholischer Kirche und Sozialdemokratie dar.

Der zweite Teil nimmt anhand von Praxisbeispielen Gemeinsamkeiten sowie gelungene Projekte der Zusammenarbeit zwischen Katholischer Kirche und Sozialdemokratie in den Fokus, ohne dabei Schwierigkeiten und Spannungen aus dem Blick zu verlieren:

Hans Gruber und *Anna Wall-Strasser* widmen sich der Geschichte und den Erfahrungen der Katholischen Arbeitnehmer:innenbewegung und den Anfängen der Betriebsseelsorge in Linz. *Elisabeth Feichtinger* zeigt am Beispiel der Organisation ACUS („Arbeitsgemeinschaft Christentum und Sozialdemokratie“), wie gutes Einvernehmen und Partnerschaft zwischen Katholischer Kirche und Sozialdemokratie gelingen kann. Ebenso stehen bei *Christian Öhler* gemeinsame Grundwerte wie das Wohlergehen

aller Menschen im Mittelpunkt. *Matthias B. Lauer* beleuchtet die Geschichte der ACUS und gibt Einblick in die Gründungsphase in den 1960er-Jahren.

Die in den Vorträgen im ersten Teil herausgearbeiteten Bruchlinien zwischen Katholischer Kirche und Sozialdemokratie in Österreich werden in historischen Beiträgen und durch systematische Überlegungen im dritten Teil detaillierter betrachtet. Die Hintergründe werden ausführlicher dargelegt und aus unterschiedlichen Perspektiven beschrieben.

Johann Weissensteiner widmet sich den Berichten der österreichischen Bischöfe der Ersten Republik an Papst Pius XI. und stellt die Kontroversen um Eherecht und Religionsunterricht aus der Sicht von Kardinal Friedrich Gustav Piffl (Wien), Theodor Innitzer (Wien), Johannes Maria Gföllner (Linz), Leopold Schuster (Graz-Seckau), Ferdinand Pawlowski (Graz-Seckau), Adam Hefter (Gurk), Sigismund Waitz (Tirol und Vorarlberg), Johannes Rößler (St. Pölten) und Ignaz Rieder (Salzburg) dar. Stark zunehmende Kirchenaustritte werden dabei ebenso beklagt wie der Anstieg von Feuerbestattungen. In den Beiträgen von *Helmut Wagner* und *Karin Bachschweller* stehen die Biografien eher unbekannter, jedoch engagierter Priester und Politiker wie Johann N. Hauser (Christlich-Soziale Partei) und Franz Jetzinger (bekenntender Sozialist) im Mittelpunkt. Ihnen gegenüber oder zeitweilig auch an ihrer Seite werden rote Politiker und Zeitgenossen wie Bruno Kreisky oder Otto Bauer vorgestellt. Politisches und soziales Engagement dieser Menschen brachte ihnen Zuschreibungen wie „außen schwarz und innen rot“ (159), hier angewandt auf Johann N. Hauser, ein. Ihre Biografien lassen durchscheinen, dass es trotz aller Bruchlinien und Gegensätze doch Verbindendes und Gemeinsames zwischen Katholischer Kirche und Sozialdemokratie gab.

Vom 19. Jahrhundert bis zum Zweiten Weltkrieg verfolgt *Karl Ramsmaier* Geschichte, Beziehungen und Konfrontationen zwischen Katholischer Kirche und Sozialdemokratie in Steyr, das in Analogie zum „Roten Wien“ zeitweilig als das „Rote Steyr“ bezeichnet wurde (192). Mit der Forderung des Salzburger Katholikentages, der Ortspfarrer möge wieder

Schulinspektor werden, entbrannten erneut Auseinandersetzungen zwischen der Steyrer Arbeiterbevölkerung und den Priestern vor Ort (vgl. 190). Mit dem Wahlsieg von Josef Wokral (Sozialdemokraten) bei den ersten freien Gemeinderatswahlen 1919 wurden die veränderten Machtverhältnisse in Steyr offensichtlich. Die Katholische Kirche fand sich deutlich unterlegen – und damit in einer völlig neuen Situation (vgl. 192).

Den versöhnlichen Gegensätzen im politischen Diskurs zwischen Katholischer Soziallehre und Sozialdemokratie widmet sich *Markus Schlagnitweit* und fordert eine Diskurskultur, welche die vorhandene ideologische Pluralität wahrnimmt und respektiert, die das Gemeinsame sucht, ohne dabei leichtfertig gleichmachend über Unterschiede und Gegensätze in den Werthaltungen hinwegzugehen. Zu lange verdrängte Konfliktlinien würden sowohl auf zwischenmenschlicher als auch auf gesellschaftspolitischer Ebene unerwartet und heftig aufbrechen und somit einer friedlichen und konstruktiven Lösung der Spannungen entgegenstehen (vgl. 212).

Mit der Frage „Wie links ist Jesus?“ spannt *Markus Himmelbauer* den Bogen von biblischen Zuschreibungen zu heutigen Begriffen und fragt nach der Möglichkeit einer „Katholischen Politik“. Dem Motto-Spruch „Siehe, ich mache alles neu!“ (225) nachgehend, zeigt Himmelbauer das revolutionäre Potenzial der Botschaft Jesu auf und vergleicht diese Werte und Haltungen mit den in den aktuellen Parteiprogrammen der ÖVP und SPÖ.

Franz Gmainer-Pranzl geht dem Gegensatz zwischen „Roten“ und Gewerkschaftern auf der einen Seite und „Schwarzen“ und Katholischer Kirche auf der anderen Seite nach. Er verfolgt dessen Ursachen und Auswirkungen von der Ersten Republik bis zu den Echos im politischen Diskurs der zweiten Republik. Dabei werden Lehren aus der Geschichte gezogen, auf Herausforderungen für die Gegenwart hingewiesen und Chancen für die Zukunft benannt. Gmainer-Pranzl fordert eine Kirche, die wieder glaubwürdiges Zeugnis für das Reich Gottes abgibt, sich sachlich am Dialog mit allen Parteien beteiligt und sich den unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppen zuwendet (vgl. 264 f.).

Alles in allem ist dieser Band ein umfangreiches Werk, welches das von Zerwürfnissen und Reibungen geprägte Verhältnis von Katholischer Kirche und Sozialdemokratie in Österreich entlang der unterschiedlichen Bruchlinien und mit Blick auf bedeutende Persönlichkeiten der jeweiligen Zeit durch die Geschichte bis zu seinem Ursprung exzellent verfolgt. Dabei werden die tiefen Gräben nicht oberflächlich zugedeckt, die unterschiedlichen Ideologien nicht vereinfachend gleichgemacht. Differenzen werden genauso benannt wie Gemeinsamkeiten. Am Ende stellt sich die grundsätzliche Frage, ob sich die im Buch aufgebauten Gegensätze halten lassen. Angesichts der Tatsache, dass sich Teile der Diskrepanzen in der geschicht-

lichen Aufarbeitung an den Beispielen Johann N. Hauser und Franz Jetzinger nicht bestätigen, scheint es hinterfragenswert. Endgültigen Aufschluss können nur weitere Forschungen bieten, für die der vorliegende Band wertvolle Grundlagen und Vorarbeiten geliefert hat, die jetzt weiterzutreiben wären, auch um sie für das heutige Miteinander nutzbar zu machen. Schließlich kann mit Bischof Manfred Scheuer zukunftsweisend festgehalten werden: „Es geht für die Kirche nicht darum, Kulturkriege mit der sie umgebenden Welt zu führen, sondern sich zu bemühen, die Kultur unserer Zeit und die Fragen zu verstehen, die sich die Menschen um sie herum stellen.“ (27)

Linz

Doris Kastner

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

♦ 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.

Anlässlich des 25-jährigen Jubiläums des Fakultätsschwerpunktes Frauen- und Geschlechterforschung veranstaltete die Grazer Katholisch-Theologische Fakultät 2019 ein Symposium, das in diesem Band publiziert ist. Die Feier war verbunden mit der Verleihung des Ehrendoktorats an die Neutestamentlerin Dr.in Barbara E. Reid OP und die Verleihung des Elisabeth-Gössmann-Preises an Dr.in Sabine Plonz. Der Band dokumentiert das Symposium mit seinen Ansprachen und mit Fotos des Festaktes und bringt darüber hinaus Beiträge zum Thema. Im Rahmen der Feierlichkeiten wurde die Titel-Frage gestellt: Braucht eine Katholisch-Theologische Fakultät, braucht die katholische Theologie Genderforschung? Diese Frage ist brisant angesichts neuerer Entwicklungen in der Theologie, in der katholischen Kirche, besonders auch angesichts offizieller kirchlicher Äußerungen zum Thema. Genderforschung wird vielfach als „Genderismus“ oder „Gender-Ideologie“ desavouiert und abgelehnt. Demgegenüber bestehen dieser Band und seine einzelnen Beiträge auf der Notwendigkeit und dem Sinn einer theologischen Genderforschung im Kontext eines fächerübergreifenden wissenschaftlichen Diskurses.

Den Rahmen des Bandes bilden die Reden, die auch den Rahmen des Symposiums darstellten: Den Anfang macht die Begrüßung und Eröffnung durch Dekan Christoph Heil. Darauf folgen inhaltliche Beiträge zur Gender-

forschung in der Theologie und ihrer Bedeutung. Deren Notwendigkeit und Sinnhaftigkeit betont Irmtraud Fischer in ihrer Einleitung, in der sie auch einen kurzen Rückblick auf die Entwicklung gibt sowie die einzelnen Beiträge des Buches vorstellt.

Barbara Reids Artikel „A World Birthed Anew“ führt zunächst kurz in die feministische Exegese, ihre Geschichte, ihre Methoden und Ziele ein. Sie stellt den „Wisdom Commentary“ vor und wendet sich dann der johanneischen Darstellung von Jesu Leiden und Tod als Geburt neuen Lebens zu. Diese feministische Perspektive „enhances the ability of female Christians to see ourselves as bearing the image of Christ in our world“ (34).

Gunda Werner widmet sich den bleibenden Anliegen der theologischen Frauen- und Geschlechterforschung. Sie geht von einer soziologischen Analyse der Situation von Frauen in der EU und den Lohnunterschieden zwischen Frauen und Männern aus und fragt nach den zugrundeliegenden Diskriminierungsmechanismen. Als spezifisch theologisches Problem spricht sie die problematische Nachwuchssituation an den deutschsprachigen Universitäten im Bereich der Theologie an. Dazu kommt die traditionelle Unsichtbarkeit von Frauen in der Wissenschaft. Fazit: Frauen- und Geschlechterforschung in der Theologie bleibt notwendig und hat Potenzial.

Anneliese Felber verbindet ihren Rückblick auf die 25-jährige Geschichte des Fakultätsschwerpunktes mit ihren persönlichen Erinnerungen. Sie hat diese gesamte Geschichte selbst miterlebt und mitgeprägt. Dabei kommen nicht nur die Erfolge, sondern auch die Rückschritte und immer noch feststellbaren Defizite zur Sprache, verbunden mit konkreten Personen und Lebensgeschichten. Die Corona-Krise hat wiederum zu einem Rückschritt geführt und die Utopie der Geschlechtergerechtigkeit ist noch keineswegs erreicht.

Rainer Bucher unterstreicht die Notwendigkeit der Frauen- und Geschlechterforschung für Theologie und Kirche aus einer pastoral-theologischen Perspektive.

Die beiden Beiträge von Sonja Angelika Strube und Rita Perintfalvi zeigen eindringlich den Zusammenhang von Anti-Gender-Aktivismus und Rechtspopulismus sowie antidemokratischen Strömungen auf. Strube macht deutlich, wie „Gender“ als Containerbegriff in der Strategie antigenderistischer Agitation ge-

braucht wird. Diese hilft der Extremen Rechten, ihre eigentlichen anti-demokratischen Zielsetzungen zu verschleiern, denen es um die Aufrechterhaltung der patriarchalen Ordnung geht. Feministische Theologie kann beitragen, diese Tendenzen zu entlarven und Alternativen aufzuzeigen.

Rita Perintfalvi widmet sich in ihrem Beitrag der LGBT-Feindlichkeit besonders in Ungarn, wo sich Rechtspopulismus christlicher Diskurse bedient und sich mit christlich-fundamentalistischen Strömungen verbindet. Eine wichtige Basis dieser zunehmenden LGBT-Feindlichkeit ist eine fundamentalistische Bibelauslegung. Die Berücksichtigung der zeitgemäßen wissenschaftlichen Erkenntnisse zur Homosexualität in der Bibelwissenschaft und Theologie ist unabdingbar für eine angemessene Interpretation der biblischen Texte.

Sabine Plonz, die Preisträgerin des Elisabeth-Gössmann-Preises 2019, stellt die Ergebnisse ihrer ausgezeichneten Habilitation dar und führt in den Bereich der protestantischen Familienethik. Sie untersucht die Bedeutung der Familie in der protestantischen Ethik in Deutschland vom 19. Jahrhundert bis heute und bringt sie mit der Frage nach den Menschenrechten in Verbindung. Dabei zeigt sich auch die Instrumentalisierung durch den Nationalsozialismus, dem die protestantische Ethik aufgrund ihres Ideals der Anpassung und Unterwerfung sowie ihrer Vorstellungen von Mütterlichkeit kaum etwas entgegenzusetzen hatte. Der Ausblick skizziert Schritte zu einer menschenfreundlichen Gesellschaft und menschengerechten Sorgeverhältnissen.

Ulrike Bechmann erinnert an die Namensgeberin des Preises, die Theologin Elisabeth Gössmann, der die theologische Habilitation in Deutschland verweigert wurde und die nach Tokyo gehen musste, um als Theologieprofessorin arbeiten zu können. Im Anschluss präsentiert sie alle bisherigen Preisträgerinnen mit ihren vielfältigen Forschungsthemen.

Die Vorstellung der zu ehrenden Dr.in Barbara Reid durch Dekan Heil, die Laudatio auf die Ehrendoktorin durch Irmtraud Fischer, die besonders deren Verdienste um den von Reid initiierten und herausgegebenen „Wisdom Commentary“ würdigte sowie die Bedeutung des Fakultätsschwerpunktes unterstrich, die Fotos vom Festakt sowie die Dankesrede von Barbara Reid beschließen den spannenden Band, der die theologische Forschung herausfordern

und anregen kann. Die Beiträge zeigen deutlich, was sich bereits getan hat, dass aber auch noch weiterhin intensive Forschung im Bereich der theologischen Genderforschung nötig und sinnvoll ist.

Wien

Agneth Siquans

♦ 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.

Welche Rolle kann kirchliche Erwachsenenbildung in einer fluiden, von Transformation und Individualisierung geprägten Gegenwart noch spielen? Ist sie ein Ort, an dem Menschen in ihrer lebenslang fortwährenden Konstruktion von (religiöser) Identität unterstützt werden? Wenn ja, welche Bildungskonzepte braucht es dafür und werden sie von den Besucher*innen kirchlicher Bildungshäuser in Oberösterreich vorgefunden?

Ansgar Kreutzer (Professor für Systematische Theologie an der Justus-Liebig-Universität Gießen) und Johannes Reitinger (Bildungswissenschaftler und Professor für Schulpädagogik an der Universität Wien) suchen in ihrer interdisziplinären Studie Antworten auf diese Fragen. Sie gehen dabei perspektivisch vor und richten den Blick auf „religiöse Individualisierung und Vergemeinschaftung, die unter bildungswissenschaftlicher Hinsicht insbesondere auf Formen forschenden und demokratischen Lernens im Kontext kirchlicher Bildungshäuser abhebt“ (28). Drei grundlegende Fragestellungen leiten die Studie: eine religionssoziologische, welche nach den Prozessen von Individualisierung und Vergemeinschaftung sucht; eine theologische, welche nach angemessenen ekklesiologischen Leitbildern angesichts von Individualisierung und neuer Vergemeinschaftung Ausschau hält; eine bildungswissenschaftliche, welche danach fragt, inwieweit individualisierungskompatible, persönlichkeitsentfaltende und demokratische Formen des Lernens in kirchlichen Bildungshäusern stattfinden (vgl. 28).

Die theoretischen Ausführungen im ersten Kapitel geben hilfreiche Analysen und Kriterien für kirchliche Bildungsarbeit an die Hand. So ist

etwa die Vorstellung, kirchliche Bildungsarbeit als Angebot für posttraditionale Vergemeinschaftungen von „spirituellen Wanderern“ (vgl. Studie von Bochinger, Engelbrecht & Gebhardt, 2009) zu sehen, eine perspektivenöffnende und letztlich auch diakonische. Die Autoren gehen von einer „Dialektik der Individualisierung zwischen Freisetzung und Neubindung“ (29) aus.

Theologisch wird ein für die aktuelle soziologische Situation kompatibles kirchliches Bildungsverständnis mit dem „Ideal der Gastfreundschaft“ sowie einer u.a. von Jochen Hilberath vertieften *Communio*-Theologie begründet, welche in Bezug auf das trinitarische Gottesbild auf einer Balance von Einheit und Differenz beruhe.

Bildungswissenschaftlich werden auf dem Hintergrund des aktuellen Bildungsdiskurses die Ansätze des forschenden Lernens und der partizipativen, demokratischen Bildung (John Dewey) vorgestellt und der Studie grundgelegt.

Die Ergebnisse der empirischen Studie zeigen u.a. Folgendes auf: Obwohl kirchliche Erwachsenenbildung nach dem 2. Vatikanum von einer *Communio*-Ekklesiologie geprägt wurde, wird das communiale Kirchenbild von den Befragten im Vergleich zu den traditionellen Kirchenbildern weniger deutlich wahrgenommen. Die Autoren schließen daraus, dass die *Communio*-Theologie in der Breite der Wahrnehmung von Kirche nicht angekommen ist. Obwohl die Befragten die Bildungshäuser selbst mit einer kommunikativen und partizipativen Kirche in Verbindung bringen, werden diese nicht als Repräsentanz für die katholische Kirche insgesamt gesehen (vgl. 123 ff.).

Die befragten Besucher*innen der kirchlichen Bildungshäuser in Oberösterreich verstehen sich zu einem großen Teil als individuell Suchende mit dem Wunsch nach zeitweiliger Vergemeinschaftung: „Die Zustimmung zu den Erfahrungen religiöser Individualisierung und posttraditionaler Vergemeinschaftung hat sich als eindeutig überdurchschnittlich erwiesen“ (125). Es zeigen sich deutliche Kompatibilitäten zwischen den von religiöser Individualisierung geprägten Teilnehmer*innen sowie den individualisierungs-offenen Angeboten und Strukturen der Bildungshäuser. Das zentrale christliche Motiv der Gastfreundschaft mit seinen Aspekten Offenheit, Großzügigkeit und Uneigennützigkeit gehört inzwischen zu den Leitbildern der Bildungshäuser (vgl. 126).

Auch in Bezug auf die dritte, bildungswissenschaftliche Fragestellung konnte die Studie interessante Ergebnisse heben: Die untersuchten kirchlichen Bildungshäuser haben in Bezug auf autonomiebasiertes forschendes Lernen und demokratische Bildung – auch im Vergleich zu anderen tertiären Bildungseinrichtungen – klar überdurchschnittlich abgeschnitten (vgl. 127). In der Wahrnehmung der befragten Teilnehmer*innen sind die Bildungsprozesse von hoher Qualität und es kann den untersuchten Institutionen eine gute Arbeit bescheinigt werden. Angesichts dieser Ergebnisse kommen die Autoren zu folgendem Schluss: „Der Beitrag, den kirchliche Bildungshäuser offensichtlich für Demokratie, Politik und Gesellschaft leisten, verdient (mehr) politische Aufmerksamkeit und Wertschätzung“ (128). Im Anschluss an diese Erkenntnis betonen sie, dass sich die hohe Bedeutung für die demokratische Zivilgesellschaft auch in das Selbstverständnis von Kirche integrieren ließe: „Kirche kann sich – auch in ihrer theologischen Selbstwahrnehmung – noch viel offensiver als zivilgesellschaftliche Akteurin begreifen“ (128).

Angesichts der Tatsache, dass kirchliche Erwachsenenbildung immer noch zu wenig erforscht wird, ist die vorliegende interdisziplinäre Studie mit ihrer perspektivischen, theologisch gut begründeten Ausrichtung ein Gewinn für alle an kirchlicher Erwachsenenbildung Interessierten, noch mehr für die dafür Verantwortlichen.

Linz

Silvia Habringer-Hagleitner

BIBELWISSENSCHAFT

♦ Chaniotis, Angelos: Die Öffnung der Welt. Eine Globalgeschichte des Hellenismus. Übersetzt von Martin Hallmanns-ecker. Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2019. (544) Geb. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 36,21. ISBN 978-3-8062-3993-5.

Wer die Geschichte überblicken will, kommt nicht umhin, sie in Epochen zu gliedern und gegebenenfalls die großen Epochen nochmals zu untergliedern. So verstehen wir unter „Hellenistische Zeit“ gemeinhin den Zeitraum zwischen dem Eroberungszug Alexanders des Großen (ab 334 v. Chr.) und der Niederlage von Kleopatra und Marcus Antonius in der

Seeschlacht von Actium (31 v. Chr.). Daran schließt sich, beginnend mit der Alleinherrschaft des Octavianus (ab 27 v. Chr.: Augustus), die römische Kaiserzeit an. So haben wir es im Geschichtsunterricht gelernt, und sicher war auch für Zeitgenossen in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches zu merken, dass mit dem Sieg des Octavianus nach Jahrzehnten römischer Bürgerkriege eine neue Zeit anbrach. Das bedeutet aber nicht, dass ab 30 v. Chr. alles anders wurde. Gerade im Blick auf die östlichen Provinzen des römischen Reiches gibt es viel Verbindendes zwischen der hellenistischen Zeit und der römischen Kaiserzeit, so dass man sogar von einem „langen hellenistischen Zeitalter“ sprechen könnte.

Diese Spur verfolgt Angelos Chaniotis (C.) in dem hier zu besprechenden Band. Chaniotis, ein Althistoriker und ausgewiesener Experte für griechische Epigraphik und antike Militärgeschichte, ist, nach Stationen in Heidelberg und Oxford, seit 2010 Professor in Princeton. Das hier zu besprechende Buch ist zuerst 2018 in englischer Sprache erschienen (*The Age of Conquests. The Greek World from Alexander to Hadrian* [336 BC – AD 138], London 2018), doch es basiert auf Vorlesungen, die Chaniotis in Heidelberg gehalten hat; entsprechend gibt er im Vorwort seiner Freude darüber Ausdruck, dass das Buch nun „über Umwege und nach starker Überarbeitung nach Deutschland zurückkehrt“ (7).

Das Buch ist für ein breites, auch fachfremdes Publikum geschrieben, bisweilen wurde es auch schon, wenig glücklich, als „populärwissenschaftlich“ beworben. Tatsächlich hat Chaniotis seinen Text nicht mit einem wissenschaftlichen Anmerkungsapparat versehen, aber reichhaltig mit Abbildungen, Karten und einer detaillierten Zeittafel ausgestattet. Durchweg bemüht er sich um Parallelen und Analogien zum aktuellen politischen Zeitgeschehen und zur Gegenwartskultur, um so die ferne Welt der antiken Levante dem Publikum näher zu bringen. Gern zitiert er auch Gedichte von Konstantinos Kavafis (1863–1933), um historische Befunde zu illustrieren. Der Stil ist, in bester angelsächsischer Tradition, zugänglich, bisweilen humorvoll. Dabei steht der Autor für Qualität, die souveräne Beherrschung der umfangreichen Materie bedarf keiner Erwähnung, und auch wenn die explizite Diskussion kontroverser Forschungspositionen unterbleibt, erschließt er seinen Leserinnen und Lesern

mit ausgewogenem Urteil die hellenistisch-römische Antike.

In der Anordnung der 16 Kapitel bietet sich ein Wechsel zwischen Ereignisgeschichte und Strukturgeschichte. Die ersten vier Kapitel (19–102) erzählen die Geschichte der frühen hellenistischen Epoche von Philipp II. bis zum Jahr 217 v. Chr., mithin die Periode ohne römischen Einfluss. Mit den Kapiteln 5 und 6 hält Chaniotis im Erzählfluss inne, um Strukturgeschichte zu treiben und sowohl „Die Welt der Monarchie“ (103–144) als auch „Die Welt der Bürger“ (145–173) in ihren Stadtstaaten zu betrachten. Beide „Welten“ verbindet, dass, verglichen mit der vorhellenistischen Zeit, das Moment der theatralischen (Selbst-)Inszenierung in der Politik an Gewicht gewann. Nach diesem Intermezzo führt Chaniotis seine ereignisgeschichtliche Betrachtung weiter, die nun, in den Kapiteln 7 bis 12 (175–333), durchgehend die Geschichte des hellenistischen östlichen Mittelmeerraums unter römischem Einfluss erzählt, von der ersten römischen Intervention 217 v. Chr. bis zur Herrschaft Kaiser Hadrians (117–138 n. Chr.). In den Kapitel 13 bis 16 (335–459) wendet Chaniotis sich wieder einer strukturgeschichtlichen Betrachtung zu, die von den wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und religiösen Eigenheiten der hellenistischen Welt handelt. Deutlich wird z. B., dass die steigende Bedeutung materiellen Reichtums (unabhängig von seinen Quellen) und von privater Wohltätigkeit für das Gemeinwesen (Euergetismus) die ganze in Frage stehende Epoche bestimmt. Im Anhang bietet Chaniotis schließlich eine detaillierte Zeittafel (463–472), Karten (473–489), ein Verzeichnis von weiterführender Literatur sowie zitierten Quellen zu den einzelnen Kapiteln (490–511) und eine Gesamtbibliographie (512–521), ferner Abbildungsnachweise (522–523) und ein Register (524–542).

Chaniotis stellt die etwas unkonventionelle, aber durchaus plausible These auf, dass das „lange hellenistische Zeitalter“ vom Feldzug Alexanders des Großen, der ja als panhellenisches Unternehmen propagiert wurde, bis zur Gründung des Panhellenion unter Kaiser Hadrian als eine durchgehende Epoche zu betrachten sei, wobei der Wechsel der Regierungsform in Rom nach 30 v. Chr. für den griechischsprachigen Osten einen geringeren Unterschied machte als das erste Auftreten der Römer im Jahr 217 v. Chr. Als beste Begründung führt er seine These einfach durch und zeigt in dem

hier zu besprechenden Buch, dass mit dieser Epochengliederung eine sinnvolle und lehrreiche Gesamtdarstellung möglich ist: Vieles erklärt sich, was bei einer Beschränkung auf die römische Kaiserzeit keineswegs klar wäre. Chaniotis ist zwar nicht der erste Autor, der den Zeitraum vom 4./3. Jahrhundert v. Chr. bis zum 2. Jahrhundert n. Chr. in einer Gesamtdarstellung behandelt; für das antike Judentum unternahm das schon J.M.G. Barclay (*Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan* [323 BCE – 117 CE], Edinburgh 1996). Chaniotis hat aber das Konzept des „langen hellenistischen Zeitalters“ konsequent nicht nur für eine Bevölkerungsgruppe, sondern für die hellenistische Welt insgesamt durchgeführt.

Es handelt sich bei diesem Buch um eine Übersetzung aus dem Englischen. Das bringt mit sich, dass manche der zeitgeschichtlichen und popultärculturellen Analogien, die Chaniotis gern zieht, für Leserinnen und Leser im deutschsprachigen Raum nicht eben selbst-erklärend sind. Die Übersetzung als solche, von einem Fachmann für Alte Geschichte und Epigraphik erstellt, ist aber idiomatisch und sachgemäß, die wenigen Fehler fallen nicht ins Gewicht. Zudem hat die deutsche Ausgabe den Vorzug, dass die Abbildungen von besserer Qualität sind als im englischen Original; die abgebildeten Inschriften sind durchweg gut lesbar.

In Summa: Wer eine umfassende Gesamtdarstellung über die hellenistisch-römische Welt (nicht zuletzt die Welt, in der das Christentum entstanden ist) sucht, findet hier eine reichhaltige, aber durchweg gut lesbare und zuverlässige Einführung. Für Studierende wie für das interessierte Publikum ist dieses Werk unbedingt zu empfehlen.

München

Stephan Witetschek

♦ Janssen, Heinz: „... es geschah wegen des Zornes JHWHs“. Studien zu Ursprung und Rezeption der unbedingten Unheilssprophetie 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.

Die vorliegende Studie wurde 2017 als Dissertation angenommen und für den Druck leicht überarbeitet. Sie geht der interessanten Frage nach, wie die Redeweise vom Zorn Gottes, die

vor allem im Jeremiabuch häufig zu finden ist, historisch und theologisch einzuordnen und gesamtbiblisch zu verstehen ist.

Den Hauptteil der Arbeit (33–305) bildet die sprachliche Analyse der insgesamt 28 Texte, welche Zornesvokabular enthalten, eingeteilt – in Vorwegnahme des historisch-kritischen Ergebnisses – in fünf Zeiträume, von denen drei in die Wirksamkeit des Propheten fallen (626–587/586 v. Chr.). Interessant ist, dass mehr als ein Drittel der Texte, insgesamt zwölf, der Spätphase der Entstehung des Jeremiabuches, also der Zeit nach 587 v. Chr. bis ins 4./3. Jahrhundert, zugerechnet werden.

In der Einzelanalyse der Texte nimmt die Untersuchung des Wortbestandes als Begründung der jeweiligen Übersetzung sowie die Bestimmung der Form einen wichtigen Platz ein. Literarkritische Überlegungen spielen ebenfalls immer wieder eine große Rolle und verweisen auf die komplexe Entstehungsgeschichte der einzelnen Einheiten. Dazu kommt speziell die mit vielen Wiederholungen versehene Beschreibung der Zornesbegriffe in ihrem Kontext, die für die recht mutige zeitliche Einordnung in bestimmte Perioden entscheidend ist, wobei sich der Verfasser zur weiteren Begründung vor allem auf die deutschsprachige Kommentarliteratur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stützt. Allerdings heißt das nicht, dass nicht auch neuere Kommentare, z.B. die von W.H. Schmidt, G. Wanke oder G. Fischer, fallweise herangezogen würden. In den so genannten Texten der Spätphase sieht der Verfasser in der Rede von Gottes Zorn u.a. eine Begründung der erlebten Katastrophe. Wenn zugleich ein Erbarmen Gottes und eine heilvolle Zukunft angesagt werden, dann fehlt aber nicht der warnende Aspekt, die vergangene Erfahrung des Zorneshandelns zu vergessen.

Im Anschluss an die überaus ausführlichen und m.E. durchaus kürzbaren Textanalysen folgt eine „systematische Reflexion“ (307–321), in der die Aufnahme des Themas in der evangelischen Glaubenslehre diskutiert wird. Hier geht es vor allem um K. Barth, der sich in seiner Dogmatik ausführlich mit dem Thema von Gottes Zorn befasst hat.

Ein kleiner Abschnitt zur Verwendung des Themas in Gebet, Lied und Predigt folgt noch, bevor in einer Zusammenfassung (329–338) der Gang der Untersuchung nochmals reflektiert und die verschiedenen Phasen des Redens vom Zorn erläutert werden. Ein umfangreiches

Literaturverzeichnis (339–362) und ein Stellenregister (365–383) runden den Band ab.

LinZ

Franz Hubmann

ETHIK

♦ 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.

Für Anthropologie, Ethik, Technikfolgenabschätzung und Recht macht der Titel „Der verbesserte Mensch“ ein riesiges Themenspektrum auf. Der vorliegende Band geht sogar über die Problemfelder hinaus, die nun seit 30 Jahren unter dem Stichwort Enhancement kontrovers diskutiert werden. Neben Versuchen einer direkten Verbesserung der menschlichen Stimmungen und der kognitiven Fähigkeiten oder wunscherfüllenden Körperveränderungen sowie Techniken des Genom-Editing beim Menschen oder der Verschmelzung von Mensch und Maschine werden nämlich auch therapeutische Anwendungen der Keimbahnintervention, die Herstellung neuer Geschlechteridentitäten und die Rezeption von zeitgenössischen Gendertheorien in der systematischen Theologie behandelt.

Hintergrund für dieses weitreichende Spektrum ist eine interdisziplinäre Tagung, die am 30. September 2019 unter dem Titel „Natur – Freiheit – Schöpfung. Wie weit sollen wir den Menschen neu erfinden?“ im Universitätszentrum Theologie in Graz stattfand. Anlass der Tagung war die Emeritierung von Walter Schaupp als Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie. Schaupp fungiert nun als einer der Herausgeber.

Jeder Einzelbeitrag verdiente eine ausführliche eigene Darstellung und Besprechung. Da dies hier nicht geleistet werden kann, sei zunächst auf das Referat der Themen und der Thesen verwiesen, das in der vorzüglichen Einleitung durch Walter Schaupp und Johann Platzer gegeben wird. Dankenswerter Weise hat der Nomos-Verlag diese Einleitung in die frei und kostenlos zugängliche Leseprobe aufgenommen. Genannt seien deshalb nur wenige

Stichworte, bevor der eigene Beitrag von Walter Schaupp und der einführende Teil der Einleitung kurz skizziert werden.

Peter Strasser, Rechtsphilosoph an der Uni Graz, liefert mit seinem Beitrag „Transhumanismus“ ein Plädoyer gegen diesen und auch gegen den Posthumanismus. Seine Reflexion auf die geistesgeschichtlichen Wurzeln des Transhumanismus schließt vor allem Nietzsche und Heidegger ein. Normativ bringt er gegen die Handlungsszenarien und Utopien der Transhumanisten einen Rekurs auf Natürlichkeit, Autonomie und Authentizität in Stellung, wobei er betont, dass es die kulturell gedeutete Natürlichkeit sei, die Relevanz haben solle.

Reinhold Esterbauer, Philosoph an der Uni Graz, möchte Begriffe und Gedanken der Phänomenologie für eine anthropologische Einordnung der Prothetik nutzen. Die Einverleibung von Prothesen beschreibt er als Prozess des Subjektes und am Subjekt, als „Zugleich von aktivem Bemühen und passivem Geschehen“ (41).

Die Grazer Dogmatik-Professorin Gunda Werner macht Judith Butlers Philosophie zum Ausgangspunkt einer neuen Theologie, die sie Theologie der Freiheit nennt. Schnittstelle zwischen dem Begriff der Freiheit und Butlers Kritik des hegemonialen Diskurses und seiner binären Codierung des Geschlechts ist Butlers Konzept der Phantasie. Sie ist der Ort, an dem sich das Individuum kreativ und frei – und zugleich verkörpert und öffentlich – zu den vorgefundenen Gegebenheiten und dem vorangegangenen Diskurs ins Verhältnis setzen kann.

Der Linzer Moraltheologe Michael Rosenberger bietet strukturelle Überlegungen zur Leistungskraft von Argumentationstypen am Beispiel der Keimbahnintervention am Menschen. Sein Argument für eine Stufenbewertung, im Unterschied zur bloß binären (kategorischen) Unterscheidung von erlaubt und verboten, ist die sich in der Zeit verändernde Folgenabschätzung, aber auch der Hinweis, dass die Grenzziehungen, auf die sich das normative Urteil bezieht – etwa die zwischen Natur und Freiheit, Gewachsenem und Gemachtem –, prinzipiell revidierbar bleiben.

Der Grazer Hämatologe Andreas Reinisch folgt, ohne Bezug auf Rosenbergers Ausführungen, dem Hinweis auf die Revidierbarkeit nur hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Therapie und Verbesserung (enhancement). Die Ablehnung der Keimbahnintervention scheint

ihm wegen ihrer Irreversibilität und der Auswirkung auf die Folgegenerationen kategorisch geboten.

Der Wiener Gynäkologe Christian Egarter erläutert die Begriffe Intersexualität und Transidentität und beschreibt die diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten und die praktischen Üblichkeiten. Er votiert für eine stärkere Betonung der Subjektperspektive und eine konsequente Praxis der Nichtdiskriminierung.

Das österreichische Strafrecht bietet, wie der Linzer Strafrechtler Alois Birklbauer ausführt, einige Möglichkeiten, Grenzüberschreitungen bei medizinischen Eingriffen zu verhindern. Weil auch die Freiheit ein hohes Schutzgut ist, sind indes diese Möglichkeiten sehr eingeschränkt, wenn es um Eingriffe geht, die das Subjekt selbst wünscht oder fordert. Wo nicht von Heilbehandlungen gesprochen wird, kann dies unter Rekurs auf die Sittenwidrigkeit erfolgen. Birklbauer verdeutlicht nun einerseits die Unbestimmtheit dieses rechtlichen Korrektivs und die damit gegebene Gefahr nach „eigenem Gutdünken“ erfolgreicher Gerichtsentscheidungen, sieht aber andererseits hier auch den Ort für eine auf Gründen basierende ethische Urteilsbildung der Gesamtgesellschaft.

Walter Schaupps Beitrag schließlich fällt ins Zentrum der Enhancementthematik, die er von einer Einordnung des Glücksbegriffs her angeht. Während der antike Eudaimonismus und der Utilitarismus in unterschiedlicher Weise Glück zum zentralen Begriff der Ethik erklären, ist dies bei Kant und im Christentum, zumindest mit Bezug auf das diesseitige Glück, nicht der Fall. Schaupp relativiert indes diesen Dissens, indem er anthropologisch auf ein grundlegendes Glücksstreben hinweist, das zudem als Handlungsmotivation unverzichtbar sei. Wenn dies so ist und wenn vielleicht sogar, wie in der US-amerikanischen Verfassung der „pursuit of happiness“ ein Grundrecht ist, warum sollte dann nicht auch unter gegenwärtigen Bedingungen ein Anspruch auf technikgestütztes Enhancement bestehen?

Schaupp zeigt zunächst auf, dass die psychologische Glücksforschung durchaus an philosophische Unterscheidungen anknüpft, wenn sie zwischen Glück als Qualität eines Erlebens und als Gehalt eines reflektierenden Urteils unterscheidet. Zudem liste die Psychologie eine Mehrzahl von Faktoren und Merkmalen des Glücks und gruppiere sie auch im Hinblick darauf, wie diese durch die Gesellschaft oder den

Einzelnen beeinflusst werden können. Auch die neurobiologische Differenzierung von Funktionssystemen eröffnet den Blick auf Eingriffe, z.B. durch bestimmte Substanzen, die direkt oder indirekt glücksrelevante Reaktionen im Gehirn auslösen können. Plastisch ist das Gehirn aber auch, insofern es durch Verhaltensweisen und Haltungen beeinflusst wird, und diese sind zumindest teilweise steuer- und erlernbar. Die Neurobiologie, so macht Schaupp klar, bietet nicht nur eine Erklärungshilfe für das Verstehen hedonistischer Glücksmechanismen, sondern auch für den Zusammenhang zwischen Glück und Tugend, wie er in den antiken eudaimonistischen Ansätzen gelehrt wurde.

In der Anwendung auf die Frage nach der ethischen Legitimität des Enhancements zeigt sich nun, dass die Erläuterungen zum Glücksbegriff hilfreich sind für eine Klärung. Denn ethisch ist nicht die Verbesserung oder die Optimierung das Problem, sondern die vermeintliche Verbesserung, die sich nach Prüfung und Abwägung als Verschlechterung erweist. Schaupps Ansatz im Blick auf Enhancement und Glück weist hier interessante Parallelen zum zeitgleich entwickelten Ansatz von Dagmar Fenner (*Selbstoptimierung und Enhancement. Ein ethischer Grundriss*, Tübingen 2019) auf. Bei den Eingriffen in emotionale Zustände sieht Schaupp indes besondere Probleme. Medikamentös induzierte dauerhafte Zustände des Glücksempfindens könnten das Bewusstsein regelrecht „gefangen nehmen“ (138) und den reflektierten Blick „auf das eigene Leben und auf die Wirklichkeit“ (138) verstellen. Gefühle seien nicht mehr die (adäquate) Reaktion auf Situationen. Zudem sieht Schaupp aufgrund eines Gewöhnungseffekts die Gefahr einer stufenweisen Eskalation der Wünsche, eine Gefahr, die für Schaupp sogar eine „prinzipielle Grenze“ für biomedizinische Glückssteigerungen begründet, die nicht mehr am Konzept der Krankheitsbekämpfung ausgerichtet sind. Weiter benennt er negative Seiteneffekte und den Verlust des Glücks der Anstrengung. Schließlich seien Glücksfaktoren wie den Sinn des Lebens zu erkennen, das Gefühl der Kohärenz oder auch der Dankbarkeit nur durch die „Auseinandersetzung des Individuums mit sich selbst und der Welt“ (140) zu gewinnen und nicht chemisch oder technisch induzierbar. Im Ergebnis ist nur ein kleiner Teil der Glücksfaktoren einer biotechnischen Verbesserung zugänglich.

So wie Schaupp in seinem Beitrag das Streben nach Glück als anthropologische Grundbestimmung auffasst, welche die Handlungstheorie und die Ethik berücksichtigen sollten, so gehen die Herausgeber in ihrer Einleitung „von einem allgemeinen Bedürfnis nach Verbesserung und Optimierung im Menschen selbst“ (6) aus. Das Interesse an Enhancement ist demnach nicht einfach von außen gesteuert oder technikindiziert. Unsere Epoche indes kennzeichnet ein zunehmend konstruktivistisches Verständnis des Menschen und die Destruktion einer verbindlich errichteten Vorstellung von der menschlichen Natur zugunsten neuer Freiheitsspielräume. Für Walter Schaupp und Johann Platzter heißt dies aber keineswegs ein Ende moralischer Maßstäbe. Mit der Freiheit einher geht vielmehr ein Bewusstsein gewachsener Verantwortung, die sich in die Prüfung von Gerechtigkeitsfragen bei der Technikenutzung, die Beachtung von Folgen und Nebenfolgen sowie in die Sorge vor Manipulationen der Autonomie des Subjekts ausbuchstabiert.

Linz

Michael Fuchs

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.

Anlässlich seines 80. Geburtstags geben die Schüler und Freunde des Pastoraltheologen Konrad Baumgartner eine Sammlung von 32 kurzen Texten heraus, die für unterschiedliche Zielsetzungen entstanden sind. Gegliedert wird die Zusammenstellung nach inhaltlichen Gesichtspunkten in neun Blöcke, zu denen jeweils kompetente Autor*innen eine Einführung beisteuern. Der Titel von Baumgartners Dissertation aus den Sechzigerjahren „Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration“ (vgl. die Vita, 9) könnte fast schon ein Stichwortgeber für die gegenwärtige Situation sein: zwischen Aufklärung und Restauration. Fast schon erschreckend aktuell wirkt das Vorwort, mit dem Luther seinen kleinen Katechismus im Jahr 1529 versieht: „Hilf, lieber Gott, wie manchen Jammer habe

ich gesehen, dass der gemeine Mann doch so gar nichts weiß von der christlichen Lehre, sonderlich auf den Dörfern, und leider viel Pfarrherr fast ungeschickt und untüchtig sind zu lehren ... können weder Vaterunser noch den Glauben oder zehen Gebot, leben dahin wie das liebe Viehe und unvernünftige Säue“ (22). Zum Thema „Katechese und Katechetik im Wandel“ wird an den „Paukenschlag“ von Hubertus Halfas mit seiner „Fundamentalkatechetik“ erinnert, die 1968 die Fachwelt erschütterte. In einer Rezension schrieb der Dogmatiker Timotheus Rast: „Halfas vertritt Positionen, die in 30 bis 50 Jahren Allgemeingut sein werden.“ (55) Kirchenamtlich wurde damals die Reißleine gezogen und Halfas aus seinen Ämtern entfernt. Heute begreift man, dass der Bote geköpft wurde, um sich die schlimme Botschaft vom Halse zu halten. Bemerkenswert ist im historischen Teil der Beitrag zu Johann Michael Sailer. Bereits das Anfangszitat umreißt die Einschätzung: „Sailer war eine kirchenväterliche Persönlichkeit. Von vielen mißverstanden, von allen hochgeachtet, war er eine Säule der Kirche für seine Zeit.“ (64) Nicht von allen hochgeachtet! Dass ausgerechnet einer seiner Nachfolger, der Regensburger Bischof Ignatius von Senestrey (1818–1806) ein Häresieverfahren in Rom gegen ihn anstregte – was Baumgartner in seinem Beitrag nicht erwähnt –, gehört zu den vielen kirchenpolitischen Skandalen des 19. Jahrhunderts. Ausgesprochen hilfreich erscheinen die bereits erwähnten, inhaltlichen Einführungen zu den einzelnen thematischen Blöcken. Exemplarisch sei der Freiburger Weihbischof Paul Wehrle zitiert: „In bescheidener Weise versucht pastorales Handeln immer wieder Türen und Herzen zu öffnen oder auch offen zuhalten – und dies aus der Freiheit des Glaubens heraus. Die belebende Kraft wird aus dem Wirken des Geistes Gottes geschenkt: deshalb ‚in spiritus fortitudine!‘“ (283) Es ist bezeichnend, dass Baumgartner kein ausgesprochenes Nahverhältnis zur Dogmatik hat. Eine Ausnahme stellt der Beitrag zur Trinität (393–414) dar, der sich, wie nicht anders zu erwarten, nach Kräften bemüht, wie dieses Grundgeheimnis des christlichen Glaubens in Liturgie und Verkündigung fruchtbar gemacht werden kann. Die herkömmliche Arbeitsteilung zwischen praktischer und systematischer Theologie stößt hier an Grenzen. Umso verständlicher, dass heute nicht wenige pastoraltheologische Ansätze auch die Systematik für sich neu entdecken. Zu

den Besonderheiten, die in diesem ausgewogen zusammengestellten Lesebuch (im besten Sinn des Wortes!) zu finden sind, gehört der erschütternde Brief, den Roger Schutz, Gründer und erster Prior der ökumenischen Communauté de Taizé, zu Weihnachten 1982 von Rom aus an die Weltöffentlichkeit gerichtet hat als eine Art „Aufruf an die Kirchen“: „Kirche, werde, was du im Innersten bist: / Land der Lebendigen, / Land der Versöhnung, / Land der Einfachheit, / Kirche, Land der Lebendigen, / antworte auf unsere Erwartung. / Öffne die Türen der Hoffnung [...] / des Vertrauens [...] / der Freude. [...] / Kirche, sei Land der Versöhnung. / Niemals mehr wirst du den / zerstückelten Christus am Straßenrand / liegen lassen“ (140) Erschütternd kann dieser Brief auch deswegen genannt werden, weil die Kirchen seitdem so erschreckend wenig dieser Erwartung nachgekommen sind. So kann man sich mit Emphase den Wunsch zu eigen machen, den der Herausgeber Peter Scheuchpflug am Ende seines Geleitwortes äußert: „Vielmehr sollte alle Kreativität im Rahmen katechetischer Maßnahmen darauf gerichtet werden, solche kommunikativen Räume zu schaffen, in denen junge und erwachsene Christen um eine zeit- und evangeliumsgemäße authentische Artikulation des Glaubens ringen – denn schließlich steht Katechese immer im Dienst *eines Glaubens, der zum Leben hilft!*“ (19) Ein gelungenes Lesebuch, das Größe und Grenze der katholischen Pastoraltheologie paradigmatisch deutlich macht.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Neijenhuis, Jörg: Liturgik (Kompendium Praktische Theologie 5). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2020. (141) Kart. Euro 28,00 (D) / Euro 28,80 (A) / CHF 33,60. ISBN 978-3-17-034098-5.

Der kompakte Band ist Teil einer Reihe von Einführungen in die Praktische Theologie im Kontext des Studiums der Evangelischen Theologie. Neben Homiletik, Pastoraltheologie, Religionspädagogik, Diakoniewissenschaft u. a. gehört auch die Liturgik zu ihren klassischen Subdisziplinen. Die Konzeption der Reihe sieht vor, dass die Einzelbände entlang wiedererkennbarer Leitthemen gestaltet werden, die einen Abriss der zentralen Fragestellungen des

gegenwärtigen Fachdiskurses geben und dabei dem empirischen Zugang und der Praxisreflexion einen gebührenden Raum geben.

Dieser Struktur folgt auch vorliegende kleine Einführung in die deutschsprachige evangelische Liturgiewissenschaft, womit sich Studierende ein Überblickswissen verschaffen und im Hinblick auf Prüfungen vorbereiten können. Der Aufbau gliedert sich didaktisch sinnvoll in prägnante kürzere Kapitel, an deren Ende in eingerahmten Kästchen Zusammenfassungen stehen, die der Lernergebnissicherung dienen. Dieser Einführungsband ist gut lesbar geschrieben und im Kontext des Theologiestudiums niederschwellig, dennoch aber fachlich und sachlich anspruchsvoll.

Nach einleitenden Überlegungen zur Fachdefinition und ihren gegenwärtigen zentralen Fragestellungen (11–17) folgt eine Skizze der Liturgiegeschichte (18–88), die von ihren Anfängen in der Alten Kirche recht schnell zur Reformation fortschreitet, um schließlich die jüngere und jüngste Entwicklung zu porträtieren. Der historische Durchgang ist primär thematisch gegliedert und offenbar im Hinblick auf die Gegenwart verfasst, um ein Basiswissen über das Gewordensein der gefeierten Liturgie zu vermitteln, welches die im zweiten Teil dieses Bandes behandelten aktuellen Fragestellungen vorbereitet. Diese Perspektivität, gepaart mit der gebotenen Kürze, macht verständlich, dass bei einem vertieften liturgiehistorischen Interesse die Darstellung gelegentlich sehr vereinfacht erscheint.

Mit der empirischen Methode (89–95) und der Entfaltung der Liturgik als Praktische Theologie (96–121) widmet sich N. grundlegenden Kompetenzen und Problemfeldern, welche in der evangelischen Liturgieforschung im deutschsprachigen Raum von enormer Bedeutung sind. Kurze Einblicke in die empirische Arbeit, ihre quantitativen und qualitativen Erhebungen sowie ihre religionssoziologische Einbettung werden geboten. Im Folgenden wird die Liturgik in einem interdisziplinären Geflecht verortet, welches ihre Gesprächspartnerinnen im Verbund der Praktischen Theologie ebenso wie angrenzender nicht-theologischer Fächer (z. B. Semiotik, Ritual Studies, Theaterwissenschaft) benennt.

Der Band endet mit der Dokumentation der verwendeten Literatur, die auch weiterführende Standardwerke auflistet, sowie mit einem Register (122–141).

Die Wort-Gottes-Feier



Gunda Brüske

UND GOTT GAB UNS SEIN WORT

Einführung in die Wort-Gottes-Feier

168 Seiten, kartoniert

ISBN 978-3-7917-3321-0

€ (D) 16,95 / € (A) 17,50

auch als eBook

Wort-Gottes-Feiern erhalten ihren Wert und ihre Würde vom Wort her, das Gott den Menschen gab. Von dieser Mitte her sind sie dicht, sind sie schön. Sie erschließen sich dennoch nicht von selbst. Die Autorin führt in kurzen, allgemeinverständlich gehaltenen Abschnitten in die Feier ein: die theologischen und praktischen Grundlagen, den Ablauf und die Elemente. Sie orientiert sich an den beiden liturgischen Büchern des deutschen Sprachgebiets. Ein eigenes Kapitel widmet sich der Kommunionsspendung.

Die Einführung möchte Vorstehenden, Frauen und Männern in den liturgischen Diensten, Liturgiegruppen, Entscheidungsträgern und nicht zuletzt den Gläubigen einen roten Teppich zum aktiven und geistlichen Feiern ausrollen.

Gunda Brüske, Dr. theol., ist Leiterin des Liturgischen Instituts der deutschsprachigen Schweiz und Lehrbeauftragte für Liturgiewissenschaft an der Universität Fribourg.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Als einführendes Werk für die Hochschulbildung eignet sich das vorliegende Bändchen durchaus; insbesondere sind die auf die Reflexion der Gegenwart ausgerichteten Kapitel mitamt ihrem Fokus auf den gesellschaftlichen und kulturellen Bezügen der Liturgie die Stärke dieser Publikation. Sie lässt sich auch für die katholische Liturgiewissenschaft empfehlen, gerade wenn es darum geht, den Studierenden einen ersten Eindruck über die Diskurse an der Schwesterfakultät zu geben. Gerade weil die jeweiligen liturgiewissenschaftlichen Fachkulturen in ihrer Fachkonzeption nicht deckungsgleich sind, ist der ökumenische Einblick bereits während des Studiums sinnvoll. Diese ökumenische Sensibilität gelingt auch dem Autor, der nicht nur die katholische Standortbestimmung der 1990er-Jahre kennt, sondern auch immer wieder einen Seitenblick auf die katholische Liturgie und -wissenschaft wirft. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn die Ökumene in diesem Buch nicht bei der im deutschen Diskurs weiterhin prominent anzutreffenden evangelisch-katholischen Dualität stehenbleiben, sondern die Ostkirchen bemerkbarer einblenden würde, zumal durch die Migration orthodoxer und orientalischer Christinnen und Christen in den letzten Jahrzehnten diese Kirchen auch im Alltag präsent sind. Basiskenntnisse über die ostkirchliche und überhaupt die internationale Liturgiewissenschaft dürften heute zu den Lernergebnissen dazugehören, die man mit Studierenden erarbeiten sollte.

Linz

Predrag Bukovec

♦ Wegscheider, Florian: Der liturgische Advent. Eine liturgiehistorische und heortologische Untersuchung der Ursprünge und Anfänge einer Vorbereitungszeit auf das Geburtsfest Christi (Studien zur Pastoral-liturgie 46). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (263) Kart. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 43,45. ISBN 978-3-7917-3257-2.

Die an der Fakultät für Theologie der Katholischen Privat-Universität Linz angenommene Dissertation von Florian Wegscheider eröffnet neue Erkenntnisse über die Ursprünge des Advents als Vorbereitungszeit hin auf das Weihnachtsfest. Die Studie beleuchtet zunächst den aktuellen Forschungsstand zur Heortologie (Wissenschaft von den Festen und Festzeiten)

der zentralen weihnachtlichen Feste Nativitas (Geburt Jesu Christi) und Epiphanie (Erscheinung des Herrn) sowie einer Vorbereitungszeit auf diese Feste. Das Resümee darüber fällt kritisch aus, da „keine einheitliche Forschungsmeinung zur Entstehung des Advents existiert“ (51). Der Verfasser sieht sich daher veranlasst, eine eigene Methodik zu entwickeln, die es erlaubt, die „ältesten Quellen“ zu finden und auszuwerten, welche „einen Hinweis auf die Ursprünge des Advents liefern“ (51).

Dazu eruiert der Verfasser eine Reihe von Quellentexten aus dem 4. und 5. Jahrhundert, die unter paläografischen, papyrologischen bzw. kodikologischen, intertextuellen, literarkritischen und liturgiehistorischen Gesichtspunkten analysiert werden (52). Zu diesen Quellentexten gehören die Beschlüsse der Synode von Saragossa im letzten Viertel des 4. Jahrhunderts (67–80), der „Brief einer Asketin“ (MS 190 St. Gallen) (81–96), der Rotulus von Ravenna aus dem 5. Jahrhundert mit seinen „Adventorationen“ aus dem Umkreis des Bischofs Petrus Chrysologus (97–154), mehrere Predigten Maximus I. von Turin, die der Verfasser mit hoher Plausibilität in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts datiert, sowie aus dem christlichen Osten zwei Predigten von Proklos von Konstantinopel aus demselben Zeitraum (185–216) und schließlich zwei weitere Homilien des Antipater von Bostra (im heutigen Syrien gelegen), vermutlich aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts (217–242).

Bezüglich der östlichen Texte kommt der Verfasser zu dem Schluss, „dass keiner einen relevant auszumachenden Hinweis auf eine Vorbereitungszeit auf das Nativitas-Fest besitzt“ (243) und dass diese (und einige weitere in der wissenschaftlichen Literatur angeführten) Texte demzufolge kein tragfähiges Fundament für die gängige These bilden, dass oströmische Advent-Ursprünge für die Entwicklung im Westen, insbesondere in Ravenna ausschlaggebend gewesen seien (243). Vielmehr liegen die historisch ältesten Nachweise für die Ausgestaltung einer Vorbereitungszeit auf das zunächst noch im Vordergrund stehende Epiphanie-Fest, bald aber auch schon auf das Nativitas-Fest in den Beschlüssen der Synode von Saragossa aus dem Jahr 380 und in dem darauf Bezug nehmenden „Brief einer Asketin“ um das Jahr 400. Maximus I. von Turin sowie der Rotulus von Ravenna, kombiniert mit Predigten des Petrus Chrysologus, profilieren dann kurze Zeit später

vorbereitende Tage auf das Geburtsfest hin, wobei christologische Aspekte, die die damals aktuellen Lehrkontroversen um das Verhältnis von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus thematisieren, die ausschlaggebenden Faktoren für die liturgische Ausprägung dieser Vorbereitungstage gewesen sein dürften. Vorsichtig bringt der Verfasser schließlich die Hypothese ins Spiel, dass der christliche Osten die Herausbildung einer liturgischen Vorbereitungszeit auf das Nativitas- und das Epiphanie-Fest aus diesen lateinisch-westlichen Ursprüngen sukzessive übernommen haben könnte. (245–250)

Mit dieser Studie zeigt der Verfasser auf eindrückliche Weise, dass die Geschichte des liturgischen Advents neu zu schreiben ist, und er legt dazu das Fundament im Hinblick auf seine ersten Entstehungskontexte und Entwicklungsphasen. Die Analysen der Quellentexte sind dabei sehr sorgfältig, umsichtig und mit der nötigen kritischen Distanz zu gängigen Theoriebildungen durchgeführt. Der Verfasser bleibt in allen seinen Schlussfolgerungen am Befund der Quellen orientiert und findet so zu einer neuen Grundlegung für die Frage nach den Ursprüngen der liturgischen Adventszeit.

Neben den liturgiehistorischen und herortologischen Erkenntnissen ist für die Liturgiewissenschaft bemerkenswert, dass offenbar auch die gottesdienstliche Akzentuierung einer Vorbereitungszeit auf Weihnachten nicht aus der „*lex orandi*“ (einer aus dem gottesdienstlichen Leben heraus erwachsenen Tradition und Regel), sondern aus spannungsvollen Debatten und Entwicklungen um die „*lex credendi*“ (die lehrmäßig entfaltete Regel des Glaubens) erwachsen ist. Damit verstärkt sich das Bild, dass theologische und religionspolitische Entwicklungen rund um Synoden und Konzilien in der Spätantike maßgeblich zur Formierung liturgischer Riten, Feste und Festzeiten beigetragen haben. Die Studie von Florian Wegscheider verdient in der Liturgiewissenschaft, in der Herortologie und in der Kirchengeschichte höchste Aufmerksamkeit.

Graz

Peter Ebenbauer

MORALTHEOLOGIE

♦ Gärtner, Dirk: *Gelingen im Scheitern. Moraltheilologische Überlegungen zu zwei Kategorien einer christlichen Identität*

(Studien zu Spiritualität und Seelsorge 10). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2020. (352) Kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 40,73. ISBN 978-3-7917-3143-8.

Begreift man die Frage nach einem gelingenden Leben als zentralen Ansatzpunkt der Ethik, so darf umgekehrt die Rückfrage nach dem Scheitern ebenso virulent sein. In seiner Dissertation *Gelingen im Scheitern* geht der Regens des Fuldaer Priesterseminars Dirk Gärtner eben dieser Rückfrage systematisch nach. So sieht er die Moraltheilologie immer auch dem Umgang mit dem Scheitern verpflichtet (17), das auf den gesamten Lebensentwurf hin bezogen und von daher existenziell gefasst werden muss (16). Dies soll innerhalb einer Ethik realisiert werden, die sich an der Klugheit, aber auch an der Kreuzestheologie als „Identitätszeichen des Christen“ (19) orientiert.

Allein hieran wird deutlich, dass sich diese Arbeit zum Thema „sittliche Identitätsfindung“ im Schnittfeld von Tugendethik und spiritueller Reflexion christlicher Lebenspraxis bewegt. Die Grundlegende Hermeneutik zur begrifflichen Ausgestaltung von Gelingen, Scheitern und (christlicher) Identität liefert der Ansatz von Klaus Demmer (1931–2014), der die existenzielle Dynamik dieser Begriffe im Konzept einer irreversiblen Lebensentscheidung aufgehoben sieht (148). „Unbedingte Treue zur singulären Lebensentscheidung verleiht der Identität eine Stabilität und verhindert eine Zerfaserung in verschiedene Identitäten.“ (150 – mit Demmer) Ein Bruch mit dieser Lebensentscheidung, die auch als ursprüngliche Berufung verstanden werden kann (154), bringt unweigerlich den Bruch der eigenen Identität und damit ein (existenzielles) Scheitern mit sich (152, 154).

Inhaltlicher Aufriss: Gärtner versteht es sehr gut, sein klar formuliertes Unternehmen einer moraltheilologischen Reflexion des Scheiterns systematisch zu thematisieren und sich damit von einer bloßen betrachtenden Lebenskunst abzusetzen (13 f.). Sein erklärtes Ziel ist es dabei, „eine systematische Grundlagenreflexion“ anstrengen zu wollen, „die die Ergebnisse der einzelnen Disziplinen miteinander ins Gespräch bringt.“ (15) Dazu liefert der Verfasser zunächst eine sehr nützliche begriffliche Klärung der homonymen Vokabel „Scheitern“ (Kap. 2). Er folgt dem gewählten Duktus von Demmer insofern, als er eine moraltheilologische Zuspitzung des Scheiterns im Sinne eines lebensgeschichtlichen existenziellen (und auch sittlichen) Bruchs vor-

nimmt (111). Interessanterweise strebt er dabei sowohl eine „Entdramatisierung“ als auch eine „Entmoralisierung“ an, so dass die Frage nach dem ethischen Spezifikum seiner Untersuchung weiter bestehen bleibt. Sie wird allerdings später im Sinne einer Tugendethik beantwortet (Kap. 3.1). Nach diesen begrifflichen Klärungen liefert das 3. Kap. den theologischen Zugang über den Ansatz Demmers: „Sittliches Handeln ist durch seinen strikten Finalitätsbezug gekennzeichnet, der Handelnde entwirft sich auf seine ewige Glückseligkeit hin, das umfassende Gelingen seines Lebens fällt mit der Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht zusammen“ (124 – mit Demmer) So werden Maßstäbe für alle weiteren Betrachtungen gesetzt, die allerdings die Frage offen lassen, ob „seine Überlegungen auch von jenen nachvollzogen werden (können), die die Lebensdeutung und die Gestaltung nicht in der Theologie verorten.“ (119). Dabei ist anzumerken, dass Demmer selbst (z. B. in seinem letzten – hier unberücksichtigten – Buch „Selbstaufklärung theologischer Ethik“ 2014 – 37) „die Rationalität des Glaubens bis zum Äußersten ausreizen“ will und mit seinem Werk für eine „zeitsensiblen reflektierende Theologie“ die Lanze bricht.

Der ethische Ansatz Demmers ist der einer sog. präventiven Ethik, die den Weg des Gelingens aufzeigen will (Kap. 3.2), für den die Klugheitsethik einerseits, aber auch das spirituelle Paradigma der Kreuzesnachfolge (Kap. 3.2.4) bedeutsam ist. Die Wege des Umgangs mit dem (existenziellen) Scheitern werden größtenteils auf der institutionellen Ebene (Dispens, Epikie – Kap. 3.3) beschritten und bestätigen so die begriffliche Festlegung auf eine Art „Standeswahl“ (Ehe, Priesterweihe).

Diese theologische (oder soll ich sagen: theologisierte) Begrifflichkeit einer Identitätsbildung „durch ein irreversibles lebensbiografisches Projekt“ (203) wird nun im 4. Kap. mit philosophischen (4.1), psychologischen (4.2) und soziologischen (4.3) Ansätzen ins Gespräch gebracht, die allerdings nicht in einer wesentlichen Öffnung des demmerschen Identitätsbegriffs (z. B. im Sinne einer stets neuen Realisierung von Identität in versch. Lebensphasen – Hans Krämer) resultiert.

Im Zentrum des abschließenden und gewissermaßen kulminativen 5. Kap. steht der Entwurf einer Moraltheologie des Gelingens im Scheitern, welcher unter Verwendung von maritimen Metaphern den erweiterten Identitätsbegriff Demmers im Blick auf eine sittliche

Bewährung bzw. Vollendung mit aufnimmt, wobei die spirituelle Perspektive auf ein nicht selbsterwirktes, sondern gnadenhaft gewährtes Gelingen des Lebensentwurfes (309) vorherrschend bleibt.

Fazit: Der Verfasser liefert mit seiner Arbeit eine mutige, sehr klar strukturierte und sicherlich lesenswerte Untersuchung zu einem ethisch unterbelichteten Begriff, die in den „Studien zu Spiritualität und Seelsorge“ bestens aufgehoben ist und der es leider an einem Sach- und Stichwortregister mangelt. Er wählt mit K. Demmer dezidiert einen moral-theologischen Ansatz zur Grundhermeneutik, dem er konsequent verpflichtet bleibt und den er letztlich auch nicht fundamental anfragt, sondern ihn anreichert mit (selektierten) Erkenntnissen/Tendenzen zum Identitätskonzept aus Philosophie, Psychologie und Soziologie. Das Ganze gipfelt in einem Entwurf („Bausteine einer Moraltheologie des Gelingens im Scheitern“ – Kap. 5), der z. B. mit dem Konstrukt eines „transzendentalen Zuschauers“ (Blumenberg) starke spirituelle Züge trägt „und damit den Horizont des Sittlichen sprengt“ (311), andererseits jedoch zu einem Weiterdenken dieser komplexen Frage nach dem Scheitern und Gelingen von identitätsrelevanten Lebensentwürfen in den Bewährungsfeldern der Postmoderne anregt.

Münster

Rudolf B. Hein OPraem

RELIGIONSPÄDAGOGIK

◆ Grasser, Patrick: Religion inklusiv unterrichten. Praxisreflexionen kirchlicher Religionslehrkräfte an Inklusionsschulen (Religionspädagogik innovativ 40). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2021. (300) Kart. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A) / CHF 58,80. ISBN 978-3-17-040624-7.

Patrick Grasser, evangelischer Religionspädagoge, erforscht in seiner Dissertation „Religion inklusiv unterrichten“ religionspädagogische Praxisreflexion kirchlicher Lehrkräfte an Inklusionsschulen. In seiner Studie geht er der Frage nach, wie „evangelische Religionslehrkräfte im Kirchendienst ihre inklusive Unterrichtspraxis bezüglich religionspädagogischer Inklusionskompetenzen“ (19) reflektieren.

In seiner Standortbestimmung (23–49) konzentriert sich der Autor auf den Inklusions-

begriff, ausgehend von der Behindertenkonvention der Vereinten Nationen, und grenzt sich deutlich von einem auf Anpassung angelegten Integrationsbegriff ab. Präzisiert wird dieses Verständnis anhand zweier inklusiver Konzepte aus Kanada (Equity Foundation Statement) und England (Index for Inclusion). Im zweiten Kapitel (51–63) beschreibt Grasser sein Forschungsdesign prägnant und zielgerichtet. Er formuliert vorläufige Arbeitshypothesen, die aus seinen Erfahrungen in der Fortbildungsarbeit entstanden sind.

In Kapitel 3 (65–114) werden die Fragebögen ausgewertet, mit Diagrammen veranschaulicht und die Arbeitshypothesen überprüft, dabei bildet sich eine anschauliche Analyse des quantitativen Datenmaterials ab. Einige Thesen, wie etwa „Religionslehrkräfte stehen dem inklusiven Unterricht positiv gegenüber“ oder Fragen nach einer unzureichenden Aus- und Fortbildung werden eindeutig bestätigt. Andere Thesen werden entsprechend umformuliert oder weiter differenziert.

In einem vierten Schritt werden die Leitfadeninterviews ausgewertet (116–171) und fünf Hauptkategorien rund um die Themen Inklusion, Erfahrungen der Lehrkräfte und inklusivem Religionsunterricht festgelegt. Das qualitative Datenmaterial wird in weiteren Schritten ausdifferenziert und in unterschiedliche Subkategorien zusammengefasst. So entsteht ein sehr lebendiges und nuanciertes Bild von den Einstellungen, Haltungen und Kenntnissen der unterrichtenden Religionslehrkräfte. Gleich zu Beginn etwa wird deutlich, wie die Befragten Integration und Inklusion in ihrer Eingeschränktheit und Breite verstehen, stets verknüpft mit aktuellen inklusivpädagogischen Diskursen. Dabei zeigt sich auch ein offenes Inklusionsverständnis exemplarisch am Beispiel einer Katechetin: *„Also für mich ist Inklusion, dass die Menschen, die unterschiedlich sind, [...] möglichst gut zusammenarbeiten können, und für mich ist Inklusion, [...] die Würde des Menschen [...] gut wahrzunehmen. Mit seinen Schwächen, mit seinen Stärken. [...] ich denke, jeder von uns hat Schwächen und Stärken.“* (126) Ebenso wird bei den Befragten hohe Sensibilität für weitere Differenzmerkmale wie Familiensituation, ethnischer Hintergrund oder Haltungen der Schüler*innen zum RU deutlich.

Danach werden drei aktuelle Konzeptionen zum Thema Inklusion in religionspädagogischem Kontext sehr fundiert eingeführt und

differenziert diskutiert (173–259). Dabei verknüpft der Autor diese Arbeiten mit den empirischen Ergebnissen seiner Studie. Sehr eindrücklich geschieht dies bei E. Schweigers „Prinzip Inklusion“, wo er die Aspekte Differenzkategorien, Inklusionskompetenzen, schöpfungstheologische Begründungen für Inklusion und inklusive Religionsdidaktik herausarbeitet. Aufschlussreich sind die Überlegungen zu „Inklusion als religionspädagogisches Leitprinzip“, die zeigen, dass *„Inklusion gar zum Wesenskern von Theologie und Religion“* (187) gehört, *„beide[s] als inklusive Subsysteme angesehen werden können“*, wobei Ambiguitätstoleranz eine zentrale Aufgabe der Religionspädagogik darstellt. Durch die starke Praxisrelevanz und Eindringlichkeit der Forschungsarbeit entstehen zwangsläufig Erinnerungen meines Religionsunterrichts vor dem inneren Auge, wo wir Ambiguität auch in Bezug auf Wissen, Fähigkeiten und Fertigkeiten aushalten – oder positiver formuliert – im besten Fall anerkennen und wertschätzen konnten. Die vorgestellte Konzeption der „aufgeklärten Heterogenität“ von B. Grümme ist dagegen stärker an Intersektionalität und Religion orientiert. Dabei wird auch Überlegungen zu einer theologischen Profilierung des Inklusionsgedankens, vor allem im Sinne einer „Identität im Fragment“ (214), nach Subjektorientierung, Diskriminierung und Bildungsgerechtigkeit nachgegangen, Faktoren, die durch die Corona-Pandemie verstärkt in den Fokus geraten sind. Einen anderen Zugang eröffnet die Forschung des Comenius-Instituts von R. Möller u. a. „Religion in inklusiven Schulen“, die einen normativ-intersektionalen Inklusionsbegriff und die Haltungen der Lehrkräfte präferiert. Der Autor entdeckt bedeutende Parallelen und Unterschiede, so etwa bei der Einstellung von Lehrkräften zu Inklusion, Teamarbeit, methodisch-didaktischem Handeln und Schulentwicklung. Unter anderem werden die Pole „Heterogenität und Homogenität“ sowie „Individuum und Gemeinschaft“ beleuchtet und verglichen. Dabei zeigen sich immer wieder die Grenzen für kirchliche Religionslehrkräfte, da sie in der Regel an mehreren Schulen eingesetzt sind.

Die Arbeit von P. Grasser liest sich insgesamt als sehr gelungenes Beispiel, wie sich religionspädagogisch-konzeptionelle Theorieansätze und empirische Forschung gegenseitig ergänzen und befruchten können. Darüber hinaus ist sie in einer erfreulich klaren, leben-

digen und anschaulichen Sprache verfasst, bei der es Freude macht, den Gedankengängen des Autors zu folgen. Alle, die sich mit sonder-, inklusions- und religionspädagogischen Fragestellungen beschäftigen, werden diese Arbeit mit großem Gewinn lesen. Alle, die in Aus-, Fort- und Weiterbildung von Religionslehrkräften tätig sind, sollten diesen Band aufmerksam lesen.

Nürnberg

Volker Linhard

SAKRAMENTENTHEOLOGIE

♦ Weiss, Christoph: Das Bußsakrament im Kontext der sakramentalen Initiation von Kindern. Eine historisch-theologische Studie (Studien zu Spiritualität und Seelsorge 9). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (432) Kart. Euro 44,00 (D) / Euro 45,30 (A) / CHF 44,86. ISBN 978-3-7917-2524-6.

Die zeitlich getrennte sakramentale Initiation von Kindern sieht heute gängig die Reihenfolge Taufe, Eucharistie und Firmung vor. In der vorliegenden Dissertationsschrift befasst sich der Verfasser, Christoph Weiss, inzwischen Generalvikar in St. Pölten, mit der Bedeutung der eingefügten Erstbeichte vor die Erst-Eucharistie in diese Trias. Mit Blick auf die zu untersuchende theologische Bedeutung des Bußsakraments an dieser Stelle analysiert er (dogmen-)geschichtlich die Entwicklung der Kinder-Initiation und den Einschub des Bußsakraments. Zum Ziel der Arbeit erklärt es der Verfasser in der Einleitung, „aus der historischen Entwicklung Rückschlüsse für ein theologisches Gesamtkonzept der Initiation, das auch in der Praxis umsetzbar ist, zu ziehen“ (13). Die Arbeit gliedert sich in drei Teile – Einleitung, Hauptteil und Conclusio –, wobei der Hauptteil in fünf historische Phasen unterteilt ist, mit einem quantitativen Schwerpunkt auf den letzten beiden Phasen. Vorangestellt ist ein übersichtliches Inhaltsverzeichnis (5–8). Nachgestellt sind ein allgemeines Abkürzungsverzeichnis (387 f.), ein äußerst feingliedriges und umfassendes Quellen- und Literaturverzeichnis inklusive eines bibliographischen Abkürzungsverzeichnisses (389–426) sowie ein Abstract auf Deutsch und Englisch (427).

Schon in der *Einleitung* (11–45) weist der Verfasser auf die vielen Fragestellungen und kontroversen Diskussionen hin, die zu berück-

sichtigen sind: Etwa das theologische Proprium der Taufe, ihr Verhältnis zur Firmung und die vielen auch praktischen Detailfragen, die sich daraus ergeben. Denn nicht zuletzt wirken sich diese Diskussionen auch auf die Reihenfolge der Initiationssakramente aus. Im Hinblick auf eine (mancherorts befürwortete) Rückkehr zur ursprünglichen Reihung der Initiationssakramente stellt sich u. a. die Frage nach dem Zeitpunkt der Erst-Eucharistie, „deren Aufschieb die Rückkehr zur ursprünglichen Reihenfolge ermöglichen würde“ (30), d. h. Taufe, Firmung, Eucharistie. Daneben gerät das Erfordernis des von der Taufe abgelösten Bußsakraments in den Blick, das kein Initiationssakrament ist, seit dem IV. Laterankonzil (1215) aber dem Eucharistieempfang vorangestellt wird.

In der *ersten Phase* des Hauptteils (47–81) bearbeitet der Verfasser anhand ausgewählter Perikopen die Grundlagen der Kinder-Initiation im NT vor dem Hintergrund ihrer Notwendig- oder Dringlichkeit. So hat der Befehl Jesu, alle Völker zu Jüngern zu machen, Kinder nicht zwingend ausgeschlossen. Vielmehr war die Kindertaufe in neutestamentlicher Zeit selbstverständliche Praxis, wobei die Kinder oftmals bei Erwachsenentaufen mit-getauft wurden. Im Anschluss wurden die Täuflinge „gefirmt“, („geistvermittelnde Handauflegung“) (80). Das NT kennt noch keine konkrete Bußpraxis oder explizite Tauf-Eucharistie.

Die *zweite Phase* (82–124) umfasst die Spanne vom 2. bis zum 5. Jahrhundert, als die eindeutige Praxis der Kinder-Initiation tiefer theologisch fundiert wurde und „in Augustinus ihren (systematischen) Höhepunkt findet“ (82). Seinerzeit wurde die Praxis schon als Tradition betrachtet und „theologisch mit der biblisch begründeten Heilsnotwendigkeit der Taufe und der Erbschuld als kollektives Defizit verknüpft“ (121). Taufe, Firmung und Erst-Eucharistie entwickelten sich zur regulären liturgischen Einheit. Die augustiniische Tauftheologie mit der Erbschuldlehre als primäres Taufmotiv verhalf der Kindertaufe zum Erfolg, so dass Kinder zeitnah nach der Geburt aus Präventionsgründen getauft bzw. initiiert wurden. Mit hoher Wahrscheinlichkeit, so der Verfasser, seien deshalb damals schon unmündige Kinder getauft worden.

In der *dritten Phase* (124–152), die das 5. bis 13. Jahrhundert umfasst, setzte sich die Kindertaufe in Folge der augustinischen Erbschuldlehre endgültig durch, wenn auch mit re-

gionalen Unterschieden. Die Firmung löste sich vom Initiationsakt aber ab und die Entwicklung der „privaten“ Einzelbeichte setzte ein, dagegen blieben Taufe und Eucharistie eine Einheit, selbst bei Säuglingen. In der römischen Praxis blieb die Firmung künftig dem Bischof reserviert. Die sich der Taufe direkt anschließende Firmung war zwar das Ideal, faktisch entwickelte sie aufgrund fehlender episkopaler Verfügbarkeit aber eine relative Autonomie von der Taufe. Durch diese Ablösung der Firmung kam es im Regelfall zwangsläufig zu einer veränderten Reihenfolge der Initiationssakramente.

Erst in der *vierten Phase* (153–266), hier 13.–19./20. Jahrhundert, wurden die drei Initiationssakramente temporal aufgesplittet, „insofern in der Praxis zwischen Taufe, Firmung und Eucharistie Zeitabstände von bis zu mehreren Jahren liegen“ (153). Begründet wurde dieser Aufschub mitunter mit der Heilssuffizienz der Taufe, die die Firmung und Eucharistie nicht unmittelbar notwendig machte. Vielmehr wurden sogar für Kinder Eucharistie-Verbote erlassen, weil man zunehmend die Voraussetzungen für den Empfang verschärfte. Aufgrund dieses zeitlichen Abstands zwischen den Sakramenten geriet nun das Sakrament der Buße immer mehr in den Kontext der Initiation zwischen Taufe und Eucharistie. Der Verfasser betont dabei die Rolle des IV. Laterankonzils, das erstmalig die Sakramentenpraxis von Buße und Eucharistie universalkirchlich regelte und miteinander verknüpfte. Die Heilsnotwendigkeit der Taufe „quamprimum“ nach der Geburt wurde lehramtlich einmal mehr „theologisch ‚einzementiert‘“ (260). Gleichwohl sollte erst mit den (nicht näher definierten) „anni discretionis“ die Eucharistie empfangen werden, deren „effectus“ primär auf den Erhalt der Taufgnade ausgelegt wird“ (ebd.). Neben der Beichtpflicht bei Todsünden ergab sich im Laufe der Zeit die Pflicht zur jährlichen österlichen Beichte. Die Trennung von Taufe und Firmung verfestigte sich weiter dadurch, dass neben der bischöflichen Spendung auch der ansatzweise Vernunftgebrauch zur Voraussetzung für den Empfang der Firmung gefordert wurde, wobei die Praxis wieder regional variierte. Der Catechismus setzte den Vernunftgebrauch mit dem siebten Lebensjahr voraus. Der „effectus“ der Firmung habe laut Catechismus „auf den Kampf für den Glauben an Jesus Christus [gezielt], der erst mit dem Vernunftgebrauch beginnen könne“ (265). Das Lehramt äußerte sich zum Zeitpunkt der

Firmung unterschiedlich und zu ihrem Proprium eher zurückhaltend. Mit der Firmung wurde im Catechismus auch die Beichte dahingehend in Verbindung gebracht, als er sie Erwachsenen vor dem Empfang der Firmung bei vorliegenden „peccata graviora“ vorschrieb.

Ausgangspunkt der abschließenden *fünftten Phase* (266–367) ist das Dekret „Quam singulari“ aus dem Pontifikat Papst Pius' X. aus dem Jahr 1910, das die Eucharistie in den Mittelpunkt und in die Nähe der Taufe brachte. Mit Bezug auf das IV. Laterankonzil koppelte es Eucharistie- und Beichtalter. Das Dekret betonte die Dringlichkeit einer frühzeitigen und dann kontinuierlichen (Erst-)Eucharistie, weshalb für den Erstempfang ein Alter von ungefähr 7 Jahren als Richtwert festgesetzt wurde. Die vorher empfangene Firmung galt als opportun, war im Regelfall aber nicht gegeben, so dass sie an die Stelle nach der Erst-Eucharistie rückte. Als „Sakrament der Mündigkeit“ verschob sich die Firmung im Laufe des 20. Jahrhunderts immer weiter ins Jugendlichenalter. Die Urgenz der Taufe blieb bestehen, allerdings wurde die Erst-Eucharistie eher zurückhaltend thematisiert. Auch nach dem Zweiten Vatikanum blieb es bei einer aufgesplitteten Initiation von Kindern, wobei die „Zusammenhänge der einzelnen Initiationssakramente [...] in der Folge des Vaticanum II v.a. in ekklesiologischer Hinsicht bzw. Perspektive und nicht explizit von den Sakramenten her gesehen [werden]“ (364). Am Erfordernis der Erstbeichte vor der Erst-Eucharistie hielt man fest, lehramtlich mit der „Potenz des Kindes zum Begehen und zum Bekennen seiner Sünden“ (367) begründet. Dennoch habe es keine „echte“ Integration“ (ebd.) in die Initiationssakramente gegeben.

Da jede dieser fünf historischen Phasen mit einer Zusammenfassung schließt, kann der Verfasser in der abschließenden *Conclusio* (369–386) direkt zu den „systematische[n] Schlussfolgerungen für ein pastorales Gesamtkonzept der sakramentalen Initiation“ (369) übergehen: Aufgrund der Erbsündenlehre und der damit verbundenen Heilsnotwendigkeit plädiert er für die unbedingte Säuglingstaufe und ihre Vollendung durch die zeitlich angehäufte Firmung (als „Basis-Initiation“, 376) vor dem Empfang der Erst-Eucharistie. Der Verfasser kann sich die Firmung sowohl vor als auch nach Erlangung des Vernunftgebrauchs des Täuflings unter Beibehaltung der bischöflichen Reservation im Regelfall und idealerweise

in dessen Kathedrale vorstellen. Es entspreche nicht dem Proprium der Firmung, sie als „Sakrament der persönlichen Entscheidung“ (374) erst im jungen Erwachsenenalter zu empfangen. Den angemessenen Zeitpunkt für den Empfang der Erst-Eucharistie sieht der Verfasser mit Erreichen der „*anni discretionis*“ gegeben, wobei die Kinder z.B. durch die Eltern individuell oder auch durch den Schulunterricht kollektiv hingeführt werden könnten. Damit wäre zunächst die ursprüngliche Reihenfolge der Initiationssakramente wiederhergestellt, ungeachtet des eingeschobenen Bußsakraments. Für diese Einfügung spricht sich der Verfasser im nächsten Schritt aus, insofern er dem wiederholbaren Bußsakrament eine „Brückenfunktion“ (383) zwischen Taufe, (erster) Eucharistie und auch den übrigen Sakramenten zuschreibt, weil „alle Sakramente auf der Taufe bzw. Taufgnade aufbauen bzw. an jener anschließen und das Bußsakrament diese Gnade jeweils im Hinblick auf den Empfang eines weiteren Sakraments erneuert“ (383). Parallel zu den Vorschlägen zur Hinführung zur Erst-Eucharistie schlägt der Verfasser schließlich einen ähnlichen Weg für die Erstbeichte vor.

Die Studie hinterlässt schlussendlich einen soliden und fundierten Eindruck. Gestützt auf umfangreiche Quellen- und Sekundärliteratur zeichnet der Autor sorgfältig die einzelnen Entwicklungsschritte in der sich erst herausbildenden und dann verändernden Reihenfolge der sakramentalen Kinder-Initiation nach. Er erläutert relevante Fragestellungen und stellt die unterschiedlichen (historischen) Positionen dar. Ausgewählte Zitate veranschaulichen stets seine Ausführungen; einzig weniger Satzeinschübe wären manchmal der besseren Lesbarkeit halber wünschenswert gewesen. Auch die abschließenden Vorschläge des Verfassers erscheinen überwiegend plausibel, auch wenn sie sich vermutlich nicht alle überall der gleichen Praktikabilität erfreuen dürften.

Bonn

Jessica Scheiper

SOZIALETHIK

♦ Nass, Elmar: *Christliche Sozialethik. Orientierung, die Menschen (wieder) gewinnt* (Ethik – Grundlagen und Handlungsfelder 13). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2020 (382, 4 Abb., 3 Tab.) Kart. Euro 39,00 (D) /

Euro 40,10 (A) / CHF 46,80. ISBN 978-3-17-037056-2.

Elmar Nass verfolgt mit seinem Buch „Christliche Sozialethik“ ein ehrgeiziges Ziel. Der Autor will, wie er im Untertitel sagt, Menschen wieder gewinnen. Er spricht Menschen an, die der Ansicht sind, dass sie von der Kirche keine sinnvolle Orientierung zu erwarten haben.

Menschen gewinnen – und zwar nicht nur Katholiken, sondern „alle Menschen guten Willens“, das war das Programm des II. Vatikanischen Konzils und seiner Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*. Nicht nur mit seiner Zielsetzung erinnert das Buch von Elmar Nass an die Pastoralkonstitution, auch der Textaufbau ist vergleichbar mit *Gaudium et spes*. Beide bestehen aus einem ersten Teil, der theologische und ethische Grundlagen beschreibt, und entfalten diese in einem zweiten Teil im Hinblick auf unterschiedliche praktische Handlungsfelder. Angesichts dieser Parallelität fällt allerdings ein Unterschied auf. Bei Elmar Nass fehlt im zweiten Teil das Handlungsfeld Politik, das in *Gaudium et spes* breit entfaltet wird. Implizit wird das Thema zwar häufig thematisiert, als eigenes Kapitel kommt es jedoch nicht vor. Die Frage, welche Rolle dem Staat und der Politik in der sozialetischen Konzeption des Autors zugedacht ist, bleibt somit offen.

Elmar Nass möchte Menschen angesichts aktueller gesellschaftlicher Problemlagen konkrete Orientierungen bieten und dies gelingt ihm durch einen eigenständigen sozialetischen Ansatz, der als ein Dialogmodell angelegt ist und als „Kompass“ zugleich konkrete Handlungsempfehlungen formuliert. Das christliche Menschenbild, das im ersten Teil des Buches auf der Grundlage der Katholischen Soziallehre vorgestellt wird und anschließend eine ökumenische Erweiterung und Ausrichtung erfährt, wird vom Autor in den Kontext der Weltreligionen und verschiedener nicht-religiöser ethischer Ansätze gestellt. Im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht die Frage nach der absoluten Geltung der Menschenwürde, die zahlreiche Brückenschläge ermöglicht, aber auch deutlich macht, wo Unvereinbarkeiten liegen und wo daher klare Abgrenzungen erforderlich sind. Diese Positionierungen mindern den Wert des Dialoges nicht, sondern machen seine besondere Qualität aus. Elmar Nass grenzt sich damit ausdrücklich von diskursethischen Ideen ab, welche die Menschenwürde selbst zum Gegenstand von Aushandlungsprozessen

machen und sie damit letztlich zur Disposition stellen. In der inhaltlichen und methodischen Klarheit, mit der Elmar Nass, die Würde der Person als Herzstück der theologischen Ethik herausarbeitet und dann im Abgleich mit anderen Religionen und nicht-religiösen Denkmodellen ihre Dialog- und Konsensfähigkeit aufweist, liegt eine besondere Stärke des Buches.

Theologischer Bezugspunkt ist dabei der Mensch als individuelles und soziales Wesen, das zur Entfaltung seiner Freiheit auf die Gemeinschaft der Mitmenschen angewiesen ist. Freiheit wird in der liebenden Hinwendung zum anderen und zu Gott gelebt und nimmt damit ethisch gesehen die Gestalt der Verantwortung an. Die anthropologische Zweipoligkeit führt den Autor dazu, Individualethik und Sozialethik eng zu verknüpfen. Sozialethik ist für ihn keine Prinzipienethik, die auf handelnde Akteure verzichten kann. Sie setzt Menschen voraus, die das Gute tun wollen, moralische Haltungen entwickeln, sich dabei an Vorbildern orientieren und im Streben nach der Heiligung der Welt selber nach Heiligkeit streben. Vor diesem Hintergrund hat insbesondere die Tugendethik für den Autor eine wichtige sozialethische Bedeutung.

Sie kommt immer dann zum Tragen, wenn es um die Gestaltung von Strukturen und um die Formulierung von Regeln für das Zusammenleben geht. Sie bestimmen das Thema der Sozialethik im engeren Sinne. Der Schutz der Würde der Person und die Gewährleistung des Gemeinwohls dienen dabei als Leitziele, die Sozialprinzipien Solidarität und Subsidiarität als handlungsbezogene Prüfkriterien. In 17 Kapiteln, die fünf großen Themenfeldern zugeordnet sind, zeigt der Autor, wie die Menschenwürde als absolute Bezugsgröße die sozialethische Reflexion durchdringt und zu konkreten Aussagen über die Zulässigkeit und Nichtzulässigkeit von Bewertungen und Handlungen führt:

Schöpfung, Gerechtigkeit und Frieden / Leben, Arbeit und Sterben / Wirtschaft und Wirtschaftsordnung / Führung- und Organisationskultur / Zukunftsfragen.

Das Themenspektrum wird kenntnisreich und detailliert aufbereitet, wobei die Wirtschaftsethik als besonderer Schwerpunkt des Autors sichtbar wird. Allein sieben Kapitel sind diesem Bereich zuzurechnen. Stets geht es dabei um die Balance, die einerseits unternehmerische Freiheit ermöglicht und zugleich sozialen Bedürfnissen auf angemessene Weise Rechnung

trägt – bei Bedarf auch durch staatliche Eingriffe. Ein klares Bekenntnis des Autors zum Primat der Politik vor der Wirtschaft wäre daher folgerichtig gewesen. In einem Kapitel zur Wirtschafts- und Sozialpolitik hätte es seinen Platz gehabt. Christliche Sozialethik ist seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert eine politische Ethik. Aus dem „Vorrang der Arbeit vor dem Kapital“ in der Zeit der Industrialisierung wurde hundert Jahre später bei Papst Johannes Paul II. der „Vorrang der Person vor den Dingen“ (Centesimus annus 13). Es ist die Aufgabe des Staates, diesen Vorrang auch und gerade in der Wirtschaft sicherzustellen. Erst dann können auch Tugenden und Regeln ihre Wirkungen voll entfalten.

Vaihingen/Enz

Ursula Wollasch

SPIRITUALITÄT

♦ Hartmann, Gerhard / Baltes, Gisela: Mit den Heiligen von Tag zu Tag. Ein kalendarisches Lexikon (topos premium 54). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2019. (352) Klappbrosch. Euro 23,00 (D) / Euro 23,70 (A) / CHF 23,45. ISBN 978-3-8367-0054-2.

Angesichts des dramatischen Abbruchs christlicher Tradition erscheint der Gedanke durchaus plausibel, Leserinnen und Leser mit den wichtigsten Heiligen des Kirchenjahrs vertraut zu machen. Die Herausgeber stellen sich dieser Aufgabe, indem sie einen Leitfaden entwerfen, der sich am Kalender orientiert, und nach dem „561 Heilige und Selige in 512 Lebensbildern“ beschrieben werden. (7) Im Hinblick auf die Entstehung der Heiligenverehrung wird erklärt: „Ausgehend von der Praxis der frühen (römischen) Kirche, wo man der Märtyrer an ihren Gräbern an deren Todestag gedachte, hat sich dieser als Gedenk- oder Festtag im Lauf der Zeit herausgebildet“ (8). Sich mit der Geschichte der Heiligen, ihrer Kanonisation und Verehrung zu befassen ist ein spannendes Unternehmen, das in alle Tiefen und Untiefen der Frömmigkeitsgeschichte hineinführt. Manche Heilige wurden weder heilig- noch seliggesprochen und trotzdem als solche verehrt (vgl. Theobald, 16. Januar). Der umgekehrte Fall ist ebenso denkbar, insbesondere nach der Explosion der Heiligsprechungsverfahren unter Papst Johannes Paul II. Sehr zu begrüßen ist, dass sich die Verfasser sorgfältig an geschichtswissenschaftliche

Regeln halten. Bei vielen Heiligen der ersten Jahrhunderte müssen sie daher schlicht passen, wenn es um genauere Daten geht. So steht nicht selten zu lesen, dass es „über ihr Leben und Sterben keine sicheren Nachrichten gibt“ (27). Werden legendenhafte Ausschmückungen referiert, wird dies ausdrücklich kenntlich gemacht. Besonders spektakuläre Erscheinungen sollen den Leser:innen offensichtlich nicht vorenthalten werden, so z. B., dass Scholastikas Seele „als weiße Taube in den Himmel flog“ (47). Fast schon peinlich erscheint jedoch die legendäre Nachricht, dass Laurentius seinen Henkern vom glühenden Rost aus zugerufen haben soll: „Der Braten ist schon fertig ...“ (207). Große Sorgfalt wird den alten Bauernregeln gewidmet, wobei auch auf naturwissenschaftliche Erkenntnisse hingewiesen wird, die manche alte Erfahrungsregeln bestätigen, z. B. den sog. „Jetstream“ in der letzten Juniwoche, in der das Fest der Siebenschläfer gefeiert wird. (165f.) Sehr behutsam scheinen gelegentlich kritische Töne über den Sinn einer Kanonisation auf. Besonders bei der Auswahl der Päpste, die zur Ehre der Altäre aufstiegen, haben die amtlichen Vertreter der Kirche nicht immer eine glückliche Hand gehabt. Der Untertitel weist mit Recht darauf hin, dass das Buch „als kalendarisches Lexikon“ eher zum Nachschlagen gedacht ist als zu fortlaufender Lektüre. Zu schnell könnte sich sonst der nicht unberechtigte Eindruck nahelegen, es eher mit einem Kuriositätenkabinett als mit einer „Wolke von Zeugen“ (vgl. Hebr. 12,1–2) zu tun zu haben. Dem Rahmen angemessen sind die sehr kurzen Lebensbeschreibungen der aufgelisteten Heiligen. Manche Wünsche bleiben offen: Hilfreich wären etwa weiterführende Literaturangaben, wenn Leser:innen gerne mehr über hervorragende Persönlichkeiten wie etwa Ignatius von Loyola erfahren wollen. Ich denke an die hervorragenden Aufsätze von Hugo Rahner in seinem Werk „Ignatius von Loyola als Mensch und Theologe“. Das Literaturverzeichnis am Ende des Bandes ist sehr kurz geraten. Es liest sich fast schon wie ein Klappentext mit Verlagsempfehlungen. Auch Klassiker wie Walter Nigg sollten hier aufgenommen werden. Dringend erforderlich erscheint zudem eine solide theologische Einführung zu der Thematik Hagiographie als Theologie. Wo scheint in sehr bruchstückhaften Biografien etwas vom Geheimnis Gottes selbst auf? Eine solche theologische Grundlegung wäre insbesondere auch unter ökumenischen Gesichtspunkten wün-

schenswert. Sehr praktisch ist das ausführliche alphabetische Register am Ende des Bandes. Die Bebilderung gehört nicht zu den Stärken des Buches. So leuchtet nicht ein, warum die wenigen Abbildungen nicht den jeweiligen Personen zugeordnet sind, sondern an ganz anderen Stellen erscheinen (37, 61, 90 u.ö.). Trotz allem kann der Band für kurze Informationen zu den Heiligen des Kirchenjahres durchaus hilfreich sein. Zudem ist er im Hinblick auf den Umfang ausgesprochen preiswert.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

♦ Möllenbeck, Thomas / Schulte, Ludger (Hg.): *Frieden. Spiritualität in verunsicherten Zeiten*. Aschendorff Verlag, Münster 2020. (446) Geb. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 30,38. ISBN 978-3-402-24642-9.

„Verunsicherung kann heilsam sein. Sie kann Such- und Vergewisserungsprozesse in Gang setzen und so Anfang eines notwendigen Lernprozesses werden. Verunsicherung kann aber auch zu Zerrissenheit, Angst und Unfrieden führen.“ (9) So wird die vorliegende Publikation hinsichtlich ihrer Thematik vorgestellt. Es handelt sich um Beiträge der Dozierenden der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Münster, die von den deutschen Kapuzinern getragen wird. Dokumentiert wird ein Studientag vom Dezember 2018. Etwa die Hälfte der insgesamt 23 Beiträge stammt von Gastdozenten. Der erste Teil der Publikation widmet sich dem Frieden. Thematisch wird ein weiterer Horizont eröffnet: exegetische, moraltheologische wie religionswissenschaftliche Sichtweisen ergänzen einander. Zentral ist das Thema der Gewalt. Mit Recht wird festgestellt: „Die Welt ist besetzt vom Mythos der ‚erlösenden Gewalt‘ [...]. Es ist der tief verwurzelte Glaube, dass nur über die tödliche Gewalt Sicherheit, Frieden und Heil zu gewinnen sind. Das Evangelium, die biblische Botschaft von Gottes Engagement für die Welt, erzählt dazu die große Gegengeschichte.“ (33) Der Bezug auf Franz von Assisi liegt auf der Hand. Von besonderem Gewicht sind die zehn franziskanischen Optionen für die interreligiöse Begegnung, die zur Geschwisterlichkeit aller Menschen führen soll. (58) Religionen werden als gemeinsam Pilgernde bestimmt, „Gefährten, die voneinander lernen können“ (61). Kritisch fällt der Blick auf Europa aus, wo die Religion des Geldes beanspruche, „die rechtmäßige

Theologiebezogene Berichterstattung



Veit Neumann

THEOLOGIE IM JOURNALISMUS

**Studien zu einem
neuen theologischen Ort**

416 Seiten, kartoniert
ISBN 978-3-7917-3309-8
€ (D) 49,95 / € (A) 51,40
auch als eBook

Entgegen der Abnahme des organisierten christlichen Glaubens in der Gesellschaft ist das Interesse an theologiebezogener Berichterstattung in deutschsprachigen Qualitätszeitschriften ungebrochen. Wer sind die Journalistinnen und Journalisten, die das Thema in die Öffentlichkeit tragen? Wie tun sie das? Und warum?

Der Autor hat empirisch erhoben, was die journalistischen Produktionsbedingungen mit ihrer Theologie machen. So entstehen die Konturen der Anderen Theologie, die einen ganz anderen und neuen theologischen Ort kennzeichnet.

Veit Neumann, Dr. theol. habil., Professor für Pastoraltheologie in St. Pölten, Gastprofessor für Pastoraltheologie in Heiligenkreuz und Privatdozent am Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie der Universität Graz.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



VERLAG-PUSTET.DE

Erbin des europäischen Geistes“ zu sein (157). Demgegenüber aber könne Europa nur dann eine Identität gewinnen, „wenn es an den Grenzen jenseits allen Eurozentrismus' Augenmerk entwickelt für das Andere und für die Anderen“ (163). Als konkretes Beispiel internationaler Friedensarbeit wird auf die Gemeinschaft Sant' Egidio hingewiesen, die weltweit in 12 Konflikt-herden aktiv sei (185).

Der zweite Teil der Publikation widmet sich der Spiritualität in verunsicherten Zeiten. Irritationen, Verunsicherungen und die Suche nach Identität prägen das beginnende 21. Jahrtausend (435). Hinsichtlich der Spiritualität aber gilt, wie der lateinamerikanische Theologe Jon Sobrino feststellt, dass jeder Mensch ein „spirituelles Leben“ habe (235). Kritisch stellt sich die Frage, ob die Kirchen tatsächlich noch spirituelle Orte seien. Kriterien zur Überprüfung werden benannt (246). Biblisch kann Verunsicherung auch als „Konstitutivum des Glaubens“ (249) angesehen werden. Die traditionelle christliche Glaubenslehre wisse darum, dass es, ähnlich wie es keinen „Identitätsbesitz“ geben kann, es auch keinen „Glaubensbesitz“ geben könne (286). Mit Recht wird ein einprägsames Wort aus dem Beschluss der Würzburger Synode „Unsere Hoffnung“ zitiert, dass nichts soviel Treue erfordere, wie lebendiger Wandel (336). Fast als Resümee kann das Wort stehen: „Innerer Friede setzt pathische Kompetenz voraus. Leiden an der Begrenztheit ist die Voraussetzung, Freude und Erfüllung zu finden. Frucht sind Dankbarkeit als Zulassen des Gefühls, die Welt nicht unter eigener omnipotenter Kontrolle zu halten, sondern sich abhängig zu fühlen und die positiven, unbeschädigten Aspekte zu aktivieren.“ (394) Zur christlichen Vision gehöre die Überwindung der Angst vor der Endlichkeit, der Leere und dem Tod (437). Friede mit Gott besagt genau dieses. Es war eine kluge redaktionelle Entscheidung, den gewichtigen Beitrag von Ludger Schulte OFM an den Schluss zu stellen. Gewünscht hätte man sich noch – etwa im Vorwort – eine engere Verknüpfung der beiden thematischen Teile. Besonders inspirierend erscheint der zweite, spirituelle Teil. Insgesamt eine beachtenswerte und hochaktuelle Publikation, die zudem in der gebundenen Form ausgesprochen preiswert ist. Das entscheidende Argument, die Lektüre anzuraten, ist jedoch die gelungene Mystagogie in den Ernst der biblischen Botschaft.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

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

Bei der Publikation handelt es sich um eine Neuausgabe von Schriften des Verfassers, die bereits 1991 veröffentlicht worden sind, nun aber zum hundertsten Geburtstag des Verfassers neu erscheinen. Die deutsche Publikation von 1991 ist zwei Jahre später (nicht 1993 wie fälschlich S. 238 angegeben wird!) als englische Ausgabe mit dem Titel „A Dwelling Place for Wisdom“ erschienen. In der Homepage des Verfassers steht zu lesen: „Writing, to me, is intellectual life and also spiritual experience [...] it allows me to ponder deeply the mystery of reality“. Das Einlesen in die Gedanken Panikkars fällt nicht leicht. Man muss sich an den stark „assoziativen Denkstil“ (so mit Recht der Herausgeber, 238) gewöhnen. Der Verfasser verfügt über ein umfassendes Wissen, auf das er zurückgreifen kann. Das macht es aber den Rezipienten nicht immer leicht, genau in den Blick zu bekommen, was jeweils angesprochen wird. „Weisheit“ ist das zentrale Motiv. Im Vorwort heißt es dazu: „Man kann ohne die Weisheit nicht leben. Die Weisen erhalten die Welt, sagen fast alle Religionen. Die Moderne aber glaubt es kaum, und deshalb ist sie besessen von ihrem eigenen Sicherheitsbedürfnis.“ (7) Frucht und Kriterium der Weisheit ist die Freude und ihr Ort vorzüglich bei den einfachen Menschen und nicht bei der gebildeten Oberschicht. Sie findet sich in Erzählungen, Fabeln und Legenden, die in erster Linie mündlich tradiert werden. So sieht der Verfasser die große Umwälzung des Christentums (nicht unbedingt der Christenheit!) darin, dass das Heil allen Menschen zugänglich gemacht wird. Es geht um die „Kunst des Vertrauens, der Erfahrung, der Beobachtung, der Ehrfurcht vor dem Sein“ (34). Insbesondere geht es um die „symbolische Struktur der Wirklichkeit im Ganzen“ (131). Zerstörerische Spannungen sollen in „schöpferische Polaritäten“ (186) umgewandelt werden. Gehandelt wird nicht mit kleiner Münze, sondern der Anspruch des Gedankens bewegt sich auf höchstem Niveau. Als Gesprächspartner werden Heraklit, Platon, Aristoteles, Thomas, He-

gel, Heidegger, die Autoren der Upanishaden, Lao-tzu, Shinran und andere genannt. (120) Der Art der Darlegungen ist zu entnehmen, dass der eigentliche Ort dieser Gedanken nicht der einer gedruckten Publikation, sondern einer spirituellen Einübung wie bei Exerzitien oder in einem Aschram ist. Dies vermitteln auch die Fragen der Zuhörer / Zuhörinnen und die Art der Antworten. Viele Aussagen erscheinen unangemessen pauschalierend, wenn z.B. der Verfasser sagt: „Über Tausende von Jahren sind die Menschen nicht schizophren gewesen, haben ein volles Bewusstsein ihrer Persönlichkeit besessen, ohne irgend etwas von unserer Physiologie, Biologie, Chemie zu erahnen.“ (55) Das Problem solcher abgehobenen Sichtweisen liegt darin, dass sie empirisch nicht falsifizierbar sind, mithin auch ihr Sinn in Frage steht. Engagiert tritt der Verfasser für eine lebendige Pluralität der Kulturen und Erfahrungen ein, die sich gegenseitig nicht in Frage stellen. So soll die Eindimensionalität einer Technokratie überwunden werden, die sich dehumanisierend auswirkt. Ob es lebenspraktisch für einen westlich sozialisierten Menschen eine Hilfe ist, ihm das Wort von Chuang tzu mitzugeben: „Der Weise handelt, ohne Entscheidungen zu fällen“ (64) darf zumindest angefragt werden. Auch die diastatische Gegenüberstellung: entweder Technokratie (als Herstellung von Produkten) oder Humanismus (als Vervollkommnung der Subjekte), mag zu ausschließlich erscheinen. (79) Hilfreich wäre es, noch mehr von dem biografischen Hintergrund des Verfassers zu erfahren, um sein Denken besser verstehen zu können. In jedem Fall aber lohnt eine Auseinandersetzung mit den vorgelegten Gedanken, denn noch ist es der Weg eines Pioniers, den der Verfasser in der Begegnung von Kulturen und Religionen geht. Dieser Weg aber erschließt sich nicht begrifflich, nur dadurch, dass man ihn geht.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

♦ Stecher, Reinhold: *Bergworte. Bilder und Gedanken. Mit Aquarellen des Autors. Herausgegeben von Peter Jungmann.* Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2021. (48, 19 farb. Abb.) Geb. Euro 9,25 (D, A) / CHF 10,29. ISBN 978-3-7022-3948-0.

Im Tyrolia-Verlag ist jüngst das vom Bischof-Stecher-Gedächtnisvereinsobmann Peter Jung-

mann unter dem Titel „Bergworte“ herausgegebene Büchlein mit Bildern, Aquarellen, und Gedanken von Reinhold Stecher erschienen. In seinem Nachwort schreibt der Herausgeber: „Reinhold Stecher war ein begeisterter Bergsteiger und Wanderer, um zur Ruhe zu kommen, eine Ruhe, die die Seele auf Aussichtsplätze führt, eine Ruhe, in der man sensibler wird für das eigene Leben und das der anderen.“ Betend, meditierend, staunend über die Wunder der Natur, dankbar für das Schöne und Gute in der Welt. Im Vertrauen darauf, dass es einen Gott gibt, der niemanden fallen lässt und mit seiner grenzenlosen Liebe alles und alle umfängt. Ein Büchlein Bischof Reinhold Stechers, das zu Staunen und Schauen einlädt.

Rüstorf

Josef Kagerer

THEOLOGIE

♦ Borghesi, Massimo: *Papst Franziskus. Sein Denken, seine Theologie.* Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2020. (344) Geb. Euro 50,00 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 51,73. ISBN 978-3-534-27163-4.

Bei aller Sympathie, die man Papst Franziskus innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche entgegenbringt, eilt ihm der Ruf voraus, ein philosophisches und theologisches „Leichtgewicht“ zu sein. Diesen Eindruck möchte der Autor M. Borghesi, Moralphilosoph und Professor an der Universität von Perugia, ausräumen. Sein Buch zeichnet den geistig-geistlichen Werdegang des argentinischen Jesuiten Jorge Mario Bergoglio nach und zeigt ihn im Kontext seiner geistigen Weggefährten. Es stellt enge Freunde und Vertraute vor, die ihn seit seiner Zeit als junger Provinzial in Buenos Aires begleitet und in seinem Denken geprägt haben. Es beschreibt außerdem die Ansätze, mit denen sich Franziskus in den vergangenen Jahrzehnten auseinandergesetzt hat und deren Ideen sich in seine Schriften, Predigten und Interviews bis heute wiederfinden.

Es gelingt Borghesi, die theologische und sozialetische Botschaft des Papstes umfassend und stimmig darzustellen und ihre solide Verankerung in einem profunden philosophischen Wissen nachzuweisen. Die einfache Sprache, der sich Franziskus bevorzugt bedient, wird als Instrument seines pastoralen Selbstverständnisses greifbar. Seine Grundüberzeugung

drückt sich aus in der „Theologie des Volkes“, die im Kontakt mit Amelia Podetti und Methol Ferré gereift ist und in der Abgrenzung von der Theologie der Befreiung ihre spezielle Ausprägung fand. Nach 1989/90 ist sie zum Leitgedanken der lateinamerikanischen Kirche geworden. Mit seiner Enzyklika *Fratelli tutti* stellt Franziskus sie 2020 in einen weltweiten Kontext. Borghesi rekonstruiert, wie sich dieses Denken in der Auseinandersetzung mit den Jesuiten Przywara, de Lubac und Fessard, aber auch de Certeau und dessen Biografie von Peter Faber entwickelt hat. Eingehend untersucht er Romano Guardinis Theorie von den polaren Gegensätzen, von der Franziskus immer wieder betont, wie sehr sie ihn geprägt habe.

Allerdings zeigt sich an dieser Stelle auch eine Schwäche des gewählten Verfahrens. Der Autor stellt zwar Papst Franziskus in den Vordergrund, entfernt sich aber bei den Portraits der Weggefährten, z. B. Methol Ferré, so weit von seiner Hauptperson, dass die unmittelbaren Einflüsse und Wirkungen kaum mehr erkennbar sind. Umso deutlicher kommt dabei aber Borghesis Bild und Ideal der katholischen Kirche zum Vorschein. Er präsentiert einen philosophiegeschichtlichen Querschnitt über alle Epochen hinweg. Ausgehend von Irenäus von Lyon über Augustinus, Thomas von Aquin, die Barockscholastik und die Romantik beschreibt er eine „katholische“ Dialektik, die mit Gegensätzen nicht konflikthaft umgeht, um sie schließlich aufzulösen, sondern auf der Suche nach Einheit und Konsens dialogisch vorgeht. Sie ist, davon ist Borghesi überzeugt, dem antiken Stoizismus, der Gnosis und dem Pelagianismus überlegen und zeigt zugleich die Beschränkungen der Reformation und der Aufklärung, aber auch des Hegelianismus, Materialismus, Atheismus, Liberalismus, Kapitalismus, Technizismus, Positivismus und vieler weiterer „Verirrungen“ der Moderne. Der letzte Satz des Buches bringt seine Geschichtsphilosophie unmissverständlich zum Ausdruck:

„In einem Moment der Geschichte der Menschheit, in dem angesichts der scheiternden Globalisierung die Gegensätze und Trennungen zwischen den Völkern nicht zu übersehen sind, wird die Kirche einmal mehr zu einer *complexio oppositorum*: zur einzigen Wirklichkeit auf der Welt, die sich als Ort der Versöhnung anbietet.“ (329)

Die Kirche als einzige – mit diesem Anspruch endet das Buch in einem Paradox. Sein

Thema ist die Überwindung von Gegensätzen, Trennungen und Spaltungen aller Art. Die Behandlung aber führt geradewegs zu einer neuen Frontstellung, nämlich zur Überlegenheit der katholischen Glaubenslehre gegenüber allen anderen Bemühungen um Ausgleich und Frieden in der Welt. Aus der Logik des Autors hat diese Schlussfolgerung durchaus Plausibilität. Aus pastoraler und politischer Sicht führt sie jedoch in die falsche Richtung. Statt den Anspruch auf Exklusivität zu erheben, sollte die Kirche eher Bescheidenheit zeigen, und zwar aus zwei Gründen. Zum einen ist sie mit ihren eigenen inneren Konflikten gegenwärtig viel zu wenig versöhnt, um als leuchtendes Vorbild dienen zu können. Zum anderen gibt es wertvolle Bündnisse der Religionen, die sich um Frieden und Versöhnung bemühen. Sie sollten nicht entwertet werden. In und mit ihnen kann die katholische Kirche mit ihren 1,3 Mrd. Gläubigen weltweit einen starken Beitrag zur Versöhnung leisten.

Vaihingen/Enz

Ursula Wollasch

♦ Hedwig, Klaus / Riel, Daniela (Hg.): *sed ipsa novitas crescat*. Themen der Eschatologie, Transformation und Innovation. Festschrift für Manfred Gerwing. Aschendorff Verlag, Münster 2019. (VIII, 423) Geb. Euro 69,00 (D) / Euro 71,00 (A) / CHF 96,60. ISBN 978-3-402-24630-6.

Anlässlich des Abschieds von seiner Lehrtätigkeit widmen Freunde und Kollegen Manfred Gerwing, dem langjährigen Ordinarius für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt die vorliegende Festschrift. Mit der Thematik der Eschatologie wird ein Themenbereich aufgegriffen, der zu den Forschungsschwerpunkten des Jubilars gehört. Den Anspruch, den die Herausgeber mit der Publikation verbinden, muss sich jede systematische Theologie zu eigen machen, nämlich in der alten Tradition das unausgeschöpft Neue zu finden und zur Geltung zu bringen. Doch hier erfolgt nochmals eine eschatologische Zuspitzung des Neuen: „Es geht um das ‚radikal Neue‘, das sich allen kulturellen, philosophischen und religionsgeschichtlichen Vergleichen oder Parallelen prinzipiell entzieht: Jesus Christus, in dem Gott Mensch geworden ist. Er ist die Mitte, der Mittler selbst, der in der Inkarnation die Schöpfung heilt, sie der Sorge

seiner Kirche anvertraut und am ‚Ende der Zeit‘ den Menschen und mit ihm die Welt, in der er lebt, ‚neu‘ verwandelt wird“ (5). Die dreiteilige Gliederung des Bandes „Biblische Zugänge / Geschichte in Transformationen / Aktuelle Diskussionen“ sucht behutsam die 22 Beiträge in eine innere Ordnung zu bringen. Klugerweise haben die Herausgeber in ihrem Vorwort darauf verzichtet, mit einer inhaltlichen Vorstellung der einzelnen Beiträge einen roten Faden aufzeigen zu wollen, den es nicht gibt. So bietet jeder einzelne Beitrag einen Einblick in den jeweiligen Forschungsbereich der Autoren, die sich zum Teil akribisch um die Klärung komplexer biblischer und geschichtlicher Sachverhalte bemühen, z. B. um die Erhellung eines „Monastischen Militarismus nach Apk 19,14“ (33) oder das „Modell ‚bedingter Unsterblichkeit‘ (conditionalism) in der eschatologischen Diskussion“ (83). Dem Rezeptionsvermögen der Leserinnen und Leser wird einiges zugemutet. Ein spanischer und ein italienischer Beitrag bleiben unübersetzt. Es liegt auf der Hand, dass sich bei eschatologischen Themen spirituelle Impulse – im Anschluss an eine lange mystische Tradition – mit tiefgreifenden Anfragen und Kritik an der Lebenspraxis einstellen. Etwa, wenn Daniela Riel schreibt: „Es lässt sich fragen, inwieweit wir heute bereit sind, uns ohne jede Verlustangst ganz der Schöpfertröste Gottes zu überlassen und uns selbst einzugestehen, dass wir uns das Eigentliche unseres Daseins nicht selbst zu geben vermögen.“ (61) Richard Schäffler entwickelt ein in der Auslegung neutestamentlicher Texte oft vernachlässigtes Prinzip: „Die Selbstaussage Jesu wird im Rahmen eines apokalyptischen Zeit- und Kausalverständnisses zur nicht nur notwendigen Alternative, sondern zugleich zum notwendigen Auslegungsschlüssel, zum Verständnis allen Wirkens in der Welt – insbesondere zum Verständnis der sittlichen Praxis.“ (125) Auch in den geschichtlichen Beiträgen lassen sich wahre Schätze finden, wie etwa der Hinweis von Markus Riedenaier auf das cusanische Spiel der Begriffe, das Nikolaus von Kues deswegen möglich ist, „weil sie entlastet sind von der Funktion, als Haltegriffe in einer gefährlich schwankenden Welt dienen zu müssen. Denn er akzeptiert a priori, dass alles sich bewegt. Auch die Erde, ‚die nicht Mittelpunkt sein kann, kann also nicht ohne Bewegung sein‘ und ‚ferner gibt es am Himmel keine unbeweglichen und festen Pole.“ (282) Mit dieser frühen Einsicht hätte

der Fall Galilei einen anderen Verlauf genommen. In „Hegels Deutung der christlichen Religion“ kommt Klaus J. Schmidt zu dem Fazit, dass nach Hegel die Idee der Freiheit durch das Christentum in die Welt gekommen sei, „nach welchem das Individuum *als solches* einen *unendlichen* Wert hat“. (301) Von besonderem fundamentaltheologischen Interesse sind die „Anmerkungen zu Peter Sloterdijks Buch ‚Nach Gott‘“ (365–376). Sie bieten gleichzeitig einen exzellenten Beitrag zur Diagnostik gegenwärtiger Religiosität. Es lag nahe, den Beitrag von Theo Kobusch „Das Alte und das Neue“ (391–405) an das Ende des Bandes zu stellen, wird hier doch eine fundamentale Grundlagenreflexion dieser Schlüsselbegriffe der christlichen Theologie geboten. Fazit: Leider wird der vergleichsweise hohe Anschaffungspreis einer weiten Verbreitung der Publikation entgegenstehen. Trotzdem: beachtlich, dass es solche Unternehmungen von Festschriften mit höchstem Maßstab fachlicher Qualität noch gibt.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

♦ Irrgang, Ulrike: „Das Wiederauftauchen einer verwehten Spur“. Das religiöse Erbe im Werk Gianni Vattimos und Hans Magnus Enzensbergers (Theologie und Literatur 31). Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2019. (390) Kart. Euro 50,00 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 50,97. ISBN 978-3-7867-3197-9.

Überraschend genug: In der Gegenwartskultur lässt sich ein bemerkenswerter Vorzeichenwechsel beobachten. Ein bedeutsamer kultureller Klimawandel, ja eine neue Aufmerksamkeit für Religion in Literatur und Philosophie. Einer der interessantesten Protagonisten solch neuer Nachdenklichkeit hinsichtlich Gott und Transzendenz ist der katholisch sozialisierte Schriftsteller Hans Magnus Enzensberger (geb. 1929), in dessen Gedichtbänden seit den 1990er-Jahren sich vielfältige Bezugnahmen auf das biblisch-theologische Sprach- und Motivreservoir seiner religiösen Herkunft erkennen lassen. Ulrike Irrgang, die in ihrer theologischen Dissertation Genese und Kontexte seiner Dichtung von den 1950er-/1960er-Jahren bis hin zu Enzensbergers Alterslyrik in den Blick nimmt, in der sich der Blick gen Himmel richtet, in die Wolken, ins Blaue, spricht zu Recht von „agnostischer Schöpfungsfrömmigkeit“.

Enzensbergers sprachkünstlerischem Wiederaufnehmen biblischer und theologischer Tradition stellt Irrgang die denkerische Neuaneignung des Christentums durch den italienischen Philosophen Gianni Vattimo (geb. 1936) an die Seite. Für die wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Systematische Theologie an der TU Dresden verkörpern diese beiden zeitgenössischen Intellektuellen zwei „Melodien“ der „Wiederkehr der Religion“. Differenziert arbeitet sie in zwei eigenständigen Großkapiteln ihre je andere „(Neu-)Thematisierung des religiösen Erbes in bleibender Säkularität“ heraus und resümiert deren Herausforderung für die Theologie in zwei „Zwischenbilanzen“, das Schlusskapitel zieht schließlich Verbindungslinien zwischen den beiden Exponenten des *religious turn* aus.

Was den Umgang mit Religiös-Spirituellen angeht, kennzeichnet Enzensbergers Spätwerk in der Tat eine werkgeschichtlich auffallend positive Neuakzentuierung gegenüber der frühen religionskritisch-antikirchlichen Zurückweisung des Gottesglaubens im Schatten von Auschwitz und der Shoah. Seine 1960 verfasste „Ode an Niemand“ bekräftigt den Abbruch traditioneller Gottesrede und überkommenen Psalmvertrauens, wie ihn zeitgleich Paul Celan oder Marie-Luise Kaschnitz ins Wort brachten. Schon früh begegnen beim jungen Enzensberger apokalyptisch gefärbte Reflexionen über die Schöpfung angesichts der Gefahr der atomaren Auslöschung der Menschheit. Lange bevor sich gesellschaftlich ein ökologisches Bewusstsein entwickelte, gewinnt die Natur- und Umweltzerstörung Raum in Enzensbergers Gedichten, „weiterung“ von 1964 beschwört etwa die biblische Sintflut. 1978 vergegenwärtigt Enzensberger den „Untergang der Titanic“ als kataströses „Symbol für gescheiterte Fortschrittsutopien schlechthin“.

Umso mehr überrascht in Enzensbergers Alterslyrik das Lob des Alltäglichen, das kontemplative Staunen über die Vielfalt und Komplexität der Naturphänomene, das Rätselhafte, Staunenswerte und Wunderbare von Ich und Welt, was einen metaphysischen Frageraum eröffnet. Mit Grunderfahrungen der Gratiuité, von „Gnade“ („auch so ein Fremdwort, selten zu hören“) und Verdanktheit („das Beste nämlich fällt uns / umsonst in Schoß und Mund“) werfen Enzensbergers späte lyrische Meditationen die Frage nach einer Schöpfungsinstanz auf, ohne diese transzendente Dimension

affirmativ benennend festzulegen. Gerade im Wahrnehmen des Gegebenen entzündet sich eine gelassen-„genügsame Metaphysik“, im Zeichen des biblischen Predigers Kohelet wird die Flüchtigkeit und Vergänglichkeit des Menschen ausdrücklich bejaht: „Gebenedeit / sei die Nichtigkeit“.

Das Spätwerk dieses „Mystikers einer negativen Theologie“ (Jörg Lau) ist m.E. eher spirituell als religiös begrifflich angemessen einzuordnen. Enzensbergers hintergründig-diskrete Neuermessungen des Religiös-Spirituellen berühren sich mit Vattimos postmodern-„schwachem Denken“ darin, dass beide nach einer „nachmetaphysischen Metaphysik“ suchen, wobei Vattimo viel stärker den Weg einer Relecture christlich-dogmatischer Denkgfiguren wie der Entäußerung und Schwachheit („Kenosis“) Gottes einschlägt, ja den *ritorno al cristianesimo* explizit zum philosophischen Topos macht. Demgegenüber hätte das kreative Anregungspotenzial von Enzensbergers Poesie für einen anderen Stil des Redens von Gott („mehr Sprache, weniger Vokabular“) deutlicher herausgearbeitet werden können. Aufs Ganze eine überaus lesenswerte und hochanregende Studie, die weniger eine Renaissance der Religion belegt als vielmehr zeitdiagnostisch aufschlussreiche neue literarische bzw. philosophische Annäherungen in veränderten, je verschiedenen Kontexten.

Zürich

Christoph Gellner

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

Erst nach der Lektüre des beeindruckenden Werkes wird der Leserin / dem Leser bewusst, um welche gewichtigen Begriffe es im Titel der Arbeit geht: „Geschichte“, „Realität“ und „Kreuz“. Mit diesen für den christlichen Glauben zentralen Begriffen ist der fundamentale Ort der Theologie bestimmt. Hier geht es um die spezifische Ausprägung, die der lateinamerikanischen Befreiungstheologe Ignacio Ellacuría (1930–1989), der von den Machthabern in El Salvador brutal ermordet wurde, seinem theologischen Entwurf des christlichen Daseins

gegeben hat. Der Verfasser legt eine systematische Rekonstruktion der Geschichtstheologie von Ellacuría vor, die in der deutschsprachigen Theologie ein Desiderat darstellt. Er ist überzeugt davon, dass diese Geschichtstheologie „ein unabgeholtenes Potential in sich birgt“ (15), das fruchtbar gemacht werden muss. In einem ersten Teil der Arbeit widmet er sich der Analyse der philosophischen Texte, insbesondere dem zentralen Begriff der „geschichtlichen Realität“, mit dem die Wirklichkeit als Ganze erfasst werden soll. In diesem Zusammenhang wird auch das Denken des baskischen Philosophen Xavier Zubiri (1898–1983), des Lehrers von Ellacuría, der im Bereich der deutschsprachigen Philosophie und Theologie kaum rezipiert wurde, in Grundzügen dargestellt. Nach Einschätzung des Verfassers erlaube „Zubiris Verständnis von Struktur [...] eine ganzheitliche Analyse [...] von der Sprache über die Mathematik, die Anthropologie und Psychologie, Psychoanalyse und Soziologie bis hin zur Geschichte“ (102). Ellacuría sucht eine postidealistische Philosophie und Theologie zu entwickeln. Kennzeichnend dafür ist sein Verständnis der Praxis. Er sagt: „Die geschichtliche Praxis ist [...] im höchsten Grad Prinzip der Realität [...] insofern sich in ihr, wenn man sie im integralen Sinn versteht, ein summum an Realität gibt [...]“ (130). Die Unterdrückung der menschlichen Freiheit sieht er als „Perversion von Praxis, eine Form der ‚Kontra-Realisierung‘“ (141). Der zweite Teil entwickelt, davon ausgehend, das Verhältnis von geschichtlicher Realität und Erlösung, wobei der Beziehung von Heils- und Profangeschichte (ausgehend von den Theologen Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg) das besondere Augenmerk gilt. Bezeichnend ist Ellacurias Begriff der Glaubenserfahrung, die als eine geschichtliche, sozial geteilte, zugleich aktive und passive gefasst werden muss. In ihr bündeln sich Kosmos, Natur und Geschichte. Sie manifestiert sich leibhaftig in Institutionen und Formen individueller und sozialer Praxis, bleibt aber immer umstrittene und potenziell missdeutete Erfahrung (vgl. 198). Das Scheitern, das unsere Praxis begleitet, deutet Ellacuría „als Teil des Mysteriums des Kreuzes“ (356). Gekreuzigter und Auferstandener sind zusammen zu denken, denn die „differenzierte Einheit von gekreuzigtem und auferstandenen Jesus als Urbild des Verhältnisses von Geschichte und Eschatologie“ (271) erschließt die Geschichte hinsichtlich ihrer zukünftigen Perspektive. Eine

besondere Dignität kommt der verarmten und marginalisierten Bevölkerungsschicht zu, denn in ihr spitzt sich das Drama der todbringenden Unterdrückung zu: „Der Tod des Armen ist der Tod Gottes, die fortgesetzte Kreuzigung des Sohnes Gottes. Die Sünde ist die Negation Gottes.“ (215) Unausrottbar aber bleibt trotz Leid und Sünde die Hoffnung als eine geschichtliche Gestalt: „In den Herzen der Mehrheit der Bevölkerung begegnet man der Sehnsucht und der Utopie, dass die Dinge sich zum Besseren wandeln mögen. [...] Diese Sehnsucht, diese Hoffnung, dieser Protest gegen die Ungerechtigkeit und die Sünde, dieses Handanlegen sind, unter anderen, ein klares Zeichen dafür, dass das Heil in die Geschichte einbrechen will.“ (216) Ein besonderes Gewicht hat für den Verfasser das Theologumenon des „gekreuzigten Volkes“, das er im letzten Teil seiner Arbeit eingehend darlegt. Er sieht das gekreuzigte Volk „als das grundlegende Zeichen der Zeit“ (365). Ist dieses gekreuzigte Volk doch „der lebendigste Teil der Kirche [...], weil es eben die Passion und den Tod Jesu fortsetzt“ (386). Theologie und Verkündigung sind unter den gegenwärtigen Bedingungen nur möglich, wenn dieses grundlegende Zeichen der Zeit in seiner zentralen Bedeutung erkannt wird: „Die Armen und die ungerecht über sie verhängte Armut, [...] Hunger, Krankheit, Gefängnis, Folter, Mord [...] all dies ist Negation des Gottesreiches, und an eine ernsthafte Verkündigung dieses Gottesreiches ist nicht zu denken, wenn man jenen Verhältnissen den Rücken zukehrt oder den Mantel des Schweigens über sie breitet.“ (321) Gegen Ende seines Gedankengangs schlägt der Verfasser noch einmal eine Brücke zu den prophetischen Texten des AT: Die „Kreuzigung Jesu und die Kreuzigung des Volkes im Licht der Gottesknechtslieder Jesaias“ (378). Ein Epilog „Das ‚gekreuzigte Volk‘ als Ort einer heterotopischen Utopie schließt den Gedankengang ab. Wer sich für das Unabgeholte der Theologie von Ellacuría und der Befreiungstheologie überhaupt interessiert, wird an dieser exzellenten und inhaltlich gewichtigen Studie nicht vorbeikommen.“

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

♦ Wasmaier-Sailer, Margit: Das Verhältnis von Moral und Religion bei Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Zum Profil phi-

losophischer Theologie und theologischer Ethik in der säkularen Welt (Ratio fidei 65). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2018. (255) Kart. Euro 34,95 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 35,65. ISBN 978-3-7917-2945-9.

Die vorliegende Publikation ist ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, dass Habilitationsarbeiten einen sehr überschaubaren Umfang mit höchstem fachlichem Niveau vereinbaren und damit einen beeindruckenden Forschungsbeitrag liefern können. Es war eine brillante Idee, den vor allem als Pastoraltheologen bekannten Johann Michael Sailer (1751–1832) mit dem bedeutendsten Philosophen seiner Zeit, nämlich Immanuel Kant (1724–1804), ins Gespräch zu bringen. Bei diesem Gespräch geht es um den Gottesbegriff, den Begriff der Religion, das Konzept der Tugend und den Ort des Gottesgedankens in der Ethik. Sailer hatte in seinem „Handbuch der Moral“ geschrieben: „Die Zeiten sind doch wohl vorüber, wo sogar die Unabhängigkeit des menschlichen Willens und Handelns von Gott, als gehörig und unentbehrlich zur wahren Freiheit des Menschen, ausgerufen ward.“ (175) Tatsächlich führt die Anregung von Kant in der Epoche des Deutschen Idealismus zu einer Blüte philosophischer und theologischer Spekulation. Erkenntnisleitend ist für die Verfasserin bei Kant die „Wiedergewinnung theologischer Gehalte unter erkenntniskritischen Vorzeichen“ (15). Zu schnell geriet der große Denker in die Schublade des Metaphysikgegners oder gar des Atheisten. Kant sei es vielmehr um eine neue Konzeption der Metaphysik, „nämlich als Transzendentalphilosophie“, gegangen (19). Die Fragen nach Gott, nach Freiheit und Unsterblichkeit seien damit auf ein neues Reflexionsniveau gehoben worden. Wie charakterisiert die Verfasserin das Denken von Sailer? Er sei mehr „Traditionalist als Rationalist“, „mehr Eklektiker als Systematiker“, mehr „Seher als Denker“ gewesen. Er suchte mehr „das mystisch Fromme“, das „pneumatisch Sapientiale“, das „begriffsfern Intuitive als das Exakte, Klare, Definitive“ (23). Diese Charakteristik disqualifiziert ihn jedoch nicht für das Gespräch mit dem systematisch denkenden Philosophen. Vier Studien legt die Verfasserin vor: die erste zur „Identifikation von Moral und Religion“ (27–73), die zweite zum „Streit um das Wesen der Tugend“ (74–130), die dritte zur „Letztbegründung der Ethik im Gottesgedanken“ (131–175) und die vierte zum Thema „Das Theodizeeproblem und

das Wesen Gottes“ (176–238). Sehr geschickt werden jeweils alternative und/oder ergänzende Entwürfe ins Spiel gebracht, verknüpft mit den Namen Schleiermacher, Schiller, Jacobi und Schelling. Als Ergebnis konstatiert die Verfasserin: „Dass Kant und Sailer in der Heiligkeit die Bestimmung des menschlichen Lebens sehen, halte ich für das Herzstück ihrer beiden Theologien.“ (61) Kant und Sailer gelangten „zu überraschend erhellenden Deutungen von klassischen theologischen Dogmen“ (72). „Weder bei Sailer noch bei Kant ist die seelische Ordnung um den Preis der Abtötung oder Unterdrückung des Sinnlichen erkaufte.“ (110) „Sailer teilt mit der antiken Welt das Wissen: Tugend erringt der Mensch nicht gegen seine Natur, sondern immer nur mit ihr.“ (130) Die Gedankenführung folgt einer gelungenen Dramaturgie, sich nämlich das brennendste Thema der Theodizeefrage für den Schluss aufzuheben. Faszinierend erscheint die Auseinandersetzung mit Schellings gewaltigem denkerischen Versuch, die Vollkommenheit Gottes mit der Existenz des Bösen zusammenzudenken. Die Verfasserin konstatiert: „Opfert Schelling die göttliche Vollkommenheit für ein Gesamtbild der Welt, so fordert Kant sie gegen den Lauf der Welt. Die von Kant entwickelte Hoffnungsperspektive steht und fällt mit der sittlichen Vollkommenheit Gottes. Er schlägt sich in Schellings Dilemma somit auf die andere Seite: Nicht die Suche nach dem Ganzen, sondern die Suche nach dem Guten bestimmt seine Gotteslehre.“ (230) Bei Sailer wird die Theodizeefrage verinnerlicht. Sie begegnet in der Gestalt der Frage, „wie der Mensch gut sein könne angesichts des Bösen in ihm“, in der Frage „nach dem rechten Umgang mit den eigenen Leiden“ und in Gestalt einer Erlösungshoffnung (231 f.). Sailer dazu: „Auf die *Eine Frage aller Fragen*: Was muß ich thun, daß ich selig werde? giebt es nach Jesus auch nur *Eine Antwort aller Antworten*: *Du sollst lieben*, lieben Gott von ganzem Herzen, aus ganzem Gemüthe, mit allen Kräften; *du sollst lieben*, lieben deinen Nächsten wie dich.“ (234, Anm. 355) Es ist wohlthuend, dass sich die Verfasserin konsequent aller semantischen Showeffekte enthält. Tippfehler sind in der Publikation kaum zu finden, sieht man von der falschen Paginierung in den Seiten der Gliederung (6–7) ab. Leider ist das sechste abschließende Kapitel „Ein katholischer Weg in die Moderne“ allzu kurz geraten. Bezeichnend für die Sache: dass nämlich auch der katho-

lische Weg in die Moderne selbst allzu kurz geraten ist. Sailer blieb in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts keineswegs die Lichtgestalt und der Hoffnungsträger einer pastoralen kirchlichen Erneuerung, sondern wurde scharf angegriffen bis hin zu dem unseligen Versuch seines Nachfolgers im Amt, des Regensburger Bischofs Ignatius von Senestrey, ein posthumes Inquisitionsverfahren gegen ihn anzustrengen wegen eines angeblichen Ontologismus. Glücklicherweise überzog damals bei den römischen Behörden der Pragmatismus und die Sache verlief sich im Sand. Doch der weithin herrschende Neuthomismus verhinderte eine breite Rezeption der Werke Sailers. Umso aktueller ist die Rehabilitation seines Denkens. Die vorliegende Publikation könnte als Modell dafür stehen, wie eine Habilitationsschrift heute aussehen kann.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

♦ Stinglhammer, Hermann (Hg.): *Sünde – was ist das?* (Passauer Forum Theologie 2). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2017. (131, zahlr. s/w Abb.) Pb. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 17,79. ISBN 978-3-7917-2891-9.

Die in diesem Büchlein präsentierten vier Beiträge sind die schriftliche Ausarbeitung von Vorträgen einer Veranstaltungsreihe im Wintersemester 2016/17 an der Universität Passau. Sie wollen „ein wenig Licht [...] in das Dunkel der Materie“ bringen, „und dies von verschiedenen Seiten her“ (7). Den Einstieg bietet der Heraus- und Gastgeber H. Stinglhammer mit seinem Beitrag: *Bibeltheologische Orientierungen einer christlichen Rede von Sünde* (9–26). Mit dieser Überschrift ist zugleich eine erste Antwort gegeben, nämlich dass es sich mit „Sünde“ (zunächst) um einen „christlichen“ Terminus handelt und wir uns innerhalb christlicher Theologie bewegen, ein bestimmtes Terrain damit abgesteckt ist. Einer kurzen Skizze über den Sündenbegriff im Ersten (11–17) und Zweiten Testament (17–23) folgt eine „systematische Bündelung“ (23–26). Die „anthropologische Wirklichkeit der Sünde“, aus der sich der Mensch nicht selbst befreien kann, bildet „den Referenzpunkt der biblischen Rede von der Erlösung als Befreiung“ (25) und was „Sünde und der erlösende Gegenentwurf [...] sind, wird dem Menschen daher im Licht Gottes [...] erst im aufdeckenden und anfordernden Wort des

Bundes und dann neutestamentlich schließlich im menschengewordenen Logos selbst“ bewusst; in Christus „tut sich dem Menschen im Umsonst [...] der Gnade die Möglichkeit zu einem neuen Bund mit Gott und so zum Leben in der Wahrheit des Guten auf“ (26). – Unter dem Titel „Sünde und ihre Loslassung“ analysiert Sandra Huebenthal die betreffenden Aussagen in den synoptischen Evangelien (27–69) und kommt zu dem Ergebnis, dass es weniger um die Sünde selbst als um ihre Loslassung geht und die Rede davon von Markus zu Lukas insofern eine Steigerung erfährt, als Markus davon spricht, dass neben Gott auch „der Menschensohn auf Erden die Vollmacht (hat), Sünden loszulassen“ und sich diese in Heilungen manifestiert, Matthäus diesen Kreis um die Menschen erweitert, indem die „Vergebung durch Gott [...] an die Vergebungsbereitschaft der Menschen untereinander gekoppelt“ ist – ein Aspekt, der in der Bußpraxis lange vernachlässigt wurde – und Lukas darüber hinaus auch um die Überwindung von Sünden und das Festhalten an der Zuweisung von Sünderrollen: „Die Rede von Sünden und Sündern in der ersten Person ist legitim und erlaubt, nicht aber in der dritten Person“, es geht um Selbsterkenntnis, zu der Lukas seinen Lesern „den Spiegel der eigenen Sündigkeit und Umkehrbedürftigkeit vor(hält)“ (69). (Auch wenn Namen „Schall und Rauch“ sind: Merklein hieß Helmut mit Vornamen [29 Anm. 5].) – Mit dem „exemplarischen Bild“ Sündenfall/Paradiesesvertreibung des Michelangelo (Deckenfresko in der Sixtinischen Kapelle) beginnt Konrad Hilpert seinen Beitrag über die unselige Verknüpfung von „Sexualität und Sünde“ (71–92), zeichnet die Folgen falscher Verbindungen nach und benennt über Argumente für die traditionelle Sicht hinaus die Korrekturbedürftigkeit derselben, die zu reflexartigen Verbindungen von Frau und Sünde führt. Schließlich zeigt er „Konsequenzen für das theologische Sprechen über Sexualität und Sünde heute“ auf. Bei aller Offenheit schon in der Sprache fehlt mir ein Hinweis darauf, inwieweit dieses traditionelle Bild für eine bestimmte Gruppe als Gegenbild notwendig zu sein scheint, um die eigene Lebensweise – zumindest nach außen hin – positiv herauszustellen und von der man sich daher nicht trennen mag, weil damit der Verlust vermeintlicher Besonderheit einhergeht. – Im letzten Beitrag geht es Hans Krah, Prof. für neuere dt. Literaturwissenschaft, um „Sünde in Literatur und Medien

des 20./21. Jahrhunderts“ (93–130), wobei es um deren sprachlich-semantische Dimension etwa herkömmlich in Büchern, aber auch in Bildern, Filmen, Werbespots etc. geht. Beispiele für direkte oder indirekte Anspielung auf die traditionelle Sichtweise von Sünde sind hier der Film „Die Sünderin“ von 1951 mit Hildegard Knef („Aufreger“ war eine kurze Nacktszene, obwohl es eigentlich um Tötung auf Verlangen u. Selbstmord ging) bzw. Fritz Langs Stummfilm „Metropolis“ (1927), in dem der im Fieberwahn geschaute Tanz der Maschinen-Frau die Männer derart betört, dass sie um ihretwillen alle sieben Todsünden begehen würden ... Thematisiert wird auch die Instrumentalisierung der Sünde für „braunes Gedankengut“ am Beispiel Artur Dinters Roman „Die Sünde wider das Blut“ (1917) nach dem Motto, „die Juden sind an allem schuld“. Schließlich ist festzuhalten, dass Sünde in der Kunst (i.w.S.) „immer einem Prozess der Säkularisierung unterworfen ist“ und dass es bei Anwendung des Konzepts „neben genereller Popularisierung und Profanisierung auch zu Banalisierung und Trivialisierung“ kommen kann (129).

Das Büchlein bietet durchaus Schärfungen im Hinblick auf das mit „Sünde“ Gemeinte, Lösungen für das heutige theologische Sprechen über (Sexualität und) Sünde im Sinne Hilperts bietet es noch keine.

Bonn

Norbert M. Borengässer

THEOLOGISCHE AUTOREN

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

Während Balthasar in seinen Rechenschaftsberichten wiederholt Auskunft zu Entstehung und Zusammenhang der von ihm vorgelegten Publikationen gibt und den Lesern in programmatischen Einzelbänden die zentralen Themen und den Bauplan seiner Trilogie erschließt, finden sich in seinen Schriften nur selten Hinweise zu seiner Person. Nicht um sie geht es, sondern um die ihr auftragene Sendung. Weil diese aber der freien Annahme und Verwirklichung bedarf, wird die durch sie ausgeprägte Gestalt immer auch von dem sie empfangenden Menschen und

den geschichtlichen Umständen ihrer Realisierung bestimmt. Mit dem wachsenden zeitlichen Abstand gewinnt dieser Aspekt an Kontur und folglich auch an Bedeutung für ihre adäquate Wahrnehmung. Eine zuverlässige Biographie stellt daher ein notwendiges Instrument für das Verstehen seines vielfältigen kirchlichen Einsatzes und seines immensen theologischen Werkes dar, setzt aber zugleich auf Seiten ihres Verfassers auch deren umfassende Kenntnis voraus.

Im Unterschied zu der auf die Werkgenese konzentrierten Arbeit von Elio Guerriero (Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Freiburg 1993) gilt das Hauptinteresse Lochbrunners in der nun vorliegenden Biografie den „Ereignissen“ des Lebens seines Protagonisten, „die sich in nachprüfbaren Fakten und Daten niedergeschlagen haben“ (665). Sie aufzuspüren, erwies sich als lohnendes, aber auch äußerst arbeitsintensives Unterfangen, das den Autor mehr als zwei Jahrzehnte beschäftigt hat und in einer Reihe von vorbereitenden Studien dokumentiert ist, unter ihnen vier Monografien, in denen die von Balthasar herausgegebenen frühen Sammlungen und seine Kontakte zu Philosophen, Literaten und Theologen im Fokus stehen. Für die Suche nach Quellen und Zeitzeugen, die Auswahl und Interpretation des exakt verzeichneten Materials und insbesondere für den Zugang zu Person und Werk erweist es sich als überaus vorteilhaft, dass er selbst mit Balthasar in persönlichem Kontakt stand und mit ihm anlässlich seines Dissertationsprojektes Fragen seiner dem Schulbetrieb fremden theologischen Methode erörtern konnte.

Die Darstellung des Lebenslaufes gliedert sich in 15 nach Ausbildungs- und Kalenderjahren unterteilte und ein abschließendes 16. Kapitel, in dem die „Gestalt“ skizziert und die methodische Vorgehensweise offengelegt wird. In sie sind 12 Exkurse eingefügt, die mit Ausnahme des ersten, der Einblick in die Feier eines Familienfestes gibt, markanten Persönlichkeiten aus dem Bekannten- und Freundeskreis Balthasars gewidmet sind. Seine Schriften werden ab 1941 am Ende der jeweiligen Jahresübersicht unter dem Titel „Publizistische Ernte“ aufgelistet und kurz charakterisiert. Dies entspricht der Schwerpunktsetzung der Biografie und verortet die Veröffentlichungen im Kontext der konkreten Lebensumstände. Letztere werden vor allem in den privaten Korrespondenzen greifbar, zunächst in den Briefen der Mutter an den Schüler und Germanistikstudenten und sodann in den Schreiben

Balthasars an seine Freunde, insbesondere an Emil Lerch und Henri de Lubac. Sie geben z.B. Einblick in seine Arbeitsweise – schon 1954 listet er in einem Brief an Albert Béguin viele Themen seiner zukünftigen Studien auf (659) und für die Gedenkrede beim ersten Jahresgedächtnis an der Katholischen Akademie in Bayern liest er nochmals den ganzen Guardini, „tausende von Seiten“ (431) –, informieren über seine vielfältigen und immer zahlreicher werdenden Aufgaben – Kurse für Studierende und Akademiker, Einkehrtage, Exerzitien, Vortragsreisen, Besprechungen der *Communio*-Redaktionen, Treffen des Priesterzweiges der Johannesgemeinschaft, Sitzungen der Internationalen Theologischen Kommission, ein Symposium über Adrienne von Speyr in Rom, das „viel Zeit und Kraft“ brauchte (601), dazu eine beständig anwachsende Flut an zu beantwortender Post – und die mit der Verlagsarbeit verbundenen Sorgen. Sie berichten aber auch von Kunsterlebnissen, Besuchen und Ferien unterschiedlichster Art und überliefern en passant die eine oder andere Beobachtung zum kirchlichen und theologischen Zeitgeschehen. Für die Nachzeichnung der Umstände des im Zusammenhang mit der Leitung der Johannesgemeinschaft erfolgten Austritts aus dem Jesuitenorden kann Lochbrunner auf die Akten in den Provinzialarchiven von Zürich und München zurückgreifen, nicht aber auf jene des römischen Zentralarchivs und auf die im ebenfalls noch nicht für die Forschung geöffneten Archiv Hans Urs von Balthasar verwahrten Dokumente. Klar ist, dass dieser Schritt nicht als Folge einer inneren Distanzierung von der Gesellschaft Jesu und der Spiritualität des Ignatius bewertet werden kann. Verwiesen sei hier nur auf die Art und Weise der Annahme der mit ihm verbundenen Konsequenzen, z.B. die trotz einer Reihe von positiven Gutachten namhafter Autoritäten sechs Jahre andauernde Suche nach einem Bischof, die schließlich mit der Inkardination im

Bistum Chur unter der Bedingung des Verzichts auf jeden Gehaltsanspruch ein Ende fand, die ignatianische Prägung der Johannesgemeinschaft und die vergeblichen Bemühungen um einen Wiedereintritt in den Orden gegen Ende seines Lebens. Repertorien der Korrespondenzen Balthasars an Emil Lerch und Henri de Lubac sowie der ausgewerteten Antwortschreiben Lubacs an Balthasar, Verzeichnisse der befragten Zeitzeugen und der mehr als 60 konsultierten Archive in fünf europäischen Ländern sowie ein ausführliches Personenregister runden die Arbeit ab.

Mit der Biografie Lochbrunners liegt nun erstmals eine wissenschaftliche, historisch fundierte Lebensbeschreibung Balthasars vor. Sie zeichnet sich durch eine gründliche Recherche in einer Vielzahl von Quellen aus, sodass nunmehr auch korrekte Daten für die Schul- und Studienzeit und für das Wirken des Studentenseelsorgers zur Verfügung stehen. Zudem relativiert sie einige seiner Selbstaussagen, etwa jene, die schon nach sechseinhalb Jahren Gymnasialzeit abgelegte Matura nur mit Mühe bestanden zu haben, lässt darauf schließen, dass er sich im Zuge seiner germanistischen Ausbildung aufgrund der Sanskritstudien bei Helmut von Glasenapp und als Hörer von Bernhard Geiger eingehend mit der Denkweise der östlichen Religionen auseinandergesetzt hat, und berichtet von Erwägungen bezüglich einer Habilitation und Initiativen zur Erlangung akademischer Posten. Mit seinem Porträt hat Lochbrunner Pionierarbeit geleistet und einen Grundstein für die weitere Beschäftigung mit Leben und Werk dieses Jahrhunderttheologen gelegt. Sein methodischer Zugang entspricht dem Denken Balthasars, lässt in dem, was unvermeidbar oder auch erzwungenermaßen Fragment bleiben musste, die Größe seiner Gestalt aufleuchten und findet seinen Ausdruck in einer überaus lebendigen Darstellung.

St. Pölten

Hilda Steinhauer

Eingesandte Schriften

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

AKTUELLE FRAGEN

Batlogg, Andreas R.: Jesus begegnen. suchen – finden – bekennen. Kösel Verlag, München 2021. (319) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 30,90. ISBN 978-3-466-37248-5.

Dürnberger, Martin (Hg.): Was hält uns (noch) zusammen? Über Verbindlichkeit und Fragmentierung (Salzburger Hochschulwochen 2020 und 2021). Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2021. (176) Kart. Euro 21,00 (D, A) / CHF 21,73. ISBN 978-3-7022-4035-6.

Erbele-Küster, Dorothea / Küster, Volker / Roth, Michael (Hg.): Theologie infiziert. Religiöse Rede im Kontext der Pandemie (Theologische Interventionen 7). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2021. (126) Kart. Euro 19,00 (D) / Euro 19,50 (A) / CHF 22,80. ISBN 978-3-17-041716-8.

Meyer, Regina / Schmidt, Bernward (Hg.): Priesterliche Identität? Erwartungen im Widerstreit. Aschendorff Verlag, Münster 2021. (307) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 20,59. ISBN 978-3-402-24858-4.

ETHIK

Gabriel, Ingeborg: Ethik des Politischen. Grundlagen, Prinzipien, Konkretionen. Echter Verlag, Würzburg 2021. (284) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 20,59. ISBN 978-3-429-05377-2.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Ernesti, Jörg / Lintner, Martin M. / Moling, Markus (Hg.): Den Alltag unterbrechen. Re-

ligiöse Feste in einer säkularen Gesellschaft. Interropere il quotidiano. Feste religiose in una società secolare (Brixner theologisches Jahrbuch 2021). Tyrolia Verlag / Verlag A. Weger Verlag, Innsbruck-Brixen 2022. (240, 1 s/w Abb.) Geb. Euro 24,95 (D, A) / CHF 25,81. ISBN 978-3-7022-4014-1.

ÖKUMENE

Aldenhoven, Herwig: Lex orandi – lex credendi. Beiträge zur liturgischen und systematischen Theologie in altkatholischer Tradition. Herausgegeben von Urs von Arx (in Verbindung mit Georgiana Huian und Peter-Ben Smit) (Studia oecumenica Friburgensia (= Neue Serie der Ökumenischen Beihefte 106). Aschendorff Verlag, Münster 2021. (VI, 254) Geb. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 43,45. ISBN 978-3-402-12263-1.

PASTORALTHEOLOGIE

Belz, Martin: Pfarreien im Wandel. Pastoral-konzepte, Laienpartizipation und Liturgiereform in Frankfurt am Main 1945–1971 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe B 142). Schöningh Verlag, Paderborn 2017. (XVII, 522) Geb. Euro 99,00 (D) / Euro 101,80 (A) / CHF 102,42. ISBN 978-3-506-79120-7.

Muziazia, Égide P.: Afrikanisch-Katholische Migrantengemeinden in Nordwesteuropa. Zwischen Ethnizität und Katholizität (Studien zur Praktischen Theologie 5). Aschendorff Verlag, Münster 2021. (294, 7 Abb.) Kart. Euro 46,00 (D) / Euro 47,30 (A) / CHF 47,59. ISBN 978-3-402-15193-8.

PHILOSOPHIE

Müller, Klaus: Gott jenseits von Gott. Plädoyer für einen kritischen Panentheismus. Herausgegeben von Fana Schiefen. Aschendorff Verlag, Münster 2021. (545) Geb. Euro 68,00 (D) / Euro 70,00 (A) / CHF 70,35. ISBN 978-3-402-24703-7.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: Freude

Andreas Batlogg: Freude bei Papst Franziskus

Daniela Philipp: Humor in der Logotherapie

Johann Hintermaier: Freude und Lachen im Kontext von Predigt und Verkündigung

Paul M. Zulehner: Kann die Kirche wieder Freudenbotin werden?

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 978-3-7917-3340-1

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg

Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. +43 (0) 732/784293-4142, Fax -4155

E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: <http://www.thpq.at>

Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Fakultät für Theologie der
Katholischen Privat-Universität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz

Satzerstellung: Mag. Bernhard Kagerer, 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!

„Lassen wir uns die Freude der Evangelisierung nicht nehmen!“, erinnert uns Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium*. Tatsächlich scheint es so, dass der moderne Mensch, auch die moderne Christin und der moderne Christ an die Freude der Evangelisierung erinnert werden muss. Man hat den Eindruck, dass in unserer westlichen Kultur immer mehr die Angst den Platz der Freude in unserem Leben einnimmt und somit auch unser Zusammenleben bestimmt. Jedoch: Gibt es angesichts des Krieges, der Pandemie, des Missbrauchsskandals in der Kirche, der Armut überhaupt noch einen Grund zur Freude? Ist es nicht widersprüchlich, angesichts tragischer Ereignisse in der Welt von Freude zu sprechen? Was wissen wir über die Freude? Empfinden wir Menschen noch Freude am Leben trotz tragischer Zustände oder warten wir ununterbrochen nur darauf, dass irgendeine Änderung in unserem Leben eintritt, worüber wir uns dann freuen können? Entspringt Freude dem, was wir tun oder fließt sie ein in das, was wir tun, und zwar aus unserem Inneren? Freude ist nicht in der Außenwelt oder in den Dingen um uns herum zu finden, sondern sie entspringt in uns, in unserer Präsenz, kommt in der Hingabe einer Person oder einer Sache zum Ausdruck. Freude hat eine non-generative Logik. Wir erfahren sie als eine dynamische und lebendige Wirklichkeit in unserem Leben, als eine existenzielle Lebenskraft, die sich zwar nicht generieren lässt, aber wohl gefunden und gelebt werden kann – trotz oftmals widrigster Umstände. Die biblische Tradition zeigt uns, dass Freude nicht vom Menschen selbst bewirkt ist, sondern ihren Grund in Gott hat. Das Christentum behauptet von sich, dass es die gute Botschaft verkündet, dass die

Freude uns Christinnen und Christen und der Welt in Christus geschenkt wird. Dennoch wird Freude im Alltag oder im theologischen Diskurs nur selten thematisiert.

Im vorliegenden Heft der Theologisch-praktischen Quartalschrift wollen wir Freude als lebensbejahende Grundeinstellung beleuchten und zugleich ihre Bedeutung für die Gestaltung des Lebens und des Zusammenlebens aufzeigen. Den biblischen Auftakt zur Thematik bietet die Linzer Alttestamentlerin *Susanne Gillmayr-Bucher* mit ihrem Beitrag zur Freude in den Psalmen. Ausgehend von der körperlichen Verankerung der Freude im Herzen des Menschen wendet sie sich den Anlässen, Formen und Orten der Kundgebung von Freuden zu, in der große Veränderungen der Lebensumstände verortet sind. Der emeritierte Wiener Pastoraltheologe *Paul M. Zulehner* plädiert in seinem Beitrag für eine Kirche, die aus der biblischen Tradition heraus ihre ureigene Rolle als Freudenbotin wieder erkennt und dementsprechend ihre Praxis gestaltet. Mit dem dritten Beitrag dieses Heftes wird die Predigt – Urform kirchlicher Verkündigungspraxis – unter die Lupe genommen. Der Linzer Bischofsvikar für Bildung, *Johann Hintermaier*, erinnert an die Bedeutung der Freude und des Lachens im Kontext von Predigt, indem er die Lebensbejahung Gottes verdeutlicht und sein Erlösungswerk als Grund unserer Freude zum Qualitätsmerkmal des Predigens etabliert. Der Jesuit, Publizist und Theologe *Andreas Batlogg* zählt zu den besten Kennern von Papst Franziskus im deutschsprachigen Raum. In seinem Beitrag erschließt er Freude als Leitbegriff von Franziskus' Pontifikat und deren existenzielle, spirituelle und ekklesiologische Bedeutung. Wir wissen um andere Kultu-

ren, denen nachgesagt wird, dass Freude in ihrem Leben einen höheren Stellenwert hat als hierzulande, und die auch freudevoller wirken. Die in Deutschland lebende nigerianische Ordensschwester und Philosophin *Christiana Idika DMMM* bietet uns einen Einblick in die afrikanische Kultur. Sie stellt verschiedene Facetten der Freude im afrikanischen Denken vor und erklärt, was Menschen in Afrika trotz Schmerz und Leid, trotz erdrückender Armut, die sie nicht selten ihrer Zukunft beraubt, Freude am Leben haben lässt. Der letzte thematische Beitrag unseres aktuellen Heftes lädt ein, über den eigenen kirchlichen und theologischen Tellerrand hinauszuschauen. *Daniela Phillipp*, Lebensberaterin und Coach mit logotherapeutischer Prägung, führt die Bedeutung von Freude aus dem Blickwinkel der Praxis vor Augen. Mit Beispielen u. a. aus ihrem Praxisalltag zeigt sie uns, welchen Stellenwert Freude im Prozess der Sinnfindung insbesondere in schwierigen Lebensumständen hat.

Über die thematischen Beiträge hinaus wird in diesem Heft das *Positionspapier der Katholisch-Theologischen Fakultäten Österreichs zum Synodalen Prozess* veröffentlicht, das im Auftrag der Österreichischen Bischofskonferenz verfasst wurde. Die Reihe der Beiträge im aktuellen Heft

beschließt *Benjamin Nägele* mit seinen Ausführungen zu Verschwörungsmythen und Vorurteilen den Juden gegenüber.

Liebe Leserinnen und Leser!

Freude und Leid begegnen uns insbesondere seit der Pandemie und nun mit dem Ukraine-Krieg unübersehbarer denn je. Sie werden uns auch in den Sommermonaten begleiten. Wir erfahren unsere Ohnmacht zum Frieden, zur Ruhe in der Welt nichts beitragen zu können. Unser Geschick haben wir nicht in der Hand. Unsere Haltung und innere Einstellung dem gegenüber, was uns widerfährt, bleibt jedoch nach wie vor allein in unserer Hand. Wir entscheiden darüber, ob wir auf Frieden und Ruhe in der Welt warten, oder ob wir getragen sind von der Hoffnung, dass Gott in dieser Welt am Werk ist, ob wir die Möglichkeit erkennen und den nächsten Schritt im Leben riskieren, der uns und unserem Umfeld Freude schenken kann.

Ich wünsche Ihnen im Namen der Redaktion einen erholsamen Sommer und viel Freude beim Lesen.

Ihre

Klara A. Csiszar

(für die Redaktion)

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.

Susanne Gillmayr-Bucher

„Lasst uns fröhlich sein und uns in ihm freuen“ (Ps 118,24)

◆ Wenn unter biblischen Gesichtspunkten die Emotion Freude beschrieben werden soll, dann eignen sich dafür in ganz besonderer Weise die Psalmen des Alten Testaments. Nirgendwo sonst in der Bibel ist so vielfältig und umfassend von Freude und Jubel die Rede. Eindrücklich zeigt dies auch der Beitrag der Linzer Alttestamentlerin. Ausgehend von der körperlichen Verankerung der Freude im Herzen des Menschen wendet sich die Autorin den Anlässen, Formen und Orten der Kundgebung von Freuden zu. Einen wichtigen Platz nimmt dabei der Umstand ein, dass Freude und Jubel letztlich in den großen Veränderungen der Lebensumstände verortet sind, welche durch Gottes Eingreifen bewirkt werden. (Redaktion)

Von Freude und Jubel ist im Alten Testament häufig die Rede, besonders in den Psalmen. Immer wieder lenken die Psalmen den Blick auf Menschen, die sich freuen, oder sie fordern sie dazu explizit auf. Wie bei fast allen Erwähnungen von Emotionen, scheinen diese auf den ersten Blick verständlich und selbsterklärend zu sein. Dennoch lohnt es sich, genauer hinzusehen, denn obwohl Emotionen ein wesentlicher Bestandteil jedes Menschenbilds sind, sind sie nicht über Kulturen hinweg gleich. Vielmehr beeinflusst der jeweilige kulturelle Hintergrund sowohl die Vorstellungen von Emotionen als auch die Art und Weise, wie Menschen Emotionen erleben und wie sie diese zum Ausdruck bringen. Emotionen sind nicht nur individuelle Empfindungen oder Reaktionen auf äußere Reize, sie ermöglichen zudem „eine Bedürfnis- und situationsgerechte Auswahl

von Verhaltensweisen“¹. D.h., Emotionen sind sozial konstruiert – Menschen lernen nicht nur auf bestimmte Reize zu reagieren, sondern sie lernen auch, wie sie diese angemessen zum Ausdruck bringen – und Emotionen sind durch vorgegebenes Wissen, ebenso wie Sprache kulturell geprägt.² Emotionen haben dementsprechend immer eine Wirkung nach innen und außen, sie steuern das Erleben einer Person und sie kommunizieren zugleich nach außen, wie diese Person eine Sache oder ein Ereignis bewertet und darauf reagiert. Was die Ausdrucksmöglichkeiten angeht, so entwickelt jede Kultur ihre eigenen „emotionalen Skripte“, und es ist notwendig, diese zu kennen, um sie zu verstehen.³

Anhand einiger Beispiele versuche ich im Folgenden der Frage nachzugehen, welche Kontexte die biblischen Texte in den Blick nehmen, wenn sie von Freude, Fröh-

¹ Vgl. Reinhard Fiehler, *Kommunikation und Emotion. Theoretische und empirische Untersuchungen zur Rolle von Emotionen in der verbalen Interaktion*, Berlin u. a. 1990, 1.

² Thomas Staubli / Silvia Schroer, *Menschenbilder der Bibel*, Ostfildern 2014, 157.

³ Vgl. Norman K. Denzin, *On Understanding Emotion*, San Francisco u. a. 1984, 139.

lichkeit und Jubel sprechen, und mit welchen Bildern sie freudige Reaktionen beschreiben.

1 „Darum freut sich mein Herz und tanzt meine Ehre“ (Ps 16,9)

Fragt man danach, wie sich Freude anfühlt und wo sie im menschlichen Körper verankert ist, so wird in den alttestamentlichen Texten häufig das Herz (*lēb*) erwähnt. Dabei kann das Herz metaphorisch wie ein Behälter beschrieben werden, in den Freude hineingelegt wird (z.B. Ps 4,8), noch häufiger aber scheint Freude dem Herzen zu entspringen, „das Herz freut sich“.⁴ Damit entsteht die Freude in jenem Organ, in dem auch die zentralen Kräfte des Menschen, sein Verstand und sein Wille verankert sind. Bildhaft wird damit ausgedrückt, dass Freude nicht nur eine spontane Empfindung ist, sondern auch das Erkennen umfasst. Mit Freude zu reagieren, umfasst auch eine Bewertung – eine Situation wird positiv eingeschätzt.

Dass die Freude im Herzen ein Vorgang von Wahrnehmung und Erkenntnis ist, wird in Spr 15,30 beschrieben: „Leuchten der Augen erfreut das Herz“. Der Zusammenhang zwischen dem Leuchten /

Strahlen der Augen⁵ und der Freude des Herzens wird betont, wobei offengelassen wird, ob die leuchtenden Augen und das erfreute Herz zur selben Person gehören. Die Lebendigkeit, die in den strahlenden Augen zum Ausdruck kommt, wirkt sich auch auf das Innere, das Verstehen und Planen positiv aus.⁶ Beide Körperbilder weisen auf den Prozess von Erkennen und Reagieren und bringen dadurch eine (subjektive) Wertung zum Ausdruck, die Situation erscheint erfreulich gut. Welche wichtige Rolle Einsicht und Verstand bei der Emotion Freude spielen, wird in Ps 19,9 sogar noch deutlicher; hier heißt es: „die Anordnungen JHWHs sind richtig, erfreuend (ein) Herz, JHWHs Weisung ist rein, erleuchtend Augen“. Beide, Herz und Augen verstehen und bewerten Gottes Weisungen, sie erkennen, dass diese zum Guten, zum Leben in Überfluss führen und reagieren mit Freude darauf.⁷

Wie in diesen Beispielen bereits anklingt, beschreiben die biblischen Texte häufig den sichtbaren Ausdruck der Freude, ohne die Emotion dabei ausdrücklich zu erwähnen. So wird die Freude, die Menschen empfinden, oft erst in den daraus resultierenden Handlungen nach außen hin sichtbar. Sie spiegelt sich im Singen und Tanzen, Klatschen und Stampfen, Jubilie-

⁴ Siehe z. B. Ex 4,14; Jes 24,7; 30,29; 66,14; Zeph 3,14; Sach 10,7; Ps 16,9; 19,9; 33,21; 104,15; 105,3; 119,111; Spr 23,15; 27,9; 27,11; Hld 3,11; Koh 2,10; 5,19; 1 Chr 16,10.

⁵ Leuchtende, helle Augen sind ein Zeichen dafür, dass es einer Person gut geht; und umgekehrt schwindet das Licht der Augen, wenn der Körper an Kraft verliert (z. B. Ps 38,11).

⁶ In dieser Formulierung wird nicht das Bild der Augen als Spiegel der Seele verwendet, der Zusammenhang zeigt sich vielmehr umgekehrt. Die Augen reagieren auf etwas, das nicht explizit genannt wird, und im Anschluss daran reagiert auch das Herz.

⁷ Ps 19,11 beschreibt die Weisungen Gottes als „köstlicher als Gold ... und süßer als Honig und Honigseim“. Die Tora ist wertvoller als andere Kostbarkeiten und vor allem bringt sie größere Befriedigung und Freude. Vgl. *Christine Abart*, Moments of Joy and Lasting Happiness, in: *Stefan Reif/ Renate Egger-Wenzel* (Hg.), *Ancient Jewish Prayers and Emotions. Emotions Associated with Jewish Prayer in and around the Second Temple Period* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 26), Berlin–Boston 2015, 19–40, hier: 37.

ren, Preisen und Feiern der Menschen.⁸ Es ist meist eine lautstarke, nach außen gewandte Kundgebung, die für alle deutlich sichtbar macht, dass sich jemand freut. Wie eng der Ausdruck der Freude mit ihrer Kundgebung verknüpft ist, zeigt auch die metaphorische Sprache der Psalmen. So beschreibt beispielsweise Ps 126,2 Mund und Zunge wie Gefäße, die von Freude erfüllt werden, oder die Zunge und die Lippen werden personifiziert und wie selbstständige Akteure beschrieben: „meine Zunge wird deine Gerechtigkeit bejubeln“ (Ps 51,6); oder: „jubeln werden meine Lippen, wenn ich für dich singe“ (Ps 71,23).

2 „Freuen sollen sich die Himmel und jauchzen die Erde“ (Ps 96,11)

Bei den Subjekten, die sich freuen oder die zur Freude eingeladen werden, kennen die Psalmen kaum Grenzen. Es werden nicht nur alle Menschen, sondern häufig auch die Natur und der ganz Kosmos aufgefordert, sich zu freuen. In Ps 96,11–12 wird dies anschaulich beschrieben:

„Freuen sollen sich die Himmel und jauchzen die Erde,
donnern soll das Meer und seine Fülle.
Jubeln soll das Feld und alles, was in ihm ist,
dann sollen jubilieren alle Bäume des Waldes.“

Den Anfang machen die Himmel und die Erde, sie umfassen die Welt und spannen

so den räumlichen Rahmen auf. Anschließend richtet sich der Blick auf drei weitere Akteure: Meer, Feld und Bäume. Wie schon in V. 11, so ist auch diese Dreiergruppe von Merismen geprägt: Zunächst das Meer und das trockene Land und ebenso das kultivierte und unkultivierte Land. Feld und Wald stehen für das gesamte trockene Land, wobei die Bäume des Feldes zum kultivierten Land gehören,⁹ der Wald hingegen die nicht erschlossene Natur repräsentiert.¹⁰ Mit dem Meer sind Assoziationen an bedrohliche Chaosmächte verbunden (vgl. Ps 93, 29), deren Donnern hier jedoch als Ausdruck des Jubels beschrieben wird. Dabei wird nicht nur das Wasser, sondern es werden alle Lebewesen in den Blick genommen, wie die Formulierung „seine Fülle“ summarisch andeutet (vgl. Jes 42,10). Parallel zum Meer wird auch das Feld und ebenfalls alles, was in ihm ist, zum Jubel aufgefordert. Etwas abgesetzt davon kommen am Ende noch die Bäume des Waldes in den Blick, auch sie sollen in den Jubel einstimmen (vgl. Ps 148,9). Das kultivierte Feld, und damit der Lebensraum der Menschen, befindet sich in der Mitte und wird als von potenziell lebensbedrohlichen Räumen umgeben beschrieben, die hier jedoch keine unmittelbare Gefahr darstellen, sondern ebenfalls JHWH zujubeln.¹¹ Der Wunsch des universellen Jubels wird in V. 13 weiter präzisiert mit der Angabe, wo dieser Jubel stattfinden soll, nämlich vor dem Angesicht JHWHs, der als Richter gekommen ist und so die Ordnung der Welt sichert und garantiert.

Ähnlich umfassend fällt auch der Befund bei den Menschen aus, die sich freuen

⁸ Vgl. *Thomas Staubli / Silvia Schroer*, Menschenbilder der Bibel (s. Anm. 2), 186.

⁹ Z. B. Ex 9,25; 10,5.15; Lev 26,4.

¹⁰ Z. B. Hos 2,14; Micha 3,12; dort wohnen wilde Tiere, die das Kulturland bedrohen (Ps 80,14).

¹¹ Vgl. auch die Schilderung der erhofften Heimkehr in Jes 55,12, in der die Freude des Volkes vom Jubel der Berge, Hügel und Bäume begleitet wird.

bzw. eingeladen werden in den Jubel einzustimmen. Neben den Sprechenden selbst (z. B. Ps 31,8; 33,21; 35,9; 66,6; 90,14–15; 92,5) sind es die Gerechten und Aufrichtigen (Ps 32,11; 58,11; 68,4; 97,12; 107,42), die Gebeugten (Ps 69,33) und Armen (Ps 69,34), Gottes Knecht (Ps 86,4), der König (Ps 21,2; 63,12) und alle, die Gott suchen (Ps 40,17; 105,3); darüber hinaus werden Israel (Ps 53,7; 149,2) oder Gottes Volk (Ps 85,7; 89,17) ebenso erwähnt wie die anderen Völker und Nationen (Ps 67,5). Die Situationen, in denen ihnen diese Freude zugesprochen wird, sind sehr unterschiedlich, gemeinsam ist ihnen oft das Ziel. Sie alle sollen erkennen, dass JHWH für die Welt und ihre Bewohner:innen Sorge trägt und sie sich darüber freuen können.

3 „Die säen in Tränen, in Jubel werden sie ernten“ (Ps 126,5)

Ein Blick auf die Situationen und Kontexte, Umstände oder Anlässe, die in den Psalmen Menschen in Freude versetzen, kann weitere Einblicke in die Vorstellung von Freude gewähren. Ausgelöst wird Freude häufig durch die Erfahrung, etwas Erstrebenswertes im Übermaß zu besitzen, mehr als es die unmittelbare Befriedigung der Grundbedürfnisse erfordert oder mehr als man erwarten konnte, so z. B. die Freude an einer reichen Ernte (Ps 4,8) oder die Freude am Genuss von Wein (Sach 10,7; Ps 104,15; Ri 9,13) oder von besonders kostbaren Speisen wie Mark und Fett (Ps 63,6). Dabei freuen sich nicht nur die Menschen, sondern auch das fruchtbare Land wird bildhaft in diese Freude miteinbezo-

gen: „Mit Jubel gürten sich die Hügel“ (Ps 65,13). Hier ist die Fruchtbarkeit nicht der Anlass, sondern der Ausdruck der Freude, darüber, dass Gott sich dem Land zuwendet. Freude ist in diesen Beispielen ein Gefühl, das zu einem guten Leben gehört, dem es an nichts fehlt, das nicht gefährdet ist und das man genießen kann (1 Kön 4,20; Koh 3,12.22; 8,15). In einem hoffnungsvollen Ausblick in Ps 16,11 wird dies in einer metaphorischen Beschreibung verdichtet: „Sättigung an Freuden“ erwartet sich der Beter / die Beterin bei Gott.¹²

Anlass zur Freude besteht insbesondere immer dann, wenn sich eine Situation zum Besseren wendet. Nimmt man die gesamten Psalmen in den Blick, so wird rasch deutlich, dass die Wendung einer Notsituation vor allem die Klage- und Dankpsalmen prägt, schildern sie doch eine Bewegung von Bedrohung und Traurigkeit hin zur Freude.¹³ Diese Dynamik lässt sich darüber hinaus im gesamten Psalter beobachten. Obwohl die Klagelieder dominieren, endet der Psalter mit einem großen, freudigen Lob Gottes. Doch auch in den einzelnen Psalmen werden unterschiedliche Kontexte angesprochen, die von einer solchen freudigen Wende sprechen, sei es das Ende einer Notsituation (Ps 30,12) oder die Rückkehr aus Gefangenschaft bzw. Verbannung (z. B. Ps 14,7; 126,2; Jes 35,10; 51,11; Sach 10,6–7). Diese Veränderungen werden in unterschiedlichen Bildern präsentiert: So spricht beispielsweise Ps 30,12 Trauer und Freude in ihren verschiedenen hör- und sichtbaren Ausdrucksgestalten an, auf die Erwähnung von Klage und Tanz folgt das Bild eines Kleiderwechsels, Gott löst das Sacktuch, das typische Gewand der

¹² Vgl. *Christine Abart*, Lebensfreude und Gottesjubiläum. Studien zu physisch erlebter Freude in den Psalmen (WMANT 142), Neukirchen-Vluyn 2015, 54–55.

¹³ Vgl. *Harm van Grol*, Emotions in the Psalms (Deuterocanonical and Cognate Literature Yearbook 71), Berlin 2011, 69–102.

Trauer, und gürtet den Beter/die Beterin mit Freude (vgl. Jes 61,3.10).¹⁴

Besonders anschaulich bringt Ps 126 einen solchen Wandel zum Ausdruck. Zunächst beschreiben die V. 2–3 die Freude bei der Rückkehr Gottes nach Zion: „Dahmals füllte sich unser Mund mit Lachen und unsere Zunge mit Jubel ... wir waren voll Freude.“ Bildhaft wird hier der Mund als ein Behälter angefüllt mit Lachen vorgestellt, das über die mit Jubel gefüllte Zunge nach außen strömt.¹⁵ Diesem Rückblick folgt eine Bitte (V. 4), in der die aktuelle Notsituation kurz anklingt, bevor die daran anschließenden Verse V. 5–6 einen hoffnungsvollen Ausblick formulieren, in dem sich der Akzent vom „Machterweis JHWHs vor der Völkerwelt“ hin zu der „im Alltag erfahrbaren Wirkmächtigkeit und Nähe JHWHs“ verschiebt.¹⁶ Zweimal wird die erhoffte Wende in Gegensatzbildern, vom Weinen hin zum Jubeln, beschrieben: „Die säen in Tränen, in Jubel werden sie ernten; er geht und weint, trägt einen Samenbeutel, er kommt mit Jubel, trägt seine Garben.“ In diesen Bildern klingt die harte Realität des bäuerlichen Alltags an, und ebenso die Hoffnung, dass trotz aller Unwägbarkeiten am Ende eine reiche Ernte steht. Diese Wende wird erhofft und sie ist, wenn sie eintritt, Anlass zur Freude und zum Jubel.¹⁷

Ähnlich wie in den Psalmen findet sich die Rede davon, dass Gott eine bedrückende Situation zum Guten wendet, häufig im Buch des Propheten Jesaja. Auch hier ist wiederholt die Rede davon, dass Freude und Verwandlung eng zusammengehören. So wird beispielsweise in Jes 60 die Freude im Bild Jerusalems personifiziert. Die ausführliche Beschreibung der Wiederbelebung der Stadt gipfelt in einer metaphorischen Zusammenfassung in V. 15: „Ich werde dich (ein)setzen als fortdauernde Herrlichkeit, als Freude von Generation zu Generation.“ In diesem Bild geht der Prozess der Wende noch weiter, Jerusalem kann sich nicht nur freuen, sondern wird zur Freude für andere. Die Freude bekommt damit einen Ort und sie wird zusätzlich auch zeitlich noch entgrenzt. Diese Dynamik wird in Jes 65,18 auf ähnliche Weise noch einmal aufgegriffen: „Denn siehe, ich schaffe Jerusalem (als) Jubel und ihr Volk (als) Freude“, und sie spiegelt sich auch in Ps 137,6 in der Erinnerung des sprechenden Ich, das Jerusalem als „höchste Freude“ bezeichnet.

Etwas allgemeiner wird die Vorstellung, dass der Anblick von Freude eine Veränderung bewirkt, auch in Ps 51,10 aufgegriffen. Hier bittet das lyrische Ich: „Lass mich Fröhlichkeit und Freude hören, es werden jubeln meine Knochen ...“. Freude

¹⁴ Die kulturell geprägte Art der Bekleidung, in der sich der emotionale Zustand spiegelt, wird z. B. im Buch Judit anschaulich beschrieben. Als sie sich auf den Weg zu Holofernes macht, will sie nicht mehr Trauer, sondern Freude kommunizieren. Deshalb verändert sie ihr Erscheinungsbild deutlich: Sie legt ihre Witwenkleider ab, wäscht und salbt sich und legt schöne Kleider und Schmuck an. So bringt sie Selbstbewusstsein und Wohlergehen zum Ausdruck und sie zieht alle Blicke auf sich (Judit 10,3–4). Vgl. ähnlich Jes 61,10.

¹⁵ *Annette Giercke*, Eine Zunge voller Jubel – Sprachliche Bilder als Emotionsträger in Psalm 126, in: *Susanne Gillmayr-Bucher / Annett Giercke / Christina Nießen* (Hg.), „Ein Herz so weit wie der Sand am Ufer des Meeres“. Festschrift für Georg Hentschel (EThSt 90), Würzburg 2006, 377–387, hier: 384.

¹⁶ *Erich Zenger / Frank-Lothar Hossfeld*, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008, 509.

¹⁷ Vgl. ebd., 509.

wahrzunehmen wird damit sogar als Heilmittel präsentiert (vgl. Spr 17,22).

Wie in Ps 126 oder in den Jesajatexten eine von Gott erhoffte Wende die Freude der Menschen bewirkt, so ist in zahlreichen weiteren Psalmen davon die Rede, dass Gott für die Beter:innen ein Grund zur Freude ist oder sie darauf hoffen, dass JHWH ihnen einen Anlass zur Freude schenken wird.¹⁸ So beschreiben die Psalmen, dass sich die Menschen über Gottes Königsherrschaft (Ps 97,1), die göttlichen Gebote (Ps 19,9) und Rechtssprüche (Ps 48,12; 67,5; 97,8), über Gottes Hilfe und Rettung (Ps 13,6; 14,7; 35,9; 40,17) oder Gottes Taten (Ps 92,5) freuen. In Ps 43,4 wird die Hoffnung des sprechenden Ich, sich an oder über Gott freuen zu dürfen, in einer metaphorischen Beschreibung verdichtet. JHWH wird als „Gott der Freude meines Jubels“ (*'el šimḥat gīlī*) bezeichnet. In diesem Bild wird das Wesen der Gottheit darin zusammengefasst, dass sie sich als Freude des Beters / der Beterin erweist.¹⁹ Im Gegensatz zur erlebten Unruhe und Unsicherheit (V. 5), die kein zielgerichtetes Handeln ermöglicht, formuliert dieser Text die Hoffnung, dass Gott eine Änderung bewirken und damit Freude, die sich im Jubel über Gott ausdrückt, die Menschen erfüllen wird.

Im Bußpsalm Ps 51 bittet das Sprecher-Ich angesichts der umfassenden Schuldverstrickung darum, dass Gott einen Neuanfang gewährt (V. 12–14). Diese Bitte umfasst neben einem reinen Herzen, einem beständigen Geist (*rûaḥ*), die

„Freude deines Heils“ (V. 14). Das lyrische Ich hofft darauf, die Welt- und Lebensordnung erfassen zu können (das Organ dafür ist das Herz), mit Lebenskraft (Geist) ausgestattet zu sein und die Freude erfahren zu dürfen, dass Gott Rettung und Heil ermöglicht.²⁰

Diese Beispiele zeigen, dass die Freude, von der die Psalmen sprechen, von grundlegenden Veränderungen, Erfahrungen oder Erkenntnissen bewirkt wird. Insbesondere der Blick auf Gott und die von ihm geordnete Welt vermittelt den Beter:innen der Psalmen ein Gefühl der Sicherheit und Stabilität, das sie mit Freude erfüllt.

4 „Licht ist gesät für den Gerechten, und für die von Herzen Aufrichtigen Freude“ (Ps 97,11)

Einen besonderen Platz nimmt die Freude in Psalm 97 ein. Gleich zu Beginn folgt auf die Feststellung, dass JHWH König geworden ist, die freudige Reaktion der ganzen Welt: „Die Erde soll jubeln und die vielen Inseln sich freuen.“ Mit diesem Bild kommen die ganze bewohnte Welt, das Festland und die Inseln mit ihren Bewohner:innen in den Blick, wodurch der Psalm mit der größtmöglichen Perspektive und einem Jubel, der alle einschließt, eröffnet wird.

Nach diesem Auftakt fährt der Psalm mit einer bildhaften Beschreibung der göttlichen Gegenwart fort. Die Bilder vom

¹⁸ So z. B. Ps 32,11; 33,21; 34,3; 35,9; 40,17; 63,12; 64,11; 66,6; 70,5; 89,17; 92,5; 97,12; 104,34; 118,24.

¹⁹ Ähnliche Akzentuierungen finden sich auch sonst in den Psalmen. So spricht beispielsweise Ps 31,6 vom Gott der Treue; in Ps 18,3 bezeugen die Sprecher:innen, dass Gott ihr/sein Fels, Burg, Retter, Hort, Schild ist; Ps 88,2 wendet sich an „JHWH, Gott meiner Rettung“, oder Ps 23 nennt JHWH „meinen Hirten“.

²⁰ Vgl. Erich Zenger / Frank-Lothar Hossfeld, Psalmen 101–150 (s. Anm. 16), 53.

Wolkendunkel, von Feuer und Blitzen (V. 2–4) sind typische Elemente, mit deren Hilfe die Erscheinung Gottes beschrieben wird.²¹ Inmitten des Wolkendunkels wird auch Gottes Thron erwähnt (V. 2), dessen Fundament Recht und Gerechtigkeit sind. Die damit angedeutete richterliche Unterscheidung wird in der Vorstellung der Vernichtung der Feinde (V. 3) fortgeführt. Für die Gegner der Gottesherrschaft, d. h. jene, die sich der göttlichen Gerechtigkeit widersetzen, ist kein Platz. Diesem Einblick in die Machtfülle und Durchsetzungsfähigkeit des Königsgottes folgt ein weiterer Blick auf die Reaktion der Erde: „und es sah und zitterte die Erde“ (V. 4).²² Das Erkennen von Gottes überlegener Macht lässt die eigene Ohnmacht deutlich werden, ohne dabei jedoch den zuvor genannten Jubel aufzuheben. Es sind vielmehr zwei Seiten der Gotteserfahrung, die der Psalm anspricht, Gott bleibt für die Menschen bedrohlich und anziehend zugleich und so liegen auch Freude und Zittern eng beisammen. Dies wird am Ende des ersten Abschnitts in V. 6 noch einmal hervorgehoben: Gottes umfassende Gerechtigkeit und seine unüberbietbare Machtfülle nehmen die Menschen als Gottes Herrlichkeit (*kābôd*), seine Ehre und Ansehen, wahr. Diese Anerkennung geht so weit, dass sogar die anderen Gottheiten sich vor JHWH niederwerfen (V. 7).

V. 8 führt die Überlegungen zu Gottes Rechtsprechung weiter und betont, dass diese für Zion und die Töchter Judas Anlass zur Freude und zum Jubel ist. Sie freuen sich über die von Gott geordnete Welt.²³ Die Personifikation des Berges Zion lenkt den Blick auf den Kult und die darin erfahrbare Freude, die bildhafte Rede von den „Töchtern Judas“, eine Personifikation der Städte Judas, umfasst alle Einwohner:innen dieser Städte.

Der Blick bewegt sich von den Bewohnern der Welt (V. 1) hin zum Zentrum, Zion und Juda (V. 8), und endet in V. 11–12 bei den Gerechten. Zugleich kommt der Psalm nun in der Gegenwart seiner Adressat:innen an, während die ersten beiden Szenen einen Rückblick in eine nicht näher bestimmte Vergangenheit bieten. Dieser speziellen Gruppe der Gerechten und Aufrichtigen wird in V. 11 in metaphorischer Weise Licht und Freude zugesprochen: „Licht ist gesät für den Gerechten, und für die von Herzen Aufrichtigen Freude.“²⁴ Die bildhafte Sprache verwendet hier zwar gängige Elemente, fügt diese jedoch zu einem ganz neuen Bild zusammen. So wird Licht häufig als Symbol für Leben und Heil verwendet (z. B. Ps 27,1; 36,10; 43,3) und auch die aus der Landwirtschaft stammende Tätigkeit des Säens findet sich wiederholt in der biblischen Bildsprache (z. B. Spr 22,8; Hos 8,7; 10,12; Jer 12,3). Die Kombination

²¹ Vgl. z. B. Dtn 4,11; 5,22; die Wolke findet sich als Bild auch in Ex 16,10; 19,9; 20,21; 24,15–16; 33,9–10; 34,5; 40,34; 1 Kön 8,10–12; zum Feuer vgl. Ps 18,9.

²² Ob dieses Zittern auf den heftigen Kampf Gottes gegen die Feinde zurückzuführen ist, wie Jeremias vorschlägt, oder eine allgemeine Reaktion auf die Machtdemonstration Gottes ist, bleibt offen. Jörg Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen. Israels Begegnung mit dem kananäischen Mythos in den Jahwe-König Psalmen* (FRLANT 141), Göttingen 1987, 140.

²³ Welche richterlichen Entscheidungen des Königsgottes hier angesprochen sind, wird nicht ausgeführt. Die Vermutung, dass es sich um eine eher allgemeine Feststellung handelt, wird durch den expliziten Verweis auf Ps 48,12 bestärkt. Auch in diesem Psalm freuen sich Zion und Juda über die von Gott gestiftete Ordnung der Welt.

²⁴ Auch in Ps 32,11; 40,17; 64,11 wird insbesondere den Gerechten / Aufrichtigen Freude zugesprochen.

dieser zwei Bilder ist allerdings einzigartig. Auffallend ist auch, dass die Formulierung mit dem Partizip Passiv „es ist / wurde gesät“ das Subjekt der Handlung verbirgt und damit den Nutznießer – den Gerechten – besonders hervorhebt. Dieser braucht nicht selbst zu säen, es ist bereits geschehen. In der Parallelaussage wird das Verb nicht wiederholt, sondern derselbe Zusammenhang wird für die von Herzen-Aufrichtigen und die Freude hergestellt. Sowohl die Gerechten als auch die Aufrichtigen brauchen somit nur darauf zu warten, dass die Saat aufgeht. Was genau die Ernte sein wird, wird zwar nicht erwähnt, aber es liegt nahe, dass es eine Vermehrung des Saatguts ist; Licht und Freude werden für sie aufgehen. Wenngleich die Aussaat schon erfolgt ist, scheint diese Ernte noch in der Zukunft zu liegen. Im Anschluss an diesen hoffnungsvollen Ausblick fordert der letzte Vers die Adressat:innen schon jetzt zur Freude auf, die im Lobpreis Gottes ihren Ausdruck finden soll.

So schließt sich der Kreis: Die Freude, welche die gesamte Welt beim Antritt der Königsherrschaft Gottes erfasst hatte, wird jedem Einzelnen als Hoffnung zugesprochen. Die Freude über Gott und die von ihm geordnete Welt ist im Ganzen ebenso wie im Leben der Einzelnen erfahrbar.

Weiterführende Literatur:

Obwohl Emotionen in biblischen Texten in den letzten Jahren große Aufmerksamkeit gewidmet wurde, gibt es immer noch nur wenige Studien zur Freude. Eine Dissertation (Univ. Salzburg) zu diesem Thema hat Christine Abart verfasst: *Christine Abart, Lebensfreude und Gottesjubiläum. Studien zu physisch erlebter Freude in den Psalmen* (WMANT 142), Neukirchen-Vluyn 2015.

5 „...jauchzt mit Zittern“ (Ps 2,11). Eine Zusammenfassung

Vergleicht man die Freude, von der in den Psalmen die Rede ist, mit unserer gängigen Vorstellung von Freude, so fällt auf, dass die biblische Freude eine intensive und starke Emotion ist. Sie ist nicht ein Glücksgefühl oder ein heiterer Zustand und dementsprechend sind es auch nicht die kleinen Dinge des Alltags, die als Auslöser für Freude genannt werden. Die Beispiele zeigen vielmehr, dass die Freude, von der die Psalmen sprechen, von grundlegenden Veränderungen, Erfahrungen oder Erkenntnissen bewirkt wird. So ist es eine Wende von Lebenssituationen, ein neuer, unerwarteter Anfang inmitten von Hoffnungslosigkeit, und insbesondere Gott und die von ihm geordnete Welt, die wiederholt genannt werden. In der Erfahrung, dass Gott rettend und richtend eingreift, wenn das Chaos überhandnimmt, und die Hoffnung darauf, dass Gott dies nicht nur in der Vergangenheit getan, sondern auch weiterhin tun wird, erfüllt die Beter:innen der Psalmen mit Freude (z. B. Ps 16,8–11).

Angesichts der Größe der Veränderungen oder der Machtfülle, welche die Beter:innen im göttlichen Eingreifen erkennen, liegen Freude und Furcht oft eng beieinander, bilden jedoch keine Gegensätze (vgl. Ps 97). Selbst nach außen, in Richtung der Widersacher, wird dies betont. So zielt beispielsweise die Aufforderung an die Könige in Ps 2,11, Gott in Furcht zu dienen und in Zittern zu jauchzen, darauf ab, dass diese die Größe JHWHs anerkennen und sich im Jubel dem von Gott auserwählten König und damit der in diesem Psalm präsentierten Perspektive anschließen.

Der Ausdruck des Jubels, der die Freude begleitet, kommuniziert eine Deutung der Ereignisse und zugleich Lebenskraft

und Lebensmut. Die Freude und der Jubel wirken ansteckend und können mit dazu beitragen, soziale Beziehungen zu stärken oder sogar zu initiieren.

Die Autorin: *Susanne Gillmayr-Bucher, Professorin für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der KU Linz; zuletzt erschie-*

nen: Elena Deinhammer / Susanne Gillmayr-Bucher / Antonia Krainer / Imelda Rohrbacher (Hg.), König, Weiser, Liebhaber und Skeptiker – Rezeptionen Salomos (Studien zu Literatur und Religion / Studies on Literature and Religion 4), Stuttgart 2022; GND 123423074; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5200-5020>.

Paul M. Zulehner

„Erheb deine Stimme mit Macht, Jerusalem, du Botin der Freude!“ (Jes 40,9)

Oder: Kann die Kirche wieder Freudenbotin werden?

♦ In einer Zeit der Krise, geprägt von Missbrauch und Kirchenaustritten sowie vom Streit um die Ämterfrage, von der aber auch Europa aufgrund des Krieges betroffen ist, muss Kirche wieder zur „Freudenbotin“ werden, muss sie sich ihrer Ursprünge besinnen und jene Dimensionen neuerlich verinnerlichen, von denen die biblischen Schriften berichten: von Hoffnung, von Freude, von Trost, vom Leben, so der Appell unseres Autors. Andernfalls verliert sie jenen, auf den sie sich gründet, von dem zu erzählen und den zu leben ihr Grundauftrag ist: Gott selbst, der aufrichtet, stärkt, der Frieden stiftet und Heil bringt. (Redaktion)

Im Tympanon des Fürstenportals des Doms zu Bamberg sind drei Selige dargestellt. Das Glück und die Freude der Seligkeit sind ihnen ins Gesicht geschrieben.¹ Sie genießen Freude pur, ewiges Leben, Gott selbst: „Die ihr den Herrn fürchtet, hofft auf Gutes, / auf dauernde Freude und Erbarmen, / denn eine ewige Gabe mit Freude ist sein Lohn!“ (Sir 2,9) Gott schenkt Freude, was auch Gott selbst erfreut: Von Gottes Weisheit heißt es: „Ich spielte auf seinem Erdenrund / und meine Freude war es, bei den Menschen zu sein.“ (Spr 8,31)

Gott wird in den heiligen Schriften wiederholt als sprudelnder Quell der Freude besungen:² „Schau die Freude, die von Gott zu dir kommt.“ (Bar 4,36) In den Psalmen wird das Thema in Variationen besungen: „Du legst mir größere Freude ins Herz“ (Ps 4,8), „du beglückst ihn mit Freude vor deinem Angesicht“ (Ps 21,7), er

hat „mich umgürtet mit Freude“ (Ps 30,12) und „gesalbt mit dem Öl der Freude“ (Ps 45,8; Hebr 1,9). Unermessliche Freude bereitet die Heimkehr aus dem Exil:

„Als der Herr das Geschick Zions wendete,
da waren wir wie Träumende.

Da füllte sich unser Mund mit Lachen / und
unsere Zunge mit Jubel.

Da sagte man unter den Völkern: /

Groß hat der Herr an ihnen gehandelt!

Ja, groß hat der Herr an uns gehandelt. / Da
waren wir voll Freude.

Wende doch, Herr, unser Geschick / wie
die Bäche im Südland!

Die mit Tränen säen, / werden mit Jubel
ernten.

Sie gehen, ja gehen und weinen / und tra-
gen zur Aussaat den Samen.

Sie kommen, ja kommen mit Jubel / und
bringen ihre Garben.“

(Psalm 126, 1–6)

¹ Paul Ekman, Ich weiß, dass du lügst: Was Gesichter verraten, Reinbek bei Hamburg 2011.

² Hans Wallhof, Freude, in: Christian Schütz (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1992, Sp. 407–411.

Wie sehr der göttliche Bereich der Unsterblichen – für die Aufklärer das „Elysium“ – Quell der Freude ist, hat auch Schiller in seiner Ode an die Freude besungen – ein Text, der mit der Europahymne unverhoffte Karriere machte. Besungen wird die Freude als ein „schöner Götterfunken“, eine „Tochter aus Elysium“. „Freude treibt die Räder in der großen Weltenuhr.“ „Freude trinken alle Wesen an den Brüsten der Natur.“ Könnte dieser Freudengesang das oft so zerstrittene und freudlose Europa zu einem Kontinent der Freude formen?

In der Heiligen Schrift finden sich viele höchst unterschiedliche Anlässe zur Freude. Freude herrscht in der ganzen Stadt über militärische Siege („Saul hat Tausend erschlagen, David aber Zehntausend“: 1 Sam 18,6; 21,12; 29,5; David nach dem Sieg über die Philister: 1 Sam 18,6; Judit: Jdt 16,20; Jonatan: 1 Makk 10,26). Freude kommt auf, wenn ein König eingesetzt wird („Sie machten dort in Gilgal Saul vor dem Herrn zum König, schlachteten dem Herrn Heilsopfer und Saul und alle Männer Israels waren voll Freude“: 1 Sam 11,15). Freude erfüllt das Volk bei der Heimkehr aus dem Exil („Denn Gott führt Israel heim in Freude“: Bar 5,9). Sie jubelt über den Reichtum an Lämmern, Rindern, Korn, Wein und Öl, die als Wohltaten des Herrn (Jer 31,12) gelten. Ein Engel wünscht Tobit für seine Brautschau: „Möge dir viel Freude zuteilwerden!“ (Tob 5,10). Liebe („Denn viel Freude und Trost hatte ich an deiner Liebe“: Phlm 7) und Wein (Ps 104,15; Koh 10,19) erfreuen das Herz des Menschen.

Freude verbindet sich in den biblischen Texten mit vielen anderen Begriffen

und zeigt bunte Facetten des Sich-Freuens, die den ganzen Menschen erfassen, Herz, Sinne, Gemüt und auch den Leib. Von Freudensprüngen (Mal 3,20), Freudentaumel (Weish 14,28), Freudenruf (Jer 7,34; 16,9; 25,10, 33,11, Bar 2,23), Freudengesängen (2 Chr 23,18), Freudengeschrei (Jdt 14,9; 2 Makk 4,22; Jes 16,10), Freudenjubel (1 Chr 15,16; Esra 3,13), Freudenkrone (Sir 1,11; 6,31; 15,6), Freudenöl (Jes 61,3) ist die Rede.

Nur selten sitzt Freude als Herzensfreude (Hld 3,11) allein im Innersten des Einzelnen. Vielmehr kommt das Sprichwort zum Tragen: Geteilte Freude ist doppelte Freude. In Israel verdichtet sich die Freude im Freudenfest (Gen 31,27; Ri 9,27; 16,23; 2 Chr 30,23; Neh 8,12; Jdt 1,16; Mt 25, 21.23) und dessen Festfreude, in welcher die Trauerklage gewandelt wird (Est 4,17). Freude ist die Grundmelodie der Feste in Israel, vor allem der großen Wallfahrtsfeste des Jahres, nämlich dem Wochenfest und dem Laubhüttenfest (Dtn 16,9–12 und 13–15).³ Diese Feste wurden als Freudentage (1 Makk 7,48) gefeiert. Dabei ging es „mit Gesang, Pauken und Leiern“ hoch her. Sie spielten „auf Flöten und waren voller Freude, sodass bei ihrem Geschrei die Erde zu bersten drohte“. (1 Kön 1,40) Das Volk Gottes sprühte gleichsam voll Freude.

Anlässe für solche Freudenfeste gab es viele: die Weinlese, aber auch eine Altarweihe (1 Makk 4,56) oder wenn die Bundeslade (1 Chr 15,25) heimgekehrt war. Manche Feste gingen meist über mehrere Tage: sieben (Ex 13,6; Lev 23,8 u. a.), hundertzwanzig Tage (Jdt 1,16), drei Monate (Jdt 16,29). Man feierte gemeinsam in

³ Georg Braulik, Von der Lust Israels vor seinem Gott. Warum Kirche aus dem Fest lebt, in: Isidor Baumgartner / Christian Friesl / András Máté-Tóth (Hg.), Den Himmel offen halten. Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa. Festschrift für Paul M. Zulehner, Innsbruck 1999, 133–155.

ausgelassener Freude (Est 10,3). Das Volk konstituierte sich im Fest,⁴ erinnerte sich daran, was es seinem Gott verdankt und bezog daraus sorglose Kraft: „Macht euch keine Sorgen; denn die Freude am Herrn ist eure Stärke.“ (Neh 8,10)

Dieser tiefspirituelle Satz kennt freilich eine perverse Fassung aus dem unseligen Dritten Reich der Nationalsozialist:innen. „KdF war das Kürzel für eine Organisation, die 1933 als Unterorganisation der Deutschen Arbeitsfront (DAF)“ mit dem Ziel gegründet wurde, den Totalitätsanspruch des NS-Regimes mit der „Bildung einer wirklichen Volks- und Leistungsgemeinschaft aller Deutschen“ zu erfüllen.⁵ „Das Ziel der KdF war es, dem deutschen Volk Leistungskraft zu verleihen. Gesunde Freude vor allem am Sport sollte dem ‚arischen‘ Arbeiter Kraft geben, einerseits zur Stärkung der Volkswirtschaft, andererseits aber auch, um aus den Deutschen ein kriegstüchtiges Volk zu machen.“⁶ Die biblische Tradition kennt keine solche „Vernützlichung“ der Freude.

Vielleicht lässt sich ein Spruch von Viktor E. Frankl über die Lust abwandeln: „Wem es um die Freude geht, dem vergeht sie schon.“ Freude ist eine nicht herstellbare Gabe. Sie stellt sich ein, wird geschenkt: eben biblisch von Gott und begleitet ein gottgefälliges Tun: „Die Furcht des Herrn ist Ehre und Ruhm, / Fröhlichkeit und eine Freudenkrone.“ (Sir 1,11) „Die ihr den Herrn fürchtet, hofft auf Gu-

tes, / auf dauernde Freude und Erbarmen, / denn eine ewige Gabe mit Freude ist sein Lohn!“ (Sir 2,9)

1 „Wie willkommen sind auf den Bergen / die Schritte des Freudenboten“ (Jes 52,7)

Die Festfreude Israels konzentrierte sich nicht nur auf ein Haus, sondern hatte mit dem Zionsberg in Jerusalem einen bevorzugten Ort. Dort waren „Schritte des Freudenboten“ willkommen (Jes 52,7; Nah 2,1). Paulus greift dieses Bild für die junge Kirche auf, die er in der Tradition Israels sieht: „Wie geschrieben steht: Wie willkommen sind die Füße der Freudenboten, die Gutes verkünden!“ (Röm 10,15) Die Freudenboten sind jetzt die Glaubensboten der jungen Kirche. Sie verkündigen die „große Freude, die allem Volk zuteilwerden soll“ (Lk 2,10): „Evangelii gaudium“, ein Sprachbild, das Papst Franziskus als Titel für seine Regierungserklärung im Jahre 2013 gewählt hat.

Wie die Schriften des Alten Testaments von der Melodie der Freude durchtönt sind, klingt Freude mit bei den heilsgeschichtlichen Großereignissen, von denen das Neue Testaments berichtet: Bei der Begegnung der beiden schwangeren Frauen hüpf⁷ das Kind vor Freude im Leib der Elisabeth (Lk 1,44). Engel verkünden sie den Hirten (Lk 2,10). Von „sehr gro-

⁴ Georg Braulik, Die Freude des Festes. Das Kultverständnis des Deuteronomium – die älteste biblische Festtheorie, in: Raphael Schulte (Hg.), *Leiturgia – Koinonia – Diakonia*. Festschrift für Kardinal Franz König zum 75. Geburtstag, Wien 1980, 127–179; ders., *Tora und Fest*. Gesammelte Aufsätze zum Deuteronomium und zur Liturgie (SBAB 69), Stuttgart 2019.

⁵ Rüdiger Hachtmann, „Bäuche wegmassieren“ und „überflüssiges Fett in unserem Volke beseitigen“. Der kommunale Breitensport der NS-Gemeinschaft „Kraft durch Freude“, in: Frank Becker / Ralf Schäfer (Hg.), *Sport und Nationalsozialismus*, Göttingen 2016, 27–66, hier: 29.

⁶ https://de.wikipedia.org/wiki/Kraft_durch_Freude [Abruf: 23.05.2022].

⁷ Dieses „vor Freude hüpfen“ hat im Deutschen mit dem Wort „frohlocken“ zu tun. Das spätmhd. vrölocken ist eine Zusammensetzung mit (nach locken umgebildetem) mhd. Lecken: „mit den

ßer Freude“, oder wie es noch vor der neuen Übersetzung hieß: „übergroßer Freude“ ist die Rede, als die drei Weisen den Stern sahen (Mt 2,10). Die Frauen, die beim leeren Grab waren, fühlten Furcht und große Freude in einem (Mt 28,2).

Auch in Jesu Leben spielte Freude eine Rolle: Voll Freude preist er seinen Vater (Mt 11,25); Jesu Freude ist in den Seinen und wird dort vollkommen (Joh 15,11). Und wenn er sie verlässt, wird sich die Trauer in Freude wandeln (Joh 16,20). Freude herrscht, so seine Gleichnisreden, über das gefundene verlorene Schaf (Lk 15,5), über den Sünder, der umkehrt (Lk 15,7.10).

Von der jungen Gemeinde wird berichtet, dass die „Anhänger des Weges“ (Apg 9,2) einmütig im Tempel verharrten, in ihren Häusern das Brot brachen und miteinander Mahl hielten in Freude und Lauterkeit des Herzens (Apg 1,14; 2,46). Und über den Dienst der Verkündiger in den Gemeinden heißt es: „Wir sind nicht Herren über euren Glauben, sondern wir sind Mitarbeiter eurer Freude; denn im Glauben steht ihr fest“, so im Brief an die Gemeinde in Korinth (2 Kor 1,24). In der Gemeinde wirkt sich der Geist Gottes, der allen gegeben ist (1 Kor 12,7), fruchtbar aus und formt deren Leben und Wirken: „Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede, Langmut, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut und Enthaltensamkeit.“ (Gal 5,22 f.)⁸

Die Freude ist für die christliche Tradition zentral. Ihre Mitte ist der Sieg Gottes über den Tod in der Auferstehung Jesu. Darum kreisen alle sakramentalen Feiern, allen voran Taufe und Eucharistie. In-

dem christliche Kirchen für diese österliche Freude stehen und diese in die Welt hineinsingen, werden sie zu Freudenbotinnen auch in der Welt von heute.

Diese Welt ist durchzogen von Freude und Hoffnung und deren Rückseite Trauer und Angst. Die Kirche teilt beide, die Freude wie deren Kehrseite, welche in den biblischen Texten mit Trauer (Joh 16,20–22; Tob 7,12; Est 4,17; Jes 61,3; Klgl 5,15; Jak 4,9; Est 9,22), Weinen (Bar 4,11.23), Kummer und Seufzen (Jes 35,10; 51,11; Jer 8,18) sowie Angst und Verwirrung (2 Makk 3,30) verbunden daherkommt.

2 „Verstummen lasse ich in den Städten Judas und auf den Straßen Jerusalems Jubelruf und Freudenruf“ (Jer 7,34)

Was aber, wenn zutrifft, worüber in der Schrift geklagt wird: „Die Freude war aus Jakob verschwunden, / Flöte und Harfe waren verstummt“ (1 Makk 3,45)? Wenn der Herr selbst sie verstummen macht: „Siehe, verstummen lasse ich an diesem Ort, vor euren Augen und in euren Tagen, Jubelruf und Freudenruf, den Ruf des Bräutigams und den Ruf der Braut“ (Jer 16,9)? Ein freudloses Jerusalem – und wieder in Parallele: eine freudlose Kirche? Verliert sie damit nicht die Fähigkeit, Freudenbotin zu sein?

In vielen Studien berichten Kirchenmitglieder darüber, was ihnen die Freude an ihrer eigenen Kirche vergällt, gallig und bitter macht. Auf einige ekklesiale Freudentöter sei hier skizzenartig hingewiesen.

Füßen ausschlagen, hüpfen, nhd. lücken, also eigentlich ‚vor Freude hüpfen‘. „Freude“, „froh“, in: *Wolfgang Pfeifer* u. a., *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, München 1997.

⁸ Es sind dies nur wenige auserlesene Texte. Insgesamt taucht das Wort „Freude“ in seinen grammatikalischen Variationen und Wortverbindungen 431-mal in der Bibel auf, 348-mal im AT und 122-mal im NT.

2.1 Ekklesialer Atheismus

Wenn Gott selbst die Freude schlechthin ist: Ist eine Kirche ohne Freude nicht auch eine Kirche ohne Gott? Ist nicht die Frage, die in Israel bei einer versuchten „Erprobung Gottes“ in Massa (was ja Erprobung heißt) gestellt wurde, in einem abgewandelten Sinn für unsere Kirche angebracht: „Ist der Herr in unserer Mitte oder nicht?“ (Ez 17,7) Zwar nennt sich die Kirche stolz „Volk Gottes“ – was aber, wenn sie ein Volk ohne Gott ist? Johann B. Metz, der prophetische Mahner, war besorgt, dass die Gotteskrise moderner Gesellschaften auch die Kirchen erfasst habe. Dann nütze es wenig, so unabdingbar dies ist, die Kirche zu reformieren, denn das führe lediglich zu einer besser funktionierenden Gottvergesenheit in der Kirche. Will die Kirche wieder Freudenbotin werden, dann muss sie sich erneut zum Grund ihrer Freude aufmachen, ihrem Gott selbst. Ist sie dazu nicht bereit, dann wird sie wie einst Jerusalem „zur Wüste werden“ (Jer 7,34).

Ein Tor, wer daraus ableitet, es brauche keine Reformen der Kirche, keine der Kultur nicht angepassten, sehr wohl aber affinen Strukturen. Aber es ist zu wenig, zeitgerecht zu sein, ohne zugleich gottvoll zu werden. Mahnt nicht Papst Franziskus, dass eine Kirche, die um sich selbst kreist, krank ist: also auch freudlos?

2.2 Trauer über den Abschied von einer glorreichen Ära

Seit dem Konzil haben viele Kirchenmitglieder verstehen gelernt, dass ihnen mit der Taufe eine unvertretbare Berufung von Gott zugemutet wurde. Sie haben auch die dazugehörigen Begabungen erhalten, die der Gemeinschaft nützen sollen (1 Kor 12,7). Das motiviert sie, sich für die Bewe-

gung zu engagieren, die Jesus in die Welt gesetzt hat und die er selbst „Reich-Gottes-Bewegung“ nannte. Der Himmel soll, in Spuren wenigstens, schon jetzt auf die Erde kommen. Reich Gottes, das meint, so besingt es die Präfation vom Christkönigsfest, „das Reich der Wahrheit und des Lebens, das Reich der Heiligkeit und der Gnade, das Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens“. Wenn sie bei ihrer Arbeit ein „neues Ehrenamt“ erleben, indem sie nicht nur „um Gottes Lohn“ arbeiten, sondern auch menschliche Urwünsche „vorkommen“ können, wie Anerkennung, nachhaltiges Mitgestalten und Beheimatung in einem Team, dann wären doch alle Voraussetzungen gegeben für ein freudvolles Engagement.

Bei nicht wenigen hat sich in den Jahren nach dem Konzil die Freude verschattet, deren Helligkeit hat sich verdunkelt. Das hat nicht nur damit zu tun, dass die Euphorie des Konzils wegen einer offenkundigen Politik der Reformverlangsamung oder (wie durch das Kirchenrecht 1983 passiert) administrativen Reformrücknahme geschwunden ist: Das Synoden-Format einer Würzburger Synode (1972–1975), auf der noch alle miteinander auf Gottes Wort gehört, gemeinsam beraten und entschieden haben, wurde durch das Kirchenrecht schlicht unmöglich gemacht. Man hat sich nicht die Mühe gemacht, das Kapitel über das Volk Gottes mit den folgenden Kapiteln über das Amt und über die Laien abzustimmen. Die im Canon 208 des derzeit gültigen Kirchenrechts festgeschriebene fundamentale Gleichheit an Würde und Berufung aller aufgrund der Taufe hat sich in der rechtlich festgeschriebenen Amtskultur nicht mehr niedergeschlagen. Die Laien können derzeit (lediglich) beraten, aber nicht nachhaltig an der Entscheidung mitwirken. Das schafft bei manchen Ehren-

amtlichen derart viel Enttäuschung, dass sie sich zurückziehen. Auch wünschen sich viele, dass es eine Affinität in den profanen wie kirchlichen Kulturen der Partizipation gibt. Klaffen beide Kulturen in theologisch unnötiger Weise auseinander, dann erleiden nicht wenige, die sich engagieren, ein „kulturelles Martyrium“. Auch da kommt keine Freude auf.

Was aber vielleicht am schwersten wiegt, ist die Erfahrung von Vergeblichkeit in pastoralen Diensten. Das betrifft alle, die in der Seelsorge arbeiten, haupt- oder ehrenamtlich, ordiniert oder nicht. Diese Vergeblichkeit hat damit zu tun, dass eine Ära zu Ende geht. In dieser war Kirchlichkeit eine kulturelle Selbstverständlichkeit, ja geradezu „Schicksal“. Diese Ära, die sich „konstantinisch“ nennt und die sich in der nachreformatorischen Zeit aufgrund der Religionsfriedensschlüsse von 1555 in Augsburg und 1648 in Westfalen zugespitzt hat, ist definitiv zu Ende. Religionsaggressive totalitäre Systeme wie Nationalsozialismus oder Kommunismus haben diese Entwicklung beschleunigt. Peter L. Berger prägte für diese Entwicklung die Formel „from fate to choice“⁹, vom Schicksal zur Wahl. Die Menschen sind auch in religiöser Hinsicht wählerisch geworden. Gar nicht wenige haben sich entschieden eingewählt und ihr persönliches Adsum zur unvertretbaren Berufung gesprochen. Andere haben be- und entfremdet die Kirchengemeinschaft verlassen. Eine dritte Gruppe steht im Austrittsstandby. Es ist auch gut erforscht,¹⁰ wer geht und wer bleibt. Die kirchliche Gemeinschaft verlassen jene, die

keine „Gratifikationen“ (wofür die Kirche steht, tut mir in meinem Leben gut) haben und zugleich an Irritationen leiden (Kirche ist sexualneurotisch, frauenfeindlich, undemokratisch, vormodern, also abzulehnen). Hat sich in den letzten Jahrzehnten die Kirche nicht zu lange auf kulturell selbstverständliche Mitgliedschaft verlassen? Hat sie zu wenig getan, um die Gratifikation der Freude des Evangeliums zu erschließen? Ist sie dem Evangelium als freudlos um sich selbst besorgte Kirche im Weg gestanden?

Wie auch immer, jedenfalls ist die Zeit der 100-prozentigen Mitgliedschaft aller im Volk (die es ja so exakt nie gegeben hat) vorbei. Es gibt also keine „Volkskirche“ mehr. Wohl aber eine „Kirche im Volk“: allerdings mit deutlich schrumpfenden Mitgliedszahlen. Weil die kulturell „schicksalhafte Mitgliedschaft“ ausgelaufen ist, zählt nur noch „gewählte Mitgliedschaft“. Indem die Kirche die Zeit der konstantinischen Ära in ihrer nachreformatorischen Gestalt verlässt, erlebt sie keinen Untergang, wohl aber einen schmerzlichen epochalen Übergang. Die kulturell garantierte Größe an Zahl und Einfluss stellte einen historischen Ausnahmefall dar. Jetzt findet sich die Kirche bei uns wieder im biblischen Normalfall ein. Es macht bei diesem Übergang auch keinen Sinn, die sinkenden Zahlen an Mitgliedern, Priestern, Finanzen mit „nur noch“ zu deuten. Wer das macht, verwendet das Kriterium einer vergangenen Zeit zur Bewertung der gegenwärtigen Entwicklung. In Zeiten des „Wählenmüssens“ ist es vielmehr angebracht, nicht von 100 % herunter, sondern von 0 % hinaufzuzählen.

⁹ Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a. Main 1980; *ders.*, *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt a. Main 2010.

¹⁰ Paul M. Zulehner, *Wandlung. Religionen und Kirchen inmitten kultureller Transformation. Ergebnisse der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher*innen 1970–2020*, Ostfildern 2021.

Diese unvermeidliche Entwicklung wird von nicht wenigen als Vergeblichkeit und Versagen interpretiert. Es gelingt gläubigen Eltern kaum mehr, dass ihre Kinder sich an die Glaubensgemeinschaft binden. Nicht wenige, die sich ehrenamtlich engagieren, haben es schwer, für die Erfüllung der von ihnen geleisteten Aufgabe jüngere Personen zu finden. Es bedrückt einfach, dass die glorreichen (Ausnahme-)Zeiten vorbei sind und die Kirche in einer postchristlichen Diaspora lebt.¹¹ Sie sind mit gelangweiltem Desinteresse oder aggressiver Ablehnung konfrontiert.

Just in diesem Übergang erschwert das unglaubliche Maß an Missbrauch von Kindern, Jugendlichen, manchmal auch Erwachsenen die Lage erheblich. Die gewiss auch in anderen gesellschaftlichen Organisationen wie Vereinen, Familien praktizierte unzulässige Vertuschung zum Schutz der eigenen Einrichtung erschwert die Situation zusätzlich. Das Image der katholischen Kirche ist historisch im Keller. Manche schämen sich, als Mitglieder oder Ehrenamtliche dieser Kirche wahrgenommen zu werden. Auch das trübt gewaltig die Freude, dem Volk Gottes anzugehören und mitzuarbeiten.

3 „Gib mir wieder die Freude deines Heils!“ (Ps 51,14)

In der derzeitigen Lage hat es unsere (katholische) Kirche nicht leicht, Freudenboten in der Welt zu sein. Dabei wäre gera-

de dies für die Welt von heute ein großes Geschenk. Diese hat zwar viele Stärken: Die Weltgemeinschaft setzt sich ein für die Versorgung der immer noch wachsenden Menschheit mit Wasser, Bildung, Arbeit und Wohnen. Die Würde jedes Menschen, Gerechtigkeit und Frieden sind hohe Güter. Zugleich werden aber die Ressourcen knapp, die Verteilung der Güter ist nach wie vor ungerecht. Millionen von Menschen, darunter viele Frauen und Kinder, haben aus hoffnungsloser Armut, politischer Verfolgung oder wegen Naturkatastrophen ihre Heimat verlassen. Der Großteil von ihnen sind Hoffungsflüchtlinge. Zugleich ist die Menschheit besorgt, dass das Weltklima derart überlastet ist, dass nur mit größten Anstrengungen ein Kollaps des Systems aufgehalten werden kann.

Es sind nicht nur Freude, Hoffnung und Zuversicht, welche viele Kulturen der Welt prägen. Vielmehr gibt es gerade in den reichen Regionen der Erde eine lähmende Kultur der Angst, die einher geht mit einer friedensbedrohlichen Demütigung der arabischen Welt.¹² Angst aber entsolidarisiert. Auch sind die Verängstigten in Gefahr, sich durch Gewalt, Gier und Lüge vor ihrer eigenen Angst zu schützen.¹³ Gerade in solchen Herausforderungen wären Kirchen, die ermutigen, Vertrauen schaffen, Freude und Hoffnung stiften, wahrlich ein Segen.

Papst Franziskus, über dessen Option für die „Freude des Evangeliums“ ein eigener Beitrag von Andreas Batlogg in diesem Heft berichtet,¹⁴ versucht mit großer Über-

¹¹ *Stephanie B. Klein*, Ratlosigkeit in der Pastoral und die Erinnerung an das Exil, in: *Kirche im Exil? Festschrift für Rolf Zerfuß*, Münster 2004.

¹² *Dominique Moïsi*, Kampf der Emotionen. Wie Kulturen der Angst, Demütigung und Hoffnung die Weltpolitik bestimmen, München 2009.

¹³ *Monika Renz*, Angst verstehen. Tiefer als alle Angst liegt Urvertrauen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019.

¹⁴ Vgl. 254–261.

zeugungskunst die Kirche an ihren Auftrag zu erinnern, Freudenbotin gerade in unserer heutigen Welt zu sein, – genauer – wieder zu werden. Das geht aber nur, wenn sie in die Schule der biblisch getragenen Tradition geht, die von historischen Fehlentwicklungen gereinigt ist. Praktisch hieße dies:

1. Die Kirchen können Freudenbotinnen werden, wenn sie erneut an die göttliche Quelle der Freude gehen und dabei die Versuchung ihrer Gottvergessenheit überwinden. Bevor sie die Freude des Evangeliums verkünden, müssen sie selbst mit diesem randvoll sein. Die Verkündigung der Freude lebt von gelebter Freude.

2. Wie Israel werden sich die Kirchen im Fest erneuern. „Ecclesia de eucharistia“, so Johannes Paul II. in einer bedeutenden Enzyklika aus dem Jahre 2003. Eucharistie und Herrenmahl werden Quellen österlicher Zuversicht und Freude werden, weil in diesen Versammlungen die Feiern den in den Quell der Freude, Gott selbst, eintauchen und so randvoll mit Freude bei den Menschen auftauchen können. Sie werden als Volk „gottvoll“, was sie als Volk

Gottes fähig macht, Freudenbotinnen in der Welt zu sein. Allein dies wäre Grund genug, dass die Kirche über ihre disziplinären Schatten springt und gläubigen Gemeinden diesen eucharistischen Tiefgang dadurch ermöglicht, dass genug Vorstehende ordiniert werden.¹⁵

3. Dass helle Freude in der Kirche aufblühen kann, bedarf des Heilens der dunklen Seiten: das Ende eines freudlos-frauenfeindlichen Klerikalismus, die Heilung jener Kräfte, die den geistlichen wie sexuellen Missbrauch verursacht haben und immer noch verursachen. Das wird nur auf einem Weg der Ehrlichkeit und einer tiefgehenden Trauerarbeit gelingen. Auch Reformen sind unabdingbar, die in derzeit laufenden Synodalen Prozessen auf den Tisch der Weltkirche gelegt werden.¹⁶

4. Das Evangelium darf zudem nicht mehr zu einer freudlosen und verängstigenden Morallehre verkommen, die Menschen hinrichtet statt aufrichtet. Die Menschen werden bei einer solchen Pastoralkultur nicht mehr in den Gerichtssaal, sondern in heilende Räume begleitet. Es wird nicht mehr ausgegrenzt, sondern hereingeholt in das volle Leben der Kirche. Wenn es nach Papst Franziskus geht, wird sich eine neue Pastoralkultur¹⁷ durchsetzen: eine Art „Pastoral der Freude“. Gerechtigkeit und Erbarmen werden in eine schöpferische Balance gebracht werden. Die Sorge um das Wohl der Einzelnen wie jene um das Gemeinwohl werden Hand in Hand gehen. Die Kirche wird nicht billig über die Ängste und Leiden der Menschen hinwegjubi-

Weiterführende Literatur:

Tomáš Halík: Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitanzeige, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2022.

Richard Rohr: Alles trägt den einen Namen. Die Wiederentdeckung des universalen Christus, Gütersloh 2019.

¹⁵ Paul M. Zulehner, Naht das Ende des Priestermangels. Ein Lösungsmodell, Ostfildern 2015.

¹⁶ Paul M. Zulehner, Eine epochale Reformchance. Zum Synodalen Weg der katholischen Weltkirche, Ostfildern 2021. – Paul M. Zulehner / Peter Neuner / Anna Hennersperger, Synodalisierung der katholischen Weltkirche. Eine Zerreißprobe für die katholische Weltkirche? Expertinnen und Experten aus aller Welt beziehen Stellung, Ostfildern 2022.

¹⁷ Paul M. Zulehner, Ich träume von einer Kirche als Mutter und Hirtin. Die neue Pastoralkultur von Papst Franziskus, Ostfildern 2019.

lieren. Sie wird keine politische Partei, aber politisch parteilich sein.

Erst in redlicher Empathie für die Trauer und Angst der Menschen kann Freude und Hoffnung aufblühen. Es wäre ein Segen nicht nur für die freudlose Kirche, sondern auch für die Menschheit, würden die Kirchen Gott bitten: „Gib mir wieder die Freude deines Heils!“ (Ps 51,14) So könnten sie, beschenkt mit der Freude an Gott, wieder zu einem Ort der Freude und damit zu verlässlichen Freudenbotinnen in einer von Freudlosigkeit verdunkelten Welt werden.

Der Autor: Paul M. Zulehner, geb. 1939; *Studium der Theologie und Philosophie in*

*Innsbruck, Wien und München; Pastoraltheologie, Religions- und Werteforscher; 1973 Professor an der Universität Bamberg; 1974 bis 1984 Universitätsprofessor in Passau; von 1984 bis 2008 Univ.-Prof. für Pastoraltheologie in Wien; aktuelle Publikationen: Eine epochale Reformchance. Zum Synodalen Weg der katholischen Weltkirche, Ostfildern 2021; Religionen und Kirchen inmitten kultureller Transformation. Ergebnisse der Langzeitstudie Religion im Leben der Österreicher*innen 1970–2020, Ostfildern 2021; „Ich träume von einer Kirche als Mutter und Hirtin“. Die neue Pastoralkultur von Papst Franziskus, Ostfildern 2018; GND 115853065; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7997-6388>.*

Woran Christen glauben

Hermann Stinglhammer / Bernhard Kirchgessner (Hg.)

EINFÜHRUNG IN DAS CHRISTENTUM – FÜR HEUTE 3

Der Glaube an den Heiligen Geist

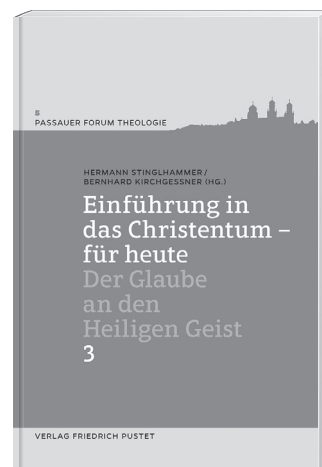
136 Seiten, kartoniert

ISBN 978-3-7917-3180-3

€ (D) 19,95 / € (A) 20,60

auch als eBook

Der dritte Band der „Einführung in das Christentum – für heute“ widmet sich dem Heiligen Geist, seiner Wirkmacht und Erfahrbarkeit in Kirche und Welt, in der Gemeinschaft der Heiligen, in den Sakramenten, in der Liturgie – bis hinein in die leibhaftige Existenz des Menschen. Kann er sich auch in krisen- und skandalträchtigen Zeiten Gehör verschaffen und sich in Kirche und Gesellschaft als Raum einer neuen Freiheit erweisen?



VERLAG FRIEDRICH PUSTET



WWW.VERLAG-PUSTET.DE

Johann Hintermaier

Freude und Lachen im Kontext von Predigt und Verkündigung

♦ Freude zu empfinden, sie zu teilen, das eigene Lachen weiterzugeben, bereichert menschliches Leben und kann auch unter widrigen Umständen tröstlich sein. Evangelium als gute Botschaft verdeutlicht dies auf eigene Weise. Der Gott, der uns erlöst hat, ist wahre Freude, freut sich mit den Menschen, richtet auf und bringt Heil. Diese Botschaft mit freudigem Herzen sowie mit dem Wissen um die aktuelle Situation, die Umstände, den Erfahrungshintergrund der Hörer:innen in Predigt und Verkündigung kontextsensibel zur Sprache zu bringen, ist Aufgabe der Rednerin und des Redners. (Redaktion)

Haben Christ:innen noch etwas zu lachen, oder wird über sie gelacht? Ist das Leben für Prediger:innen noch lustig, oder ist es besser, sich in die eigenen vier Wände zurückzuziehen, um sich dort mit einigen wenigen Freunden in privater Runde froh und freudig auszutauschen? Ist die Freude an Gott noch unsere Stärke? Wo und wann gibt es die von Kohelet 3,4 geforderte Zeit zum Lachen?

Freude und Lachen gehören zum Repertoire des christlichen Glaubens, weil sie Teil des Lebens sind und das Leben wesentlich Thema der Predigt ist. Man kann sich natürlich allein über etwas freuen, dennoch ist es ein Grundbedürfnis, Freude (wie auch Leid) zu teilen. Wenn die Freude aus den öffentlichen Bereichen des Lebens und der Kirche sowie ihrer Verkündigung verschwindet, entweicht damit auch Lebensfreude und Lebensenergie. Sowohl im religiösen als auch im gesellschaftlichen Bereich sollen wir Raum für Freude und Lachen schaffen. Menschen, die Freude in sich tragen und verspüren, legen das Augenmerk schneller auf die schönen und positiven Gesichtspunkte des Lebens und finden selbst in scheinbar aussichtslosen

Situationen leichter eine neue Perspektive. Die Feier des Welttags des Lachens hat das Ziel, ein globales Bewusstsein zu schaffen, dass durch das Lachen Gesundheit, Glück und Frieden gefördert werden. Es gehört zu den zentralen Botschaften und ist auch Auftrag des Evangeliums, Freude in die Welt zu bringen (vgl. Mt 2,10; Lk 2,10; 10,17; Joh 16,20). Wie weit also soll und kann man im Kontext der Predigt Freundlichkeit, Freude, Lächeln und Lachen Raum geben?

In diesem Beitrag wird die grundsätzliche Bedürftigkeit des Menschen nach Freude aufgezeigt, hierauf wird an ausgewählten Beispielen beschrieben, wie Freude in den biblischen Texten und der Liturgie verortet ist. Schließlich soll ein Blick auf das Thema der Freude und des Lachens im Kontext der Predigtvorbereitung und dem Predigen selbst geworfen werden.

1 Freude ist mehr als ein emotionaler Glücksmoment

Zum Stichwort „Freude“ überschlagen sich die (Internet-)Seiten mit Zitaten und Ein-

tragen in diversen Foren. Naturwissenschaftler, Theologen und Psychologen bis hin zu Weltverbesserern liefern eine große Fülle und Bandbreite an weisen Sätzen und Abhandlungen. Freude ist Ausdruck und Bestätigung, dass das Leben oder etwas im Leben gut gelungen ist. Freude ist nicht nur Abwesenheit von Leid und Trauer, sie hat in sich einen positiven Wert und ist ein Zeichen von Lebendigkeit. Viele Gesundheitsmagazine oder Veranstaltungen betonen die Freude und das Lachen zunehmend als Lebenselixier. Lachseminare sollen zu einer ganzheitlichen Verbesserung des Wohlbefindens einen positiven Beitrag leisten. Auch darf man nicht übersehen, dass innere Freude nach außen drängt. Sie soll nicht erstickt, sondern gelebt, genährt und gepflegt werden. Freude ist nicht nur ein Gefühl des Augenblicks, sondern prägt das Leben sehr grundsätzlich, weil sie die Folge von etwas Gelingenem ist. Sie ist Begleiterin eines sinnerfüllten Lebens. Sie unterscheidet sich vom Vergnügen durch ihre Dauer und Intensität, aber auch vom Glück, das eher ein Ideal darstellt.¹ „Freude ist etwas, das über uns kommt, uns geschenkt wird, Freude gehört zum Sein, zur Welt und vor allem zum Miteinandersein. Sie ist etwas, was sich uns zuschickt, was uns geschenkt wird, so wie Trauer etwas ist, was uns befällt, was uns einengt und zugleich mit der Wirklichkeit eines abwesenden oder eines verlorenen Menschen verbindet. Freude und Trauer sind nicht nur etwas Innerliches, sondern sie sind

auch unsere Beziehung zum Du und zur Welt, sie geschehen uns, beschenken uns oder erschüttern uns.“²

Freude ist, wie andere Emotionen auch, kommunikativ und lässt Menschen und Welt, weil sie ihren Ursprung in etwas Geglücktem sieht, mit den Augen der Hoffnung und der Liebe wahrnehmen, so wie die Liebe die Augen für das Schöne und die Freude in der Welt öffnet. Liebende lächeln und lachen gern. Das strahlt aus, springt über. Wenn Christsein bedeutet, mehr Liebe in die Welt zu bringen, dann kann und darf man die Freude nicht ausschließen. Freude verdrängt oder überspielt andere Emotionen wie Leid und Trauer nicht, will und soll jedoch selbst nicht davon verdrängt werden. Zur Freude kann man niemanden verpflichten, sie ist ein Geschenk, das sorgfältig gepflegt werden will, auch in der Predigt, weil sie eine lebensbejahende Grundstimmung zum Ausdruck bringt und über den Moment hinaus die affektive Seite des Menschseins betont.³

2 Das Evangelium – der Grund der guten/frohen Botschaft

Kirchlich sind wir eher unreflektiert mit dem Ausdruck „Frohbotschaft“ (eigentlich: „gute Botschaft“) vertraut und verwenden ihn häufig als Übersetzung von „Evangelium“. Das aber ist bereits eine Interpretation und nimmt nicht die ganze Tragweite des Begriffs „Evangelium“ ernst.⁴ „Evan-

¹ Vgl. Philosophischer Grundbegriff: Freude (<https://www.philomag.de/lexikon/freude> [Abruf: 18.05.2022]).

² Detlev von Uslar, Freude und Trauer im Spiegel der philosophischen Psychologie, in: Ingrid Riedel (Hg.), Zeit zum Lachen, Zeit zum Weinen. Emotionen, die das Leben intensiver machen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2003, 70.

³ Vgl. Gerfried W. Hunold, Freude. I. Theologisch-ethisch, in: LThK 4 (31995), 130.

⁴ Papst Franziskus hat sein wegweisendes apostolisches Schreiben, das aus der Bischofssynode zum Thema der Neuevangelisierung heraus entstanden ist, *Evangelii Gaudium* (Die Freude des Evangeliums) betitelt.

gelium“ umfasst ursprünglich die gesamte Heilsbotschaft des Alten und Neuen Testaments. Ab Paulus und Markus ist mit diesem Begriff besonders das Leben Jesu gemeint, inklusive Passion, das in der Auferstehung als Erfüllung des Heilswillens JHWHs letztlich ein gutes Ende, ja Vollendung findet. Die Botschaft Jesu ist diese *Gute* Botschaft und umfasst wesentlich mehr als *Frohe* Botschaft. Frohbotschaft und *Gute* Botschaft hängen natürlich zusammen, sind aber nicht einfach austauschbar. Die *Gute* Botschaft, oder das *Evangelium*, ist die Grundlage für uns Christ:innen, die Welt aus der Perspektive der Freude sehen zu können, auch wenn der Blick auf Trauer, Tod und Unglück nicht verschlossen wird (vgl. Röm 12,15). Man könnte es als die christliche Grundfreude bezeichnen, dass das „letzte Wort“ der Bibel das Wort von Auferstehung, Erlösung und Freude ist. Die Freude und der Jubel über die Botschaft Gottes und die erfahrene Gottesnähe kommen in der Heiligen Schrift durchgängig zum Ausdruck.⁵ Der Mensch soll Anteil haben und Anteil geben an dieser von Freundschaft getragenen Gemeinschaft (vgl. Mt 28,8). Freude ist ansteckend und gesund, wie es Spr 17,22 ausdrückt: „Ein fröhliches Herz tut der Gesundheit gut.“ Wenn Glaube von Emotionen befreit zu einer sachlichen Verkündigung verkommt, fallen nicht die Menschen vom Glauben ab, sondern der Glaube von ihnen.⁶

Vor allem im Lukasevangelium ist das Thema der Freude besonders präsent und steht im Zusammenhang mit dem Schöp-

fungswillen Gottes, dass alles „gut“ sein bzw. werden möge. Bei Lukas finden wir Freude im Kontext der Themen Geburt des Kindes (Lk 1,14; 2,20), der Rede über das kommende Heil (Lk 1,46–56; 1,68–79), wenn die Botschaft Jesu aufgenommen wird (Lk 10,17.20; 19,6; Apg 11,23) und Sünder von ihren verkehrten Wegen umkehren (Lk 15,7.10.23). Sie gipfelt in der Botschaft von der Auferstehung Jesu (Lk 24,41.52).

Von dieser wurde auch Paulus eine ganz neue Sichtweise auf das Leben und die Vollendung geschenkt und offenbart. Sie wurde für ihn zu einem neuen Lebensquell und zu einer Nahrung, die seine Seele gestärkt hat und anstelle der Angst vor Gott, Friede und Freude an der Freundschaft mit Jesus auszulösen vermochte (vgl. Röm 14,17; 15,32; Gal 5,22; Phil 2,2). Paulus hat erkannt, dass nicht Gewalt und Zwang das Leben zum Guten verändern können, sondern Liebe und Freude. In seinen Ermutigungen, sich zu freuen (Phil 4,4 u. a.), schwang neben der konkreten Situation immer auch die Grunderfahrung mit, dass er von Gott geliebt wurde und ihm diese Liebe niemand nehmen und zerstören konnte. Das ist für ihn die große Freude, von der er spricht und die sein Leben erfüllt hat. Freude ist für ihn Ausdruck der Liebe. Die persönliche Gotteserfahrung hat ihn im Innersten getroffen und aus ihm einen „neuen Menschen“ gemacht (Gal 6,15), der von Freude und Güte durchdrungen wurde.⁷ Güte und Freude nennt Paulus in einem Atemzug, wenn er im Philipperbrief schreibt: Freut euch im

⁵ Eine kleine Auswahl: Dtn 12,7; 1 Sam 2,1; Neh 8,10; Ps 1,2; 4,8; 16,11; 30,12; 45, 8.16; 97,11; 100,2; 106,5; 136,6; Spr 8,30.31; 10,1; 14,10; Jes 5,7; 9,2; 35,10; 40,9; 42,11; 51,3.11; 60,5; 61,1; 65,18; Jer 31,12; Jer 31,7.12; Mt 2,10; Lk 1,47; 2,10; 10,21; 24,52; Joh 8,56; 17,13; Apg 8,39; Röm 12,8.15; Gal 5,22; Phil 1,25; 2,2; 4,4; 1 Thess 5,16; 2 Kor 13,11 u. a.

⁶ Vgl. Wilfried Engemann, Einführung in die Homiletik (utb 2128), Tübingen 2020, 547 f.

⁷ Vgl. Wolfgang Beilner, Freude, in: BThWb (41994), 190 f.

Herrn alle Zeit; wieder werde ich sagen, freut euch! Das Gütige von euch soll bekannt werden allen Menschen. Der Herr ist nahe. (Phil 4,4–5).

3 „Evangelium“ – die Freude verkünden

Das breite Thema der Freude in der Heiligen Schrift darf in der Predigt nicht ausgeklammert werden, weil dabei sowohl konkrete Momente und Ereignisse angesprochen werden als auch die Lebenseinstellung und Haltung aus dem Glauben heraus. Diese Haltung muss Teil der Spiritualität von Prediger:innen sein, die sich je nach Situation und Kontext entsprechend entfalten wird, auch in dunklen Momenten. Wenn Prediger:innen zu schwierigen Situationen das Wort Gottes auslegen, dann wird es nicht um Lachen und Lustigsein gehen, sondern um den tragenden Grund für das Leben.

Ein Leben aus dem Glauben an Gott ist kein trauriges Leben, auch wenn Trauer ihren Platz hat. Kirchlich tapfen wir sehr schnell in die Falle der Rede über das (Mit-)Leid und der schweren Gedanken. Das stößt viele Menschen ab, weil das Lebensgefühl der Freude nicht angesprochen wird, was bei kirchlichen Feiern leider häufig geschieht. Möglicherweise auch deshalb, weil in unseren Gottesdiensten die Mehrheit der Mitfeiernden doch ältere Menschen sind. Aber gerade diese sehnen sich nach dem Licht der Freude und der Hoffnung. Die Seele des Menschen braucht den Blick auf die positiven Gesichtspunkte des Lebens. Freude berührt die Seele, wie

Augustinus formuliert: „Die Seele ernährt sich an dem, was sie erfreut.“

Für die Predigt heißt das, dass die Grunderfahrung der Liebe Gottes ein wesentlicher Aspekt für die Verkündigung und die Seelsorge ist. Die *Gute Botschaft* der Liebe gilt es den Menschen zu verkünden und keine Drohszenarien, die Angst und Schrecken vermitteln, vielmehr die Freude am Evangelium. Gerechtigkeit, Friede und Freude sind Merkmale des Reiches Gottes (Röm 14,17), und dieses soll nach dem Beispiel Jesu verkündet werden. „Aus der Perspektive, dass Freude nicht nur den Moment, sondern das ganze Leben prägt, kommt der Freude eine existentielle Bedeutung zu und ist nicht nur die Frage einer momentanen Stimmungslage. Freude ist Ausdruck der Haltung zu anderen Menschen und zu seiner Umwelt, ja auch zu Gott.“⁸

Für die Predigt und die konkret predigende Person heißt das, dass man das Leben auch in seiner Freude ernst nehmen und dieser Freude in der Predigt Ausdruck verleihen muss. Es ist eine Freude, eine gute Botschaft bringen und verkünden zu dürfen. Es geht nicht nur um den Ausdruck der Freude bei der Predigt, sondern dass man eine derart lebensbejahende Botschaft als Evangelium verkünden darf. Die Freude am Überbringen einer guten Botschaft soll und darf man spüren. Das ist eine der Grundintentionen von *Evangelium*.⁹ Man könnte sagen, Form und Materie korrelieren, die Frohe/Gute Botschaft gilt es froh/gut zu vermitteln. Das ist mehr, als das Lachen vor Freude, es ist Teil der christlichen Lebensfreude, die es wachzuhalten gilt, und die man bei predigenden Personen spüren

⁸ Detlev von Uslar, Freude und Trauer im Spiegel der philosophischen Psychologie, in: Ingrid Riedel (Hg.), *Zeit zum Lachen, Zeit zum Weinen* (s. Anm. 2), 62–72.

⁹ Vgl. Martin Ebner, „Evangelium“, in: ders./Stefan Schreiber (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 6), Stuttgart 2008, 112–124.

sollte. Nach dem erlösten Blick der Christen sehnte sich nicht nur Nietzsche.¹⁰

4 Freude als Grundlage und Angelpunkt der Liturgie

In den Gottesdiensten gedenken wir der großen Heilstat(en) Gottes. So gedenken wir in der Osternacht (*mysterium paschalis*) dieser Heilsgeschichte, zu deren Mittelpunkt das Osterhalleluja mit der Verkündigung des Evangeliums gehört. Betrachten wir die Texte der Osternacht, dann sind das zwar nicht nur Texte der Freude und des Jubels, vielmehr kommt dort das gesamte Leben mit seinen Höhen und Tiefen, mit Recht und Unrecht, Liebe und Verleumdung zur Sprache. Mit der Auferstehung mündet das Ostergeschehen in eine gute Vollendung, weil die Schöpfung von Anfang an „gut“ gedacht war. Der tiefe Grund der Freude hat auch eine Wurzel darin, dass alles Menschliche durch die liebende Kraft Gottes gehalten wird.¹¹ Für Katholik:innen ist der Tag der Auferstehung (Ostersonntag) der höchste Festtag, der mit Gloria und Halleluja die großen Register der Freude zieht. Diese Hochstimmung der Freude unterstreichen Osterkerze, Kirchenschmuck und Beleuchtung. Das

in der Predigt nicht aufzugreifen und einzubinden,¹² wäre ein Zuwiderhandeln gegen alle pastoralen und liturgischen Chancen, den Glauben in seiner Schönheit und Freude zu verkünden. Liturgisch gefeierte und biblisch begründete Freude hat ihren Grund in Gott, auf den hin sie den Menschen öffnet und von dem her sie Gottes Güte und Freude erfährt.¹³

Eine besondere Form, die Freude in den Blick zu nehmen, geschieht aber nicht erst bei der Feier der Hochfeste, sondern schon in den Vorbereitungszeiten auf Ostern und Weihnachten mit der Durchdringung dieser Besinnungs- und Bußzeiten. Advent- und Fastenzeit werden von Sonntagen durchbrochen, die einen expliziten Blick auf die Freude werfen: es sind dies der *Sonntag gaudete* und der *Sonntag laetare*. Hergeleitet wird das deutsche Wort „Freude“ vom lat. *gaudium* (Freude) oder *laetitia* (dem Sich-Vergnügen an einer Sache).¹⁴ Mit diesen beiden Sonntagen wird in der Liturgie auf die Bedeutung der Freude verwiesen, eine Freude, die zu diesem Zeitpunkt noch nicht ihre Erfüllung gefunden hat, die aber dennoch präsent ist und gefeiert wird. Freude ist ein besonderer Blick auf das Leben und die Beziehung von Gott und Mensch, von Mensch und Gott und der Menschen untereinander.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra. Bd. 2, Chemnitz 1883, 25.

¹¹ Andreas Wollbold, Predigen. Grundlagen und praktische Anleitung, Regensburg 2017, 158: „Sehr häufig begeht die Verkündigung und Katechese den Kardinalfehler, anthropologische Korrelate zu Glaubensereignissen und -inhalten zu suchen – und dann die Auslegung darin zu erschöpfen. Das Christliche wird dadurch zum Allgemeinmenschlichen, das Drama der Erlösung zur Freude an der Schöpfung, das *mysterium paschale* zum ewigen Kreislauf der Wiedergeburt. Seltsamerweise meint man, gerade Kindern die Realität des Übernatürlichen nicht zumuten zu dürfen, und dann wird der Durchzug Israels durch das Meer zum mutigen Durchschreiten einer Furt, bei dem man sich eben auch einmal nass machen muss, und die Brotvermehrung Jesu zum Wunder des Miteinander-Teilens.“

¹² Vgl. Elke Langhammer, Predigen und Kirchenraum, in: Maria E. Aigner / Johann Pock / Hildegard Wustmans (Hg.), Wie heute predigen? Einblicke in die Predigtwerkstatt, Würzburg 2014, 231–242.

¹³ Vgl. Rainer Kampling, Freude. II. Biblisch-theologisch, in: LThK 4 (3/1995), 130 f.

¹⁴ Vgl. Philosophischer Grundbegriff: Freude (s. Anm. 1).

Mit dem Blick auf Ostern und die Osterkerze, die Christus das Licht symbolisiert, werden in der Fortführung von Ostern bei einer Taufe die Taufkerzen entzündet. Das Licht der Taufkerze erinnert an die Freude der Auferstehung und soll den Menschen ein Leben lang begleiten.

Die Liturgie spricht auch in eucharistischen Hochgebeten die Freude an, die durch das Evangelium in die Welt gekommen ist und durch die liturgischen Feiern weitergetragen wird.¹⁵ Liturgie ist getragen von der Grundstimmung der christlichen Freude und findet in der Gestaltung und in den Gebeten expliziten Ausdruck. Das kann und soll in der Predigt aufgegriffen und vertieft werden.

5 Emotionale Flexibilität von Prediger:innen

Wenn die Freude Teil des menschlichen Lebens, der biblischen Botschaft und der Liturgie ist, dann muss sie auch entsprechenden Ausdruck finden und ihr Gesicht und Raum gegeben werden, gerade im Kontext der Predigt und ganz konkret beim Predigen selbst. Dazu müssen Prediger:innen fähig sein, mit Emotionen professionell umzugehen und sich auf die feiernde Gemeinde oder Gruppe einzulassen, ohne die eigene Stimmungslage in den Vordergrund zu stellen. Predigt als kommunikatives und dialogisches Geschehen lebt von der emotionalen Fähigkeit von Prediger:innen. Man

kann nicht die eigene Trauer zelebrieren, wenn man bei einer Hochzeit predigen soll, oder Witze machen, um eine Trauergemeinde aufzumuntern. „Die Homilie nimmt den Dialog auf, der zwischen dem Herrn und seinem Volk bereits eröffnet wurde.“¹⁶ Verkündigung geht nicht ohne Emotionen.¹⁷

Aristoteles spricht in der Rhetorik von *Ethos*, *Pathos* und *Logos*¹⁸ und meint mit *Pathos*, dass Redner:innen sich emotional in die angesprochenen Personen hinein-denken können müssen. Was für die Rede gilt, gilt für die Predigt mindestens genauso. Eine Predigt ohne emotionale Elemente wirkt trocken und leer, denn Inhalte allein machen noch keine Predigt aus. Umfeld, Kontext und die Lebenswelt der Mitfeiernden sind zentrale Aspekte, die bei der Vorbereitung einer Predigt zu berücksichtigen und aufzunehmen sind.¹⁹ Es geht vor allem darum, mögliche Stimmungen der mitfeiernden Menschen in den Blick zu nehmen. Für die Predigt als dialogisches Geschehen – ohne dass andere das Wort ergreifen – ist es eine besondere Herausforderung, die Mitfeiernden emotional und inhaltlich einzubeziehen. Dazu gehört auch die Freude, die es bei der Predigt aufzunehmen und in entsprechender Weise umzusetzen gilt. Sicher ist, dass traurig und ernst nicht automatisch für Qualität stehen und Freude und Lachen für Oberflächlichkeit. Emotionen sind wesentlich stärker als sachliche Begriffe, Konzepte oder die schönsten Texte. Das gilt es zu beachten und entsprechend sorgfältig damit

¹⁵ Vgl. die Hochgebete IV und V, besonders „Jesus unser Weg“ und „Jesus, der Bruder aller“.

¹⁶ Evangelii Gaudium, 137.

¹⁷ Vgl. Johann Pock, Die Freude der Verkündigung. Predigt und Emotion, in: Maria Elisabeth Aigner / Johann Pock / Hildegard Wustmans (Hg.), Wie heute predigen? Einblicke in die Predigtwerkstatt, Würzburg 2014, 52.

¹⁸ Vgl. Aristoteles, Rhetorik, I, 1, 11 1355a7f.

¹⁹ Koch Christiane, Methode 3D. Die Bibel als Orientierung in Zeiten des Umbruchs. Grundlagen – Anwendungen – Beispiele, Ostfildern 2018.

umzugehen – immer im Blick auf die feiernde Gemeinde. Emotionen können sehr leicht die predigende Person in den Mittelpunkt rücken und die Aufmerksamkeit auf diese lenken. Eine Predigt ist keine Unterhaltungsshow, die nach der Logik moderner Medien funktioniert.²⁰ Sie ist jedoch so etwas wie eine ganzheitliche Resonanz und ein wechselseitiges Erreichen von Prediger:innen und Mitfeiernden.²¹ Man ist gleichzeitig berührbar und berührt. Die Kunst, motivierende und zentrale Person zu sein, ohne sich selbst zu verkünden, bedarf Demut, Mut und immer wieder auch Feedback von vertrauten Personen.

6 Freude, Lachen, Lächeln – wenn es dem Ziel dient

Wie weit soll nun eine konkrete Predigt von Emotionen geprägt sein, wie viel Lachen verträgt sie? Lachen zu können bedeutet Freiheit,²² und ohne Freiheit gibt es keine Freude.²³ Wie findet die „Freiheit der Kinder Gottes“ in Predigt und Liturgie einen adäquaten Ausdruck?

Lachen sei eine der grundlegenden Kommunikationsformen des Menschen, das menschheitsgeschichtlich der Entwicklung von Sprache deutlich vorausgehe. Als Beleg dafür dient der Umstand, dass das Lachen (und andere Emotionen) in einer Gehirnregion ausgelöst und gesteuert wird, die älter ist als das Sprachzentrum. In einer Predigt gilt es alle gebotenen For-

men der Kommunikation zu nützen, die aber auch in den jeweiligen Kontext und zur jeweiligen Person passen. Eine Predigt zu halten, setzt voraus, dass man mit der Liturgie gut und den Menschen in ihren jeweiligen Lebenssituationen zumindest einigermaßen vertraut ist. Da kann und darf man die Freude nicht ausblenden – ganz im Gegenteil. Es ist keine Sünde, wenn in einem Gottesdienst die Freude der Christ:innen spürbar wird und die Gesichter hell zu strahlen beginnen, ja auch einmal schmunzeln oder lachen. Prediger:innen sollen auf die Situation der modernen Welt reagieren, gleichsam einen Resonanzraum bilden und Hoffnung aufblitzen lassen.²⁴ Wie oben bereits erwähnt, hat Freude etwas mit der Wahrnehmung der Welt und dem persönlichen Glauben zu tun. Die innere Haltung der Freude, die sich aus dem Blick auf den liebenden Gott speist, und die Freude an einer konkreten liturgischen Feier mit den anwesenden Menschen braucht konkrete Ausdrucksformen. Eine davon ist das Lächeln. Die Wirkung auf ein freundliches Lächeln, sei es beim Einzug in den Gottesdienst oder ganz bewusst vor den ersten Worten der Predigt, lösen positiv reziproke Affekte aus, sie tauchen eine ganze Feier oder Predigt in ein besonderes Licht. Es ist nicht gleichgültig, ob man mürrisch oder freundlich zur Verkündigung schreitet. Diese mimische, nonverbale oder „vorverbale“ Kommunikation soll man bewusst und auch professionell einsetzen.²⁵ Prediger:innen müssen

²⁰ Vgl. *Andreas Wollbold*, Predigen (s. Anm. 11), 184 f.

²¹ Vgl. *Martin Rohner*, Resonanz – oder: Vom Aufblitzen der Hoffnung in einer verstimmten Moderne, in: *Prediger und Katechet* 157 (2018), 145–153, hier: 148.

²² Vgl. *Ingrid Riedel*, Weinen und lachen – Vom Mut zu starken Emotionen, in: *dies.* (Hg.), *Zeit zum Lachen, Zeit zum Weinen* (s. Anm. 2), 9–21.

²³ Vgl. *Hubert Windisch*, Freude. III. Praktisch-theologisch, in: *LThK* 4 (³1995), 131 f.

²⁴ Vgl. *Martin Rohner*, Resonanz (s. Anm. 21), wo er in seinem Beitrag die soziologische Position von Hartmut Rosa zum Thema der Resonanz als Weltbeziehung aufarbeitet.

²⁵ Seminare mit Schauspielern können da eine gute Hilfestellung sein.

die Fähigkeit besitzen, mit den verschiedenen Stimmungslagen gut kommunizieren zu können, auch mit denen, aus denen sie selbst nicht kommen. Lachen, Freude, Lebensfreude gehören zur modernen Gesellschaft dazu und damit auch zur Verkündigung.

Bei Menschen, die Gottesdienste eher selten mitfeiern, herrschen oftmals eigenartige Vorstellungen, beispielsweise davon, dass dort alles todernt ablaufen muss. Das soll bei einer Botschaft des Lebens nicht der Fall sein. Da ist es nur gut, wenn diese selten Mitfeiernden positiv überrascht werden und etwa eine Taufe, Erstkom-

munion oder Firmung ein ausgesprochen schönes und freudiges Fest wird, wo sogar die Lach- und Lächelfalten zum Einsatz kommen. Ein Lacher allein jedoch macht aber eine schlecht vorbereitete und inhaltsleere Predigt noch zu keinem freudigen Ereignis. Man braucht freudigen und lustigen Situationen nicht ängstlich aus dem Weg gehen, sondern soll sie gezielt einsetzen.

Priester aus afrikanischen Ländern tun sich da oft leichter, weil sie es aus ihrer Heimat gewohnt sind, dass im Gottesdienst gelacht und getanzt wird. Dabei ist jedoch auf die unterschiedlichen kulturellen Wahrnehmungen Rücksicht zu nehmen. Es ist in diesem Zusammenhang gut, Feedback einzuholen.²⁶ Wenn das also in entsprechender Form für unseren Kulturkreis adaptiert und in die Verkündigung eingebaut wird, löst das bei Jung und Alt zumeist ebenso Freude aus, bringt Licht und Leben in den Alltag und in die Liturgie. Gerade ältere Menschen haben immer weniger Sozialkontakte und immer weniger Gelegenheiten zu lachen. Für diese kann ein aufhellender Moment ein Lebenselixier sein und ein spiritueller Impuls, der ihnen etwas von der Freude vermittelt, die zur Stärke wird und Kraft für die gesamte Woche mitgeben kann.

Lachen kann auch als Überraschungseffekt eingesetzt werden, der zum Zuhören animiert. Lachen befreit aus einer passiven Zuhörerrolle und führt zu einem aktiven Mitfeiern des Gottesdienstes. Bei Firmungen gehe ich mit einem Funkmikrofon gerne auf die Firmkandidat:innen zu, spreche zu ihnen von der Zeit der Vorbereitung und deute die Frage an, ob sie noch wissen, was sie in den letzten Wochen zu den sieben Gaben des Heiligen Geistes ge-

Weiterführende Literatur:

Zum konkreten Thema gibt es kaum Literatur. Empfehlenswerte Artikel zur Predigterarbeitung finden sich in: *Johann Pock*, Die Freude der Verkündigung. Predigt und Emotion, in: *Maria Elisabeth Aigner/Johann Pock/Hildegard Wustmans* (Hg.), *Wie heute predigen? Einblicke in die Predigtwerkstatt*, Würzburg 2014, 31–54.

Einen besonderen Zugang zur multimodalen Predigt(analyse) bietet *Carolin Dix*, *Die christliche Predigt im 21. Jahrhundert. Multimodale Analyse einer kommunikativen Gattung* (Wissenschaft und Soziologie); auch als open access veröffentlicht: https://doi.org/10.1007/978-3-658-33855-8_1.

Einen breiten Zugang und Umgang mit der Emotion des Lachens als Grundlage bietet der Sammelband von *Ingrid Riedel* (Hg.), *Zeit zum Lachen – Zeit zum Weinen. Emotionen, die das Leben intensiver machen*. Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2004.

²⁶ Paulinus Anaedu beschreibt das anschaulich und nachempfindbar. Vgl. *Paulinus Onyekwuelu Anaedu*, *Erinnerungen eines zufälligen Missionars*, Eigenverlag 2021.

lernt haben. Die Köpfe senken sich dann zumeist tief hinunter, ich sehe die jungen Menschen an, niemand schaut mich an, denn sie haben Angst, sich zu blamieren. In diese Hochspannung hinein sage ich dann: „Ich frage euch um nichts, niemand wird herausgeholt.“ Nach einem kurzen Atemholen geht dann zumeist ein richtiges Lachen durch die Reihen. Alle sind erleichtert und die Mitfeiernden, die sich bis zu diesem Moment vielfach als „Zuseher“ verstanden haben, werden zu beteiligten und aktiv mitfeiernden Personen. Die Würde der Feier hat darunter nie gelitten.

Für eine Erstkommunion oder für Gottesdienste mit Kindern soll man sich gut überlegen, wie man in diesen Feiern den Kindern gerecht wird, so dass sie Freude verspüren und diese zum Ausdruck bringen, ohne den Gottesdienst zu einer Spielstunde verkommen zu lassen und dieser damit der Entwicklung bzw. den Reifestufen des Kindes nicht gerecht wird.²⁷ Kindgerecht heißt nicht kindisch!

Wie viel und welches Lachen es im Rahmen einer Predigt verträgt, hängt von der jeweiligen Kultur ab, von der predigenden Person und nicht zuletzt von der Situation, in der gepredigt wird. Es genügt aber nicht, irgendeinen Witz zu erzählen. Witze sind nicht automatisch das adäquate Mittel, Menschen in der Liturgie zum Lachen zu bringen, selbst wenn das da und dort passend sein mag (z. B. Fasching).

Das biblische Wort, dass „die Freude am Herrn unsere Stärke ist“ (Neh 8,10), soll spür- und erlebbar werden. Als Grundzug kann gelten, dass bei allem Einsatz von Emotionen, von Freude und Lachen, die Botschaft der Predigt nicht aus den Augen verloren werden darf, denn die Mitfeiern-

den sollen durch emotionale Elemente in der Predigt eine Vertiefung der Botschaft erleben.

7 Darf man nun lachen während der Predigt – oder nicht? Ein Resümee

Die Predigt stellt immer auch vor die sensible Aufgabe, Freude und Lachen so einzusetzen, dass niemand blamiert oder gekränkt wird. Es ist verletzend, sich über jemanden, über etwas oder über bestimmte Situationen lustig zu machen. Das Lachen muss dem Ziel der Verkündigung und der Vertiefung der Gottesbeziehung dienen, ja wirkliche Freude fördern, die in ihrem Kern immer biblisch und theologisch begründet ist.

Lächeln, Lachen und auf verschiedene Arten zum Ausdruck gebrachte Freude geben dem Evangelium ein menschliches Gesicht. In der Predigt und im gesamten Kontext der Liturgie darf dem erlösten Gesicht der Christ:innen durchaus Ausdruck verliehen werden, wenn es dem übergeordneten Ziel der Vertiefung der Botschaft dient.

Der Autor: *Johann Hintermaier; Bischofsvikar für Bildung der Diözese Linz; Studium der Bibelwissenschaft; Lehrbeauftragter für Neues Testament und Homiletik an der Kath. Privat-Universität Linz; seine pastorale Tätigkeit befruchtet die Frage, wie das Bibelwort den Menschen annehmbar und bereichernd verkündet werden kann. Diese Pole will Hintermaier in Theorie und Praxis verbinden und weiterzugeben; GND 1203911661.*

²⁷ Erik H. Erikson, Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, Berlin 1973.

Andreas R. Batlogg SJ

Verkünder der (Glaubens-)Freude: Papst Franziskus

♦ Freude ist der Leitbegriff des Pontifikats von Papst Franziskus. Sie ist ihm in Herz und Seele geschrieben. Er strahlt sie aus, seit dem er sich als frisch-gewählter Papst von der Loggia des Petersdomes die Menschenmenge mit einem freundlichen „Buona Sera“ vorstellte. Der Autor dieses Beitrags, der Münchner Jesuit Andreas R. Batlogg, kennt wie kein anderer deutschsprachiger Theologe die Schriften und die Persönlichkeit dieses Papstes. In seinem Artikel erschließt er die existenzielle, spirituelle und ekklesiologische Bedeutung der Freude von Franziskus. (Redaktion)

Andozieren, fromm aufschwätzen oder gar anbefehlen lässt sich Freude gewiss nicht. Auch nicht von einem Papst. Auch nicht von diesem Papst. Franziskus ist zwar eher eine „Frohnatur“, aber sicherlich kein klerikaler Spaßvogel mit Schauspielerqualitäten. Man hat ihn auch schon mit grimmigem Blick gesehen, erregt, ja sogar wütend. Zur Freude überreden? Das funktioniert auch nicht. Davon überzeugen – das wär’s! Und das tut Papst Franziskus!

1 „Freude“: ein Schlüsselwort dieses Pontifikats

„Barmherzigkeit“, „Zärtlichkeit“ oder „Freude“ als (vermeintlich) „softe“ Themen, „Unterscheidung“ oder „Synodalität“ als theologischer Hardcore: Das ist unverkennbar Papst Franziskus! „Freude“ gehört zu den Schlüsselwörtern seines Pontifikats. Das will ich in diesem Artikel begründen. Und berufe mich dabei auf Kardinal Walter Kasper: „Nach Papst Franziskus ist die

Freude die Kennkarte, die *identity card* des Christen.“¹

Titelgebend findet sich „Freude“ (lat. *gaudium*, *laetitia*) in wichtigen päpstlichen Schreiben: so etwa im ersten Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (November 2013) [EG], im Nachsynodalen Schreiben *Amoris laetitia* über die Liebe in der Familie (März 2015) [AL], in der Apostolischen Konstitution *Veritatis gaudium* über die kirchlichen Universitäten und Fakultäten (Dezember 2017) [VG]; und im Apostolischen Schreiben *Gaudete et exsultate* über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute (März 2018) [GE]. Diese Häufung ist markant, ja unübersehbar, und es sind keineswegs nur semantische Anleihen! Wieder und wieder, geradezu mantrahaft, spricht Franziskus davon, und jede Wiederholung wirkt wie ein Verstärker: die Freude des Evangeliums, die Freude der Liebe, die Freude der Wahrheit ... Ein unverbindliches Allerweltswort oder ein pastorales Passepartout,

¹ Walter Kardinal Kasper, *Die Freude des Christen*, Ostfildern 2018, 160.

pseudotheologischer Optimismus – oder unreflektierter Konzilsjargon ist „Freude“ bei Papst Franziskus also gerade nicht.²

1.1 Päpstliche Irritationen

Abgesehen davon: Sein Reden und Verkündigen ist grundsätzlich kein „Spaßfaktor“ kirchlicher Kommunikation – innerkirchlich gesehen schon gar nicht. Mit kernigen Sprüchen, markigen Metaphern oder starken Vergleichen aus dem latein-amerikanischen Kontext, die freilich, in andere Sprachen übersetzt, oft ganz andere (als die vermuteten) Reaktionen und Kommentare auslösen, hält der Papst „vom anderen Ende der Welt“ Kirche und Theologie seit nunmehr über neun Jahren auf Trab. Er überrascht und irritiert immer wieder. Er regt auf. Er verstört. Er empört manchmal. Wenn er sich im Ton vergreift, kann er sich auch entschuldigen.

In manchen Kreisen hat ihm seine Direktheit den Ruf eines Schlagworttheologen eingebracht. Und nicht wenige europäische und nordamerikanische Theologinnen und Theologen tun sich grundsätzlich schwer mit dem argentinischen „Jesuitenpapst“³ – für seinen italienischen Biographen Massimo Borghesi Ausdruck der Unfähigkeit oder des Unwillens, sich auf Franziskus einlassen zu können, weil sein Denken komplexer ist als simplifizierende oder populistische My-

then über ihn glauben machen wollen.⁴ Seit der Wahl vom März 2013 wird indes nicht nur ein Stilwechsel im päpstlichen Auftreten sichtbar, sondern ein grundsätzlicher Paradigmenwechsel, der freilich – die wachsende Ungeduld vieler engagierter Christen verstehe ich im zehnten Pontifikatsjahr durchaus – auch Niederschlag in der Organisationsstruktur und -kultur der Kirche finden muss.⁵

So ein Papst ist ein Risikofaktor – vor allem für den Apparat. „Berechenbar“ in seinem Auftreten mag Benedikt XVI. gewesen sein. Franziskus ist es nicht. Für Kurienbeamte ist das anstrengend, für „normalsterbliche Christen“ oft eine Wonne. Da spricht einer ihre Sprache! Die Spontaneität des ersten lateinamerikanischen Papstes (mit italienischem Migrationshintergrund) auf dem Stuhl Petri wirkt auf sie befreiend. Der Papst verschwindet nicht hinter einer Aura der Unnahbarkeit, ganz im Gegenteil: Er ist zum Greifen nah. Greifbar heißt aber auch angreifbar. Einfangen allerdings, an die Kette des Protokolls legen, lässt er sich (nach wie vor) nicht. Übrigens auch nicht theologisch.

1.2 Entfremdungen oder der verloren gegangene „Duft des Evangeliums“

Walter Kasper warnte wiederholt davor, Franziskus für ein „theologisches Leichtgewicht“⁶ zu halten. Der Papst macht sei-

² Vgl. *Andreas R. Batlogg*, Das Zeugnis der Freude. Theologie und Glaubwürdigkeit nach Papst Franziskus – und Karl Rahner, in: *Annette Schavan* (Hg.), *Relevante Theologie. „Veritatis gaudium“ – die kulturelle Revolution von Papst Franziskus*, Ostfildern 2019, 9–25.

³ Vgl. *Andreas R. Batlogg*, *Der evangelische Papst. Hält Franziskus, was er verspricht?*, München 2018, 67–96.

⁴ Vgl. *Massimo Borghesi*, *Papst Franziskus. Sein Denken, seine Theologie*, Darmstadt 2020, 14–19.

⁵ Vgl. dazu *Andreas R. Batlogg / Paul M. Zulehner*, *Der Reformator. Von Papst Franziskus lernen – ein Appell*, Würzburg 2020, bes. 14, 138–140.

⁶ *Walter Kardinal Kasper*, *Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe. Theologische Wurzeln und pastorale Perspektiven*, Stuttgart 2015, 16; vgl. auch *Michael Sievernich*, *Das theologische Profil von Papst Franziskus / Pater Jorge Mario Bergoglio SJ*, in: *Theologisch-*

nerseits aus seiner Aversion gegen Theologinnen und Theologen, die „Schreibtisch-Theologie“ (*una teología de escritorio*) produzieren oder der Versuchung einer „kalten Schreibtisch-Moral“ (*una fría moral de escritorio*) erliegen, kein Hehl – nachzulesen in „*Evangelii gaudium*“ (EG 133) und „*Amoris laetitia*“ (AL 312). Mit sterilen theologischen Debatten – ob über liturgische Quisquilien, kanonistische Sonder- oder dogmatische Streitfragen – kann dieser Bischof von Rom wenig anfangen.

In „*Veritatis gaudium*“ spricht Franziskus die „Trennung zwischen Theologie und Pastoral, zwischen Glauben und Leben“ an, die das Zweite Vatikanische Konzil „zu überwinden“ (VG 2) versucht habe – unverkennbar eine (indirekte) Bezugnahme auf Hans Urs von Balthasar. Dieser hat in seinem wirkmächtigen Aufsatz „Theologie und Heiligkeit“ (1948) ein „Auseinanderdriften“ registriert, das zu einer „Entfremdung“⁷ geführt habe. In „*Gaudete et exsultate*“ – von manchen Seiten belächelt und als „Pastoraljargon“ denunziert – nimmt Franziskus gleich zweimal expressis verbis auf den Balthasar-Beitrag Bezug. Dessen nicht unproblematisches, von Karl Rahner SJ kritisch hinterfragtes, vielzitiertes Wort von der „Wendung von der knienden Theologie zur sitzenden Theologie“⁸ stößt bei Franziskus nicht nur auf offene Ohren. Es findet seine ausdrückliche Zustimmung. Auch wenn die Diagnose Balthasars oft im polemischen Sinn verwendet wird: Theologie (wie auch Liturgie), der spiritueller Tiefgang abgeht, die nur „ewige Wahrheiten“ wiederholt, die nicht durchbetet, nicht durchmeditiert ist, wirkt steril. Franziskus würde sagen: Sie hat den

„Duft des Evangeliums“ (EG 39) verloren. Man merkt ihr nicht (mehr) an, dass sie mit Erschütterung zu tun hat.

2 Das „Zeugnis der Freude“ als Kriterium der Glaubwürdigkeit von Verkündigung und Theologie

„Erschütterung“: In diesen Kontext gehört auch das Schlüsselwort „Freude“. Kirche sein, christliche Lebensgestaltung bedeutet für Papst Franziskus ganz wesentlich: Zeugnis ablegen und Zeugnis geben. Das ist bei ihm inhaltlich gefüllt und christologisch zugespitzt. Freude hat bei Papst Franziskus mit Jesus zu tun. Sie ist die Folge der Begegnung mit ihm. In „*Veritatis gaudium*“ schreibt er den Lehrenden der Theologie ins Stammbuch: „Die Gelegenheit ist günstig, um mit überlegter und prophetischer Entschlossenheit eine Neubelebung der kirchlichen Studien auf allen Ebenen zu fördern, und zwar im Zusammenhang mit der neuen Phase der Sendung der Kirche, die durch das Zeugnis der Freude gekennzeichnet ist, die aus der Begegnung mit Jesus und der Verkündigung seines Evangeliums erwächst, wie ich es dem ganzen Volk Gottes im Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* programmatisch ausgeführt habe“ (VG 1).

Bemerkenswert an dieser Passage: Die Rede ist von einer „neuen Phase der Sendung der Kirche“, die charakterisiert ist durch das „Zeugnis der Freude“ (*el testimonio de la alegría*). Sonst läuft Theologie ins Leere und bleibt wirkungslos. Das gilt jedoch nicht nur für Lehrende und Studie-

praktische Quartalschrift (2015), 20–29.

⁷ Hans Urs von Balthasar, Theologie und Heiligkeit, in: *ders.*, Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 195–225, 204.

⁸ Ebd.

rende der Theologie. Das gilt genauso für das konkrete Kirche- und Christsein – und damit für die Evangelisierung.

2.1 Missionarische Umgestaltung der Kirche

Rückverwiesen ist ganz am Anfang von „*Veritatis gaudium*“, wie soeben gesehen, an das erste programmatische Schreiben von Papst Franziskus. Am Christkönigs-sonntag im November 2013 erschienen, ist „*Evangelii gaudium*“⁹ zwar keine klassische Antrittsenzyklika¹⁰, sie wurde aber weithin als „franziskanische Regierungserklärung“ und als „Roadmap“ des Pontifikats verstanden. Ich bleibe dabei: Es ist ein prophetischer Text, der geradezu „ein Jahrhundertprogramm“¹¹ enthält! „*Evangelii gaudium*“ ist, trotz seiner „einfachen“ Sprache, ein theologischer Text mit starken pastoralen Zügen: in den Beschreibungen aufrüttelnd, in den Beispielen praktisch-pragmatisch, für mich auch eine geistliche Lektüre – eine Art Gewissenserforschung für Kirche und Theologie, ein Spiegel, in den Politik und Gesellschaft nicht schauen können, ohne sehr nachdenklich zu werden.¹²

Seiner Kirche verordnete der Papst Reformen auf allen Ebenen. Sich selbst, den Petrusdienst, nahm er dabei nicht aus. „Die Wende nimmt Gestalt an“ – lautete der Tenor etlicher Kommentare.

Es geht Franziskus, wie er in Kapitel 1 klar macht, um eine „missionarische Umgestaltung der Kirche“ (vgl. EG 19–49). Für Franziskus ist es vom Evangelium her geboten, Kirche immer zu verstehen als eine „Kirche ‚im Aufbruch‘“ (EG 19).¹³ Das ist stressig, erst recht, wenn man diese Vision ernst nimmt: „Ich träume von einer missionarischen Entscheidung, die fähig ist, alles zu verwandeln, damit die Gewohnheiten, die Stile, die Zeitpläne, der Sprachgebrauch und jede kirchliche Struktur ein Kanal werden, der mehr der Evangelisierung der heutigen Welt als der Selbstbewahrung dient. Die Reform der Strukturen, die für die pastorale Neuausrichtung erforderlich ist, kann nur in diesem Sinn verstanden werden: dafür zu sorgen, dass sie alle missionarischer werden, dass die gewöhnliche Seelsorge in all ihren Bereichen expansiver und offener ist, dass sie die in der Seelsorge Tätigen in eine ständige Haltung des ‚Aufbruchs‘ versetzt und

⁹ De facto reagiert sein Schreiben auf die unter Benedikt XVI. abgehaltene Weltbischofssynode „Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens“. Wegen seines Mitte Februar erklärten, am 28. Februar 2013 wirksam gewordenen Rücktritts kam es nicht mehr zum Nachsynodalen Schreiben.

¹⁰ Einige Monate zuvor, im Juli 2013, hat Papst Franziskus seine erste Enzyklika „*Lumen fidei*“ veröffentlicht, deren Inhalt zu über 90 Prozent auf einen Entwurf seines Vorgängers Benedikt XVI. zurückgeht, weswegen sie als „mit vier Händen geschrieben“ bezeichnet wurde. Auf die ersten 100 Tage des neuen Pontifex schauend, sprach Eberhard von Gemmingen SJ mit den Worten von Bernd Hagenkord SJ vom neuen Stil unter Franziskus als einer „Enzyklika auf zwei Beinen“; vgl. *Eberhard von Gemmingen*, Enzyklika auf zwei Beinen, in: *Stimmen der Zeit* 231 (2013), 433–434.

¹¹ *Walter Kardinal Kasper*, Papst Franziskus – Revolution der Zärtlichkeit und der Liebe (s. Anm. 6), 18.

¹² Vgl. dazu *George Augustin*, Aufbruch in der Kirche mit Papst Franziskus. Ermutigungen aus dem Apostolischen Schreiben „die Freude des Evangeliums“, Stuttgart 2015.

¹³ Vgl. dazu *Hans Waldenfels*, *Evangelii gaudium* – kirchliche Erneuerung durch missionarischen Aufbruch, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 99 (2015), 55–66.

so die positive Antwort all derer begünstigt, denen Jesus seine Freundschaft anbietet. Wie Johannes Paul II. zu den Bischöfen Ozeaniens sagte, muss ‚jede Erneuerung in der Kirche [...] auf die Mission abzielen, um nicht einer Art kirchlicher Introversion zu verfallen.‘ (EG 27)¹⁴

Hier sind theologische und pastorale Minenfelder genannt! Zeigt der Rückblick auf über neun Jahre Pontifikat nicht, dass sich Franziskus nicht scheute, diese zu betreten? „Dezentralisierung“, „Kollegialität“ und „Synodalität“, um nur drei theologische „heiße Eisen“ herauszugreifen, sind durchaus Themen, die einem extensiven Primatsverständnis zuwiderlaufen könnten. Aber genau darauf setzt Franziskus, und er lässt, nachdem er der Kirche einen zweijährigen synodalen Weg verordnet hat, für welchen er die Weltbischofssynode von Oktober 2022 auf Oktober 2023 verschob, nicht den geringsten Zweifel daran aufkommen, es handle sich dabei nur um schöne Vokabeln. In seiner Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode sagte er am 17. Oktober 2015: „(Der) Weg der *Synodalität* ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet.“¹⁵

2.2 Freude am Evangelium – und aus dem Evangelium

Die programmatische Ouvertüre von „*Evangelii gaudium*“ bindet alles strukturelle Bemühen um Aufbruch und Erneuerung, ja jede Reform zurück an die Person Jesu von Nazareth: „Die Freude des Evangeliums erfüllt das Herz und das gesamte Leben derer, die Jesus begegnen. Diejenigen, die sich von ihm retten lassen, sind befreit von der Sünde, von der Traurigkeit, von der inneren Leere und von der Vereinsamung. Mit Jesus Christus kommt immer – und immer wieder – die Freude. In diesem Schreiben möchte ich mich an die Christgläubigen wenden, um sie zu einer neuen Etappe der Evangelisierung einzuladen, die von dieser Freude geprägt ist, und um Wege für den Lauf der Kirche in den kommenden Jahren aufzuzeigen.“ (EG 1).

Das klingt sehr optimistisch und verheißungsvoll. Verschließt der Papst damit die Augen vor dem Elend der Welt? Verfällt er einem naiven Pastoraljargon? Keineswegs. Natürlich ist sich Franziskus bewusst, dass sich Freude nicht diktieren lässt: „Ich verstehe die Menschen, die wegen der schweren Nöte, unter denen sie zu

¹⁴ Die spanische Originalfassung spricht in EG 27 von „*conversión pastoral*“. In der ersten deutschen Arbeitsübersetzung war wörtlich von „pastoraler Umkehr“ die Rede, die offizielle deutsche Übersetzung schwächte dann aber ab und entschied sich für einen harmloseren, offenbar weniger bedrohlichen Ausdruck: „pastorale Neuausrichtung“.

¹⁵ Zitiert nach: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html [Abruf: 23.06.2022]. – Gut sechs Jahre später nutzte er am 18. September 2021 die Eröffnung des neuen Diözesanjahres für die Stadt Rom, um in der Aula Paolo VI in einer engagierten Rede bei den Gläubigen für den synodalen Prozess der Kirche zu werben: „Das Thema Synodalität ist kein Kapitel in einem Traktat über Ekklesiologie, und schon gar nicht eine Modeerscheinung, ein Slogan oder ein neuer Begriff, den wir bei unseren Treffen verwenden oder ausnutzen. Nein! Die Synodalität drückt das Wesen der Kirche aus, ihre Form, ihren Stil, ihren Auftrag. Und so sprechen wir von der synodalen Kirche, wobei wir jedoch vermeiden, dies als einen Titel unter anderen zu betrachten, als eine Denkweise mit Alternativen“ (zitiert nach: <https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2021/september/documents/20210918-fedeli-diocesiroma.html> [Abruf: 23.06.2022]).

leiden haben, zur Traurigkeit neigen, doch nach und nach muss man zulassen, dass die Glaubensfreude zu erwachen beginnt, wie eine geheime, aber feste Zuversicht, auch mitten in den schlimmsten Ängsten“ (EG 6).

Ein wichtiges Stichwort ist hier gefallen: Glaubensfreude. Glaubensfreude als „eine geheime, aber feste Zuversicht“¹⁶! Eine Art Antitoxin gegen Pessimismus und Fatalismus? Solche Freude meint etwas anderes als Vergnügen, Spaß, „Gaudi“, Hetz oder oberflächliche Befriedigung. Franziskus meint eine tiefe, von innen kommende Freude, die aus der Begegnung mit Jesus erwächst. Nicht von heute auf morgen. Aber als Übungsweg, der christliches Leben nun einmal ist. Deswegen betont er, unter Bezugnahme auf seinen Amtsvorgänger: „Ich werde nicht müde, jene Worte Benedikts XVI. zu wiederholen, die uns zum Zentrum des Evangeliums führen: „Am Anfang des Christseins steht nicht ein ethischer Entschluss oder eine große Idee, sondern die Begegnung mit einem Ereignis, mit einer Person, die unserem Leben einen neuen Horizont und damit seine entscheidende Richtung gibt.““ (EG 7)

Die Begegnung mit Jesus, die einen Horizont eröffnet und eine Richtung aufweist: Sie macht froh. Sie bewirkt Freude. Deswegen kann ein Christ froh(-gemut) durchs Leben gehen. Deswegen sind Christen unverbesserliche Optimisten.

Die Gegenerfahrung beschreibt Franziskus unmittelbar davor: „Es gibt Christen, deren Lebensart wie eine Fastenzeit ohne Ostern erscheint.“ (EG 6) Ich erinnere in diesem Zusammenhang an den als „Kurienschelte“ in die Geschichte einge-

gangenen Weihnachtsempfang für die Römische Kurie vom 22. Dezember 2014. Das Thema der päpstlichen Predigt lautete: „Die Römische Kurie und der Leib Christi“. Nach der Tradition der Wüstenväter und mit indirekter Bezugnahme auf den fünften Generaloberen der Jesuiten, Claudio Aquaviva (1543–1615), listete Franziskus darin fünfzehn „Kurienkrankheiten“ auf, „die in unserem Kurienleben nicht unüblich sind“. Die zwölfte lautete: „Die Krankheit der Totengräbermiene. Es ist die Krankheit der Mürrischen und Griesgrämigen, die meinen, um seriös zu sein, müsse man ein trübsinniges, strenges Gesicht aufsetzen und die anderen – vor allem die, welche man niedriger einstuft – mit Strenge, Härte und Arroganz behandeln. In Wirklichkeit sind *theatralische Strenge* und *steriler Pessimismus* oft Symptome von Angst und mangelndem Selbstvertrauen. Der Apostel muss sich bemühen, ein freundlicher, unbeschwerter, begeisterter und fröhlicher Mensch zu sein, der Freude verbreitet, wo immer er sich befindet. Ein von Gott erfülltes Herz ist ein glückliches Herz, das Freude ausstrahlt und alle in seiner Umgebung damit ansteckt: Das sieht man sofort! Verlieren wir also nicht jenen fröhlichen, humorvollen Geist, der sogar zur Selbstironie fähig ist und der die Menschen auch in schwierigen Situationen liebenswürdig sein lässt. Wie gut tut uns eine großzügige Dosis gesunden Humors! Es wird uns sehr nützlich sein, oft das Gebet des heiligen Thomas Morus zu beten: Ich bete es jeden Tag, es tut mir gut.“¹⁷ Viele empfanden diese Ansprache als verletzend. Der Würzburger Pastoraltheologe Erich Gar-

¹⁶ Vgl. auch EG 13.

¹⁷ Zitiert nach: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/december/documents/papa-francesco_20141222_curia-romana.html [Abruf: 23.06.2022].

hammer sah darin eine „Klerikalismus-prophylaxe“¹⁸.

Christlich leben bedeutet zuerst und zuletzt: aus der Beziehung zu Jesus dem Christus heraus leben. Vor Krankheit, Leid, Not, Elend oder Krieg bleiben Christen deswegen nicht bewahrt. Solche Erfahrungen werden von Franziskus auch nicht kleingeredet. Aber Christen widerstehen aus der Begegnung mit Jesus heraus der Tendenz, sich davon derart vereinnahmen zu lassen, dass ihnen, salopp gesagt, alles vergeht, dass Glaubensfreude gar nicht mehr oder gar nicht erst aufkommen kann. Die Freude gehört gleichsam zur „spirituellen DNA“ des Christen, sie wird ihre Erkennungs-marke, wie eine Visitenkarte. Papst Franziskus wirbt ganz und gar realistisch dafür: „Ich lade jeden Christen ein, gleich an welchem Ort und in welcher Lage er sich befindet, noch heute seine persönliche Begegnung mit Jesus Christus zu erneuern oder zumindest den Entschluss zu fassen, sich von ihm finden zu lassen, ihn jeden Tag ohne Unterlass zu suchen [...]. Nichts soll stärker sein als sein Leben, das uns vorantreibt!“ (EG 3) Und er betont später: „Die Freude aus dem Evangelium, die das Leben der Gemeinschaft der Jünger erfüllt, ist eine missionarische Freude.“ (EG 21)

2.3 Freude als Erbe des Konzils

Zu tun hat solche Freude mit dem „Prinzip Hoffnung“. Den Römern schreibt Paulus beinahe beschwörend: „Freut euch in der Hoffnung, seid geduldig in der Bedrängnis, beharrlich im Gebet.“ (Röm 12,12)

Es klingt vielleicht verrückt, dass Christen „trotz allem“ fröhlich sein sollen und können. Aber wir vertrauen ja letztlich nicht einem System von Lehrsätzen und Moralvorschriften. Wir hören auf sie und trauen (deswegen) einer Person: Jesus von Nazareth, der für uns „Weg“, „Wahrheit“ und „Leben“ (vgl. Joh 14,6) geworden ist, mit anderen Worten: Methode, Theorie und Praxis.

Walter Kasper machte darauf aufmerksam, dass das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) einen „positiven Ton angeschlagen und diesen neuen Weg der Hoffnung und der Freude eingeschlagen“¹⁹ hat. Nicht nur die emphatische Eröffnungsrede von Papst Johannes XXIII. vom 11. Oktober 1962 sprach davon („Gaudet mater Ecclesia“). Auch die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ über die Kirche in der Welt von heute thematisierte das Motiv schon in ihrem Titel: ein Dokument, „das ganz aus der Dynamik des Konzils herausgewachsen ist und das, über die katholische Kirche hinaus, die Fackel der Freude und der Hoffnung neu zum Leuchten brachte“²⁰.

Ich finde es bezeichnend, dass Kasper, der die Rezeption des letzten Konzils als „noch längst nicht abgeschlossen“²¹ betrachtet, eine Verbindung zu Franziskus herstellt, der sich oft auf das Konzil beruft, das er – erst 1969 zum Priester geweiht – als „eine neue Lektüre des Evangeliums im Licht der zeitgenössischen Kultur“²² versteht. „Das Thema der mit der Freude verschwisterten Hoffnung gehört zu diesen Desideraten“, befindet Kasper: „Papst Franziskus hat es in *Evangelii gaudium*

¹⁸ Erich Garhammer, *Der Chef. Die jährliche Therapie an Weihnachten*, Würzburg 2018, 33.

¹⁹ Walter Kardinal Kasper, *Die Freude des Christen* (s. Anm. 1), 32.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., 33.

²² Antonio Spadaro, *Das Interview mit Papst Franziskus*. Herausgegeben v. Andreas R. Batlogg, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, 57.

(Die Freude des Evangeliums) (2013) und in *Amoris laetitia* (Die Freude der Liebe) (2016) kraftvoll in Angriff genommen.“²³ Hier wird eine Linie sichtbar. Ein weiterer Hinweis: Nicht weniger als 13-mal zitiert Franziskus allein in *Evangelii gaudium* affirmativ aus dem Apostolischen Schreiben *Evangelii nuntiandi* (EN), das Paul VI. zum Abschluss des Heiligen Jahres im Dezember 1975 veröffentlicht hat.

Franziskus erinnert oft daran, dass menschliche, ja selbst globale Katastrophen nicht dazu führen dürfen, sich dem Pessimismus oder Fatalismus zu ergeben. In seinen im Internet millionenfach abgerufenen Predigten in der Kapelle des Gästehauses Santa Marta, wo er wohnt, und bei denen er reden kann wie ihm „der Schnabel gewachsen“ ist, sagt er es oft in einfachen Worten: „Christ sein heißt“ für ihn, „die Freude zu verspüren, ganz Christus anzugehören“²⁴. Er entwickelte auch einmal eine Art „Hymne an die Freude“: Es sei „traurig, ein freudloser Gläubiger zu sein, und die Freude fehlt uns dann, wenn es am Glauben mangelt, wenn es keine Hoffnung gibt, wenn es kein Gesetz mehr gibt, sondern nur noch die Vorschriften, die kalte Lehre“²⁵. Für Franziskus ist „die Freude des Glaubens, die Freude des Evangeliums“, nämlich „der Prüfstein für den Glauben eines Menschen: ohne die Freude ist diese Person kein wahrer Gläubiger“²⁶.

Der „Freude des Evangeliums“ müssen Christen ein Gesicht geben. Wie – und

warum? Weil Christen eine „GmbH“ sind: eine „Gesellschaft mit begründeter Hoffnung“, deren Botschaft „gut begründet und fröhlich verkündet“ (Manfred Hösl SJ) ist. Freude ist bei Papst Franziskus deswegen immer missionarisch. „Die kirchliche Erneuerung, die dieses Pontifikat will“, so Kasper, „besteht nicht vor allem in strukturellen Reformen, sosehr diese nötig sind, sondern in der Erneuerung der Botschaft von der Freude und einer neuen Freude am Christsein und am Kirchesein.“²⁷

Der Autor: Mag. Dr. Andreas R. Batlogg SJ, geb. 1962, von 2000 bis 2017 Mitglied der Redaktion der „*Stimmen der Zeit*“ (München), von 2009 an deren Herausgeber und Chefredakteur; seit 2005 Mitglied des Herausgeberkollektivs der „*Sämtlichen Werke*“ Karl Rahners und Bearbeiter mehrerer Bände der Ausgabe; stellvertretender Vorsitzender des Karl-Rahner-Kuratoriums; Lehraufträge an verschiedenen Universitäten; neuere Publikationen: *Durchkreuzt. Mein Leben mit der Diagnose Krebs*, Innsbruck 2019; zus. mit Paul M. Zulehner, *Der Reformator. Von Papst Franziskus lernen – ein Appell*, Würzburg 2019 (2020); *Jesus begegnen. Suchen – finden – bekennen*, München 2021; *Aus dem Konzil geboren. Wie das II. Vatikanische Konzil der Kirche den Weg in die Zukunft weisen kann*, Innsbruck 2022; GND 128408995; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0445-7804>.

²³ Walter Kardinal Kasper, Die Freude des Christen (s. Anm. 1), 33.

²⁴ Predigt vom 6. September 2013, in: *Papst Franziskus*, Predigten aus den Morgenmessen in Santa Marta. Mit einer Einführung von Stefan von Kempis, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014, 192–197, hier: 192.

²⁵ Predigt vom 26. März 2015, in: *Papst Franziskus*, Neue Predigten aus den Morgenmessen. Mit einer Einführung von Stefan von Kempis, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2016, 29–34, hier: 33.

²⁶ Ebd., 34.

²⁷ Walter Kardinal Kasper, Die Freude des Christen (s. Anm. 1), 160.

Christiana Ngozi Idika DMMM

Joie de vivre in Kulturen der Hoffnung

♦ Dieser Beitrag erschließt den Begriff der Freude, indem er ihn mit dem Begriff der Hoffnung verknüpft. Ausgangspunkt ist die „*joie de vivre*“, jene Lebensfreude, mit der die afrikanischen Bischöfe ihren Kontinent charakterisieren. Es werden verschiedene Facetten der Freude im afrikanischen Denken vorgestellt. Die Spannung – oder, wie die Autorin sagt, das Gleichgewicht – zwischen der Sehnsucht nach Vollkommenheit und Fülle des Lebens einerseits und dem Wissen um die Vergeblichkeit und die Un erreichbarkeit der Vollkommenheit andererseits hilft, die Hoffnung und die für Afrika kennzeichnende Verbindung von Hoffnung und Freude zu verstehen. Und diese Verbindung hilft dann wiederum zu verstehen, was Menschen in Afrika trotz Schmerz und Leid, trotz erdrückender Armut, die sie nicht selten ihrer Zukunft beraubt, Freude am Leben haben lässt. (Redaktion)

1 Einleitung

Joie de vivre ist der französische Begriff, der in *Africae munus* (AM 9)¹ verwendet wird, um Afrika zu charakterisieren. Übersetzt man ihn ins Deutsche, so kann man ihn mit „Lebensfreude“ oder „Freude am Leben“ wiedergeben, zwei Begriffe, die jedoch, wenn man sie interpretiert, unterschiedliche Bedeutungen haben. Zur Lebensfreude gehört in hohem Maße, einen Grund zu finden, um zu leben. Freude scheint als ein Grund neben anderen für das Leben zu stehen. Sie bedeutet jedoch mehr, wenn man auf jene Teile der Welt hinsieht, in denen Menschen Selbstmord begehen, wenn sie keinen Grund zum Le-

ben finden. Dieses Verständnis knüpft an die zweite Übersetzung, die Freude am Leben, an, die ihrerseits den Wert des Lebens hervorhebt, wobei die Freude das Leben qualifiziert. In beiden Fällen scheint ein zentraler Punkt, dass die Erfahrung der Freude in den afrikanischen religiösen soziokulturellen Kontexten in gewisser Weise mit dem Leben verbunden ist.

Was ist also die Lebensfreude bzw. was ist die Freude am Leben im afrikanischen Existenzraum? Mit den Worten von Jürgen Moltmann kann man auch fragen, wie es Freude in einer Welt geben kann, die von Depression und Folter heimgesucht wird?² Oder, genauer gesagt, wie kann es in Afrika Freude geben, wenn Kinder hungern?³ In

¹ https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/de/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html [Abruf: 08.06.2022].

² Jürgen Moltmann, *Christianity: A Religion of Joy*, in: Miroslav Volf/Justin E. Crisp (Hg.), *Joy and Human Flourishing. Essays on Theology, Culture and the Good Life*, Minneapolis MN 2015, 2; online: https://www.up.ac.za/media/shared/12/ZP_Files/prof-j-moltmann-christianity-a-religion-of-joy.zp123656.pdf [Abruf: 08.06.2022].

³ Jürgen Moltmann, *Theology and Joy*, London 1973, 26 f.

„*Jabulani Africa*“ schlägt Uchenna Anyanwu vor, dass Moltmanns Frage angesichts der erschreckenden menschlichen Bedingungen im spezifischen afrikanischen Kontext umformuliert werden könnte als eine Frage nach der Grundlage der Freude und nicht nach dem Wie der Freude in Afrika.⁴ Um die Lebensfreude im afrikanischen Kontext zu erforschen, wird dieser Artikel den Weg von Anyanwu beschreiten und die Grundlage für diese Freude untersuchen. *Joie de vivre* in einer Kultur der Hoffnung weist auf eine organische Verbindung oder einen Zusammenhang zwischen Hoffnung und Freude hin. In diesem Artikel wird behauptet, dass die *joie de vivre* in der Hoffnung liegt und folglich gefragt, was es bedeutet, dass die Freude in der Hoffnung liegt. Aus dem Versuch, die in dieser Einleitung dargelegten Ideen weiterzuentwickeln, ergibt sich folgende Gliederung: Im ersten Abschnitt wird das Konzept der Freude im Allgemeinen und speziell in Studien, die in einem afrikanischen Kontext durchgeführt wurden, untersucht. Mit anderen Worten: Was ist Freude? Es folgen Überlegungen zur Hoffnung als Quelle der Lebensfreude, was ein tiefes Verständnis der existenziellen und sozialen Bedingungen der Völker Afrikas voraussetzt, die dennoch lachen und fröhlich sind. Der letzte Abschnitt ist ein kritischer Überblick über diese Behauptungen von Hoffnung und Freude angesichts verzweifelter Lebenssituationen. Der Artikel schließt mit einigen Bemerkungen.

2 Die Gesichter der Freude

Die Gesichter der Freude betreffen die Herausforderungen, denen man bei dem Ver-

such, Freude zu definieren, begegnet. Eine solche Definition aber erfordert mehr als eine Beschreibung der Erfahrung von Freude. Sie verlangt auch eine Analyse der kognitiven Konstruktion von Freude. Eine solche in kulturellen Kontexten, die als hoffnungsvoll bezeichnet werden, zu unternehmen ist eine große Aufgabe. Abgesehen von den Texten afrikanischer Philosophen, Theologen, Soziologen und Wirtschaftswissenschaftler zum Thema Glück gibt es nur wenig oder gar keine Literatur, die sich mit dieser Thematik befasst hat. Freude und Hoffnung sind oft abstrakte Begriffe, die sich einer klaren Definition entziehen. Man kann nur damit enden, dass man aufzeigt, was es bedeutet, Hoffnung zu haben oder Freude zu erleben. Das ist eine Aufgabe, denn Freude ist vermutlich eher eine individuelle als eine gemeinschaftliche Erfahrung. Im vorliegenden Kontext ist das Prinzip des afrikanischen Humanismus jedoch gemeinschaftsorientiert, was häufig die Frage nach dem Platz des Individuums oder des Selbst in einem solchen Rahmen aufwirft. Vor allem die Untersuchung der Freude in einer Kultur der Hoffnung, wie sie für Afrika charakteristisch ist, ist von Paradoxie und Ironie geprägt. Was aber ist Freude im afrikanischen Denken? Bedeutet Freude in Afrika etwas anderes als in Europa? Ist Freude ein flüchtiges Gefühl, ein vorübergehender Gemütszustand oder eine dauerhafte Lebenseinstellung? Ist ein freudiges Leben ein sinnvolles Leben voller Zufriedenheit und Befriedigung? Ist Lachen und Jubeln gleichbedeutend mit Freude, wie Moltmann zu behaupten scheint? Ist ein freudiges Leben dasselbe wie ein glückliches Leben? Diese Fragen deuten darauf hin, dass

⁴ Uchenna D. Anyanwu, *Jabulani Africa! – Joy in the Church in Africa*, in: *International Journal of Pentecostal Missiology* 7:1 (2020), 118–141.

Freude mit Glück, einem nach außen gezeigten Lachen und einem sinnvollen Leben gleichgesetzt werden kann. Freude wird als etwas Inneres und nicht als etwas Äußeres erlebt.

Ein sicherer Ansatzpunkt für den Versuch, Freude zu definieren, ist der Begriff *Joie de vivre*, bei dem Lebensfreude und Freude am Leben den Ausgangspunkt für das Gespräch bilden. Hier steht die Freude nicht im luftleeren Raum, sondern es handelt sich um Freude an etwas. Das, was Freude, Leben und Lebendigkeit qualifiziert, dient als Grundlage für eine Definition. Die Lebensfreude verweist auch auf die Sinnhaftigkeit im/von Leben. Einige afrikanische Gelehrte unterscheiden kategorial zwischen dem Sinn im Leben und dem Sinn des Lebens. In einem ersten Schritt sollen diese Unterscheidungen herausgearbeitet werden, um dann die Beziehung zwischen Lebensfreude/Lebenslust und Sinnhaftigkeit im/von Leben zu betrachten.

Der Begriff „Sinn“ in gegenwärtigen afrikanischen Reflexionen unterscheidet sich nicht von dem von Arjan Markus vorgeschlagenen Begriff „Sinn“ als kohärentem Ganzen, „Sinn“ als Zweck und Wert.⁵ Danach bezeichnet der Sinn des Lebens „eine allgemeine Auffassung darüber, was das Leben eines Menschen sinnvoll macht. [...] ‚Sinn des Lebens‘ beinhaltet Urteile über den Sinn des Lebens eines Individuums, als Ganzes betrachtet.“⁶ Solche Fälle sind offensichtlich, wenn Menschen über Verstor-

bene, Heilige und beliebte Personen sprechen. Der Sinn im Leben ist „eine Untersuchung der Ziele oder Mittel, die das Leben eines bestimmten Individuums zu einem bestimmten Zeitpunkt sinnvoll machen – vor allem, wenn man es streng auf den Zeitraum bezieht, in dem das Individuum lebt.“⁷ Sinn im Leben wird in solchen Momenten konstruiert, in denen Individuen Ereignisse, die ihnen und ihrer Umgebung widerfahren, hinterfragen und nach einer tieferen Bedeutung suchen. Aribiah Attoe fasste die verschiedenen Ansätze zum Begriff der ‚Sinnhaftigkeit im/von‘ im afrikanischen Denken in vier theoretischen Rahmen zusammen. Dazu gehören Überlegungen, die sich auf den göttlichen Zweck, die Lebenskraft, die Gemeinschaft und die Trosttheorie konzentrieren.⁸ Auf diese theoretischen Rahmen hier einzugehen würde den den Umfang des Beitrags sprengen.

Der Sinn ‚im/von‘ Leben dieser Theorien ist jedoch in gewisser Weise miteinander verbunden. In diesem Sinne stellt das Individuum den Konvergenzpunkt dar. Selbst wenn es einen Zweck für die menschliche Existenz gibt, wird jeder Einzelne als Individuum zu diesem Ziel hingezogen. Die Erfüllung des eigenen inneren Wesens durch ethisch aufbauendes Handeln oder „die Ausübung von Tätigkeiten, die die schöpferische Kraft und Produktivität eines Individuums zum Ausdruck bringen“⁹, ist ebenfalls auf das Individuum bezogen. Im Rahmen der Ge-

⁵ Arjan Markus, *Assessing Views of Life: Eine subjektive Angelegenheit*, in: Joshua W. Seachris (Hg.), *Exploring the Meaning of Life. An Anthology and Guide*, Chichester 2012, 95–112.

⁶ Aribiah D. Attoe, *A systematic account of African conceptions of the meaning of/in life*, in: *South African Journal of Philosophy* 39/2 (2020), 127–139, hier: 127; online: <https://doi.org/10.1080/02580136.2020.1771822> [Abruf: 09.06.2022].

⁷ Ebd., 127.

⁸ Ebd., 128.

⁹ Noah Dzobo, *Values in a Changing Society: Man, Ancestors, and God*, in: Kwasi Wiredu / Kwame Gyekye (Hg.), *Person and Community: Ghanaian Philosophical Studies I*, Washington D. C. 1992, 223–242. The Council for Research in Values and Philosophy.

meinschaft als Sinnquelle, einem Kontext, in dem „Ich bin, weil wir sind“ das Prinzip der Koexistenz ist, ist das „Ich“ im „Wir“ eine bewusst integrierende Person, die die anderen Individuen in der Gemeinschaft als Quelle ihres eigenen Gedeihens schätzt. Diese drei sind in der Tat nur verschiedene Ebenen der Sinnhaftigkeit im/ des Lebens, die Suche danach ist eine ständige Sehnsucht nach Vollkommenheit. Nach Ada Agada ist die Sehnsucht nach Vollkommenheit ein wesentlicher Bestandteil eines sinnvollen Lebens. Obwohl die Vollkommenheit unerreichbar ist, ist die Sehnsucht tröstlich und sorgt für die richtige Stimmung, um die Freude am Dasein auszugleichen. Für Agada liegt die Sinnhaftigkeit in der Freude am Dasein, die die Freiheit voraussetzt, und im Bewusstsein der Traurigkeit, der Vergeblichkeit und des Pessimismus, die sich aus dem Wissen ergeben, dass diese Freiheit unerreichbar ist.¹⁰ *Joie de vivre*, Lebenslust oder Lebensfreude bedeutet also, den Sinn des Daseins zu finden und nicht nur die momentanen Annehmlichkeiten. Für afrikanische Theoretiker wie Thaddeus Metz¹¹, Aribiah Attoe¹², Yolanda Mlung-

wana,¹³ Monday Igbafen¹⁴, Henry Mason¹⁵ und Munyaradzi Mawere¹⁶ bedeutet es, die eigene Lebenskraft, Kreativität und Produktivität zu steigern. Lebensfreude ist mehr als ein flüchtiger emotionaler Ausbruch von Lachen. Sie entsteht, wenn der Sinn des Lebens in Gemeinschaft und Solidarität gefunden wird. Und schließlich ist der Sinn des Lebens mit dem Streben und der Sehnsucht nach Vollkommenheit verbunden, einer Vollkommenheit, die darin begründet ist, dass das menschliche Leben ein Paradoxon ist, eine Mischung aus Vollkommenheit und Unvollkommenheit, die jedoch in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen. Jürgen Moltmann dürfte also Recht haben, wenn er sagt: „Joy is the power to live, love, and have creative initiative. Joy awakens all our senses, energizing mind and body.“¹⁷ Die Charakterisierung Afrikas als ein Land, das seine Lebensfreude trotz der vorherrschenden menschlichen Ereignisse, die Afrika zur Verzweiflung bringen wollen, bewahrt, macht in dieser Hinsicht mehr Sinn. Der Artikel wird diese Charakterisierung Afrikas nun auf diese Weise betrachten.

¹⁰ Ada Agada, *Existence and Consolation: Reinventing Ontology, Gnosis and Values in African Philosophy*, Saint Paul 2015.

¹¹ Thaddeus Metz, *African Theories of Meaning in Life: A critical assessment*, in: *South African Journal of Philosophy* 39/2 (2020), 113–126; online: <https://doi.org/10.1080/02580136.2020.1770429> [Abruf: 08.06.2022].

¹² Aribiah D. Attoe, *A systematic account of African conceptions of the meaning of/in life* (s. Anm. 5), 128.

¹³ Yolanda Mlungwana, *An African approach to the meaning of life*, in: ebd., 153–165; online: <https://doi.org/10.1080/02580136.2020.1771824> [Abruf: 08.06.2022].

¹⁴ Monday Igbafen, *Human Life and the Question of Meaning in African Existentialism*, in: Isaac E. Ukpokolo (Hg.), *Themes, Issues and Problems in African Philosophy*, New York 2017, 237–254; online: https://doi.org/10.1007/978-3-319-40796-8_16 [Abruf: 08.06.2022].

¹⁵ Henry D. Mason, *Meaning in Life within an African Context. A Mixed Method Study*, in: *Journal of Psychology in Africa* 23/4 (2013), 635–638; online: <https://doi.org/10.1080/14330237.2013.10820679> [Abruf: 08.06.2022].

¹⁶ Munyaradzi Mawere, *On Pursuit of the Purpose of Life: The Shona Metaphysical Perspective*, in: *Journal of Pan African Studies* 3/6 (2010), 269–284.

¹⁷ Jürgen Moltmann, *Christianity: A Religion of Joy* (s. Anm. 2), 2.

3 Hoffnung, die Freude bringt, und die Lebensfreude

Africae munus erkannte an, dass Afrika „trotz der großen Pandemien wie Malaria, Aids, Tuberkulose und andere, die seine Bevölkerung dezimieren und die die Medizin immer wirksamer auszurotten versucht, seine *joie de vivre*“ bewahrt hat (AM 9). Das in *Africae munus* beschriebene Afrika bewahrt nicht nur seine Lebensfreude, sondern Benedikt XVI. charakterisiert Afrika auch als „geistliche ‚Lunge‘ für eine Menschheit, die sich in einer Krise des Glaubens und der Hoffnung befindet“ (AM 13). Dennoch beklagt er gleichzeitig die „chronische Armut seiner Bevölkerungen, die Opfer von Ausbeutung und örtlicher wie fremder Veruntreuungen sind“, ebenso „schockiert der Überfluß mancher Gruppen das menschliche Gewissen“ (AM 79). Dies zeigt nicht, dass sich die existenzielle Lage und die verzweifelte Situation verbessert haben. Dennoch bleibt sie als hoffnungsvoll charakterisiert. Woher kommt also diese Hoffnung, welche die Lebensfreude trägt? Dafür ist es notwendig, die Theologie der Hoffnung als solche zu betrachten.

Die christliche Theologie der Hoffnung ist eschatologisch geprägt. Sie ist eine Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes, die Hoffnung auf Gott oder das ewige Leben. Während diese jedoch also auf die Eschatologie ausgerichtet bleibt, bezieht sich die christliche Hoffnung in Afri-

ka auf die existenzielle Situation der Menschen in ihrem gewöhnlichen Alltagsleben. Im Bericht von Global Finance aus dem Jahr 2021 standen die afrikanischen Länder an der Spitze der Liste der ärmsten Länder der Welt.¹⁸ Sowohl innerhalb als auch außerhalb Afrikas wurde wiederholt festgestellt, dass es in den afrikanischen Ländern anhaltende menschliche Ereignisse wie Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Schmerz, Armut, Leid, Gewalt, Krieg, beklagenswerte Wirtschaft und Wirtschaftspolitik, schlechte Regierungsführung und Ausbeutung verschiedener Arten und Ebenen gibt, die die Menschen dort zur Verzweiflung treiben (*Ecclesia Africa, Africae munus*).

Nichtsdestotrotz bekräftigt die Zweite Afrikanische Synode wiederholt, dass Afrika nicht hilflos ist.¹⁹ Darüber hinaus stellte Anyanwu in „*Jabulani Africa*“ fest, dass die Afrikaner „Widerstandskraft gegen verzweifelte Kräfte, alle Kräfte der Verzweiflung“²⁰ zeigen, Worte von Willie Jennings verwendend. Anyanwu zufolge: „hope keeps the Africans alive.“²¹ Die Freude konkretisiert sich in der Hoffnung, dass es gut wird, *nkeiruka, echi ga abu echi oma*, dass die Zukunft etwas Besseres bereithält, was mit der Theologie von Thomas von Aquin übereinstimmt, wonach Hoffnung ein Wunsch nach der Zukunft ist. In dieser Hoffnung wird die Lebensfreude geboren. Anyanwu befragte junge christliche Gläubige, was ihre Freude inmitten der für afrikanische Länder charakteristischen Nöte begründet. Das Thema Hoffnung spielte in

¹⁸ Luca Ventura, Poorest Countries in the World 2021, in: Global Finance: Global Data; online: <https://www.gfmag.com/global-data/economic-data/the-poorest-countries-in-the-world?page=12> [Abruf: 08.06.2022].

¹⁹ Message to the People of God of Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops, ‚Courage! Get on Your Feet, Continent of Africa‘ Nr. 42; online: https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20091023_message-synod_en.html [Abruf 08.06.2022].

²⁰ Willie Jennings zitiert nach: Uchenna D. Anyanwu, *Jabulani Africa!* (s. Anm. 4), 121.

²¹ Uchenna D. Anyanwu, *Jabulani Africa!* (s. Anm. 4), 121.

den Antworten, die er erhielt, eine wichtige Rolle. Einer der Befragten sagte:

„We [African followers of Jesus] are a very hopeful people. I guess that's why we often say 'It is well' when everything around us doesn't look or seem well. We are very optimistic and believe in God's supernatural intervention. We have either experienced His intervention in the past or heard of someone who did. In our African worldview, the natural and supernatural are very closely intertwined. So the belief that God will intervene brings us hope and joy.“²²

Optimismus unterstreicht die Hoffnung, und die Afrikaner sind sehr optimistisch. Das Weltwirtschaftsforum stellte 2014 fest, dass die afrikanischen Länder südlich der Sahara die optimistischste Region seien, und der World Happiness Report von 2017 zeigte, dass die Afrikaner trotz des „Glücksdefizits“ ein weltweit „außergewöhnliches“ Maß an Optimismus und Widerstandsfähigkeit aufweisen.²³ Die letzte Zeile bekräftigt, dass Gott immer eingreifen wird, gleichgültig in welcher Situation; er bringt Hoffnung und Freude. Religion ist besonders zentral für die Afrikaner. John Mbiti behauptet, Afrikaner seien notorisch religiös. Es sei darauf hingewiesen, dass Religiosität mehr ist als die christliche Religion. Im christlichen Kontext „glauben die afrikanischen Christen, dass Gott in ihren langen Nächten und dunklen Tagen des Leidens und der Ungewissheit über die Zukunft eingreifen kann“²⁴. Ausdrücke wie „Es ist gut“, „Es wird gut und besser“, „Alles ist gut“, „Gott ist treu“

usw. sind bei den meisten Afrikanern gängige Redewendungen. Gesprochene Worte haben eine große Kraft. Die einfache Verkündigung und Bestätigung dieser Ausdrücke geben dauerhafte emotionale Energie und psychologische Stärke, um in einer verzweiferten Situation mit Freude zu leben. In derselben von Anyanwu durchgeführten Studie sagte ein anderer Befragter, dass „die Hoffnung ein Dreh- und Angelpunkt in [der] afrikanischen Kirche inmitten aller Ungewissheiten ist. [...] die Hoffnung, dass der Glaube an Christus ein siegreiches Ende bringen wird, ist eine Sache der Freude [...] wir hoffen einfach, halten den Glauben aufrecht und schauen auf den Tag, an dem alle Bedürfnisse erfüllt werden.“²⁵ Die Hoffnung inmitten von Ungewissheit wirkt wie eine Überlebensstrategie. Immerhin betont die Heilige Schrift, dass es drei Dinge im Überfluss gibt, nämlich Glaube, Hoffnung und Liebe, und das größte von diesen ist die Liebe. Man kann ohne Liebe und Glauben überleben, aber Hoffnungslosigkeit kann Liebe und Glauben beeinträchtigen. Ohne Hoffnung kann man in dieser zerbrochenen und unvollkommenen Welt nicht leben. Aus der Hoffnung erwächst die Lebensfreude und die Verzweiflung führt die meisten Afrikaner zu Gott. Nach Ansicht des von Anyanwu Befragten ist Gott nicht eine Wahl unter anderen Möglichkeiten, sondern die einzige Antwort auf negative Situationen. Mit den Worten dieses Befragten: „though born out of the crucible of suffering and hopelessness, faith in Christ gives us a li-

²² Ebd., 123.

²³ *Abdi Latif Dahir*, The story of optimistic, happy Africans is more complex than we think; online: <https://qz.com/africa/1175189/pew-research-on-happy-africans-story-is-much-more-complex-than-we-thought/> [Abruf: 08.06.2022].

²⁴ *Stan Chu Ilo*, *Africae Munus* and the Challenges of a Transformative Missional Theological Practice in Africa's Social Context, in: *Transformation* Vol. 31(2) (2014), 116–131, hier: 120.

²⁵ *Uchenna D. Anyanwu*, *Jabulani Africa!* (s. Anm. 4), 124.

ving hope.“²⁶ Eine Zusammenfassung der folgenden Analyse bestätigt, dass die Freude im afrikanischen Kontext aus der Hoffnung geboren wird, einer Hoffnung, die eher existenziell als eschatologisch ist. Die Hoffnung, die die Lebensfreude begründet, lässt sich nicht aus der religiösen Deutung des Unglücks herauslösen. Hier spielt das Leiden Christi eine wichtige Rolle. Die Freude ist in der Hoffnung begründet. Die Freude inmitten des Leids zeigt sich in der Lebendigkeit der liturgischen Feiern.

4 Ist das Volk Gottes in Afrika freudig und hoffnungsvoll? Ein kritischer Überblick

In diesem Abschnitt wird diese Charakterisierung Afrikas als hoffnungsvoll und lebensbejahend kritisch hinterfragt. Im vorangegangenen Abschnitt wurde versucht, die Lebensfreude in der Hoffnung zu begründen. Doch wie sieht die Realität der Afrikaner aus, die mit unendlichem Elend konfrontiert sind?

In *Ecclesia in Africa*²⁷ sind die afrikanischen Bischöfe der Ansicht, dass es in Afrika keine Hoffnung und keine Freude am Evangelium gibt, was auf die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Missstände zurückzuführen ist, die den Kontinent heimsuchen. Folglich konzentriert sich dies auf den thematischen Rahmen dieses Artikels, nämlich auf die Idee der Freude in einer Kultur der Hoffnung. Die Synodenväter fragten:

„Inwiefern ist auf einem Kontinent, der der schlechten Nachrichten überdrüs-

sig ist, die christliche Verkündigung eine ‚gute Nachricht‘ für unser Volk? Wo sind, mitten in der Verzweiflung, die alles befällt, die Hoffnung und der Optimismus, die das Evangelium mit sich bringt? Die Evangelisierung fördert viele der wesentlichen Werte, die unserem Kontinent so sehr fehlen: Hoffnung, Frieden, Freude, Harmonie, Liebe und Einheit.“ (*Ecclesia in Africa* 40).

Fast 27 Jahre sind seit der Veröffentlichung von *Ecclesia in Africa* vergangen. Sind die wesentlichen Werte, einschließlich der Freude und Hoffnung, die 1985 in Afrika fehlten, im Jahr 2022 noch vorhanden? Um eine Antwort zu finden, kann man einen Blick auf die zweite Synode der afrikanischen Bischöfe werfen, die 2009 stattfand. Diese bekräftigte, dass

„many of our people are still left to wallow in poverty and misery, wars and conflicts, crisis and chaos. These are very rarely caused by natural disasters. They are largely due to human decisions and activities by people who have no regard for the common good and this often through a tragic complicity and criminal conspiracy of local leaders and foreign interests“²⁸.

Worte, die 1985 auf der ersten afrikanischen Synode verwendet wurden, wurden 2009 auf der zweiten Synode fast wortgleich übernommen. In der Tat wiederholte Stan Ilo, dass „die Armut in Afrika schockierend und sündhaft ist; der soziale Zustand des Kontinents ist verwirrend, und das menschliche Leiden ist nicht nur inakzeptabel, sondern auch unentschuldigbar und steht im Widerspruch zu dem Leben in Fülle, von dem die Afrikaner glau-

²⁶ Ebd., 125.

²⁷ https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa.html [Abruf: 08.06.2022].

²⁸ Message to the People of God of Special Assembly for Africa of the Synod of Bishops, ‚Courage! Get on Your Feet, Continent of Africa‘ Nr. 5. https://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20091023_message-synod_en.html [Abruf: 09.06.2022].

ben, dass es durch jede authentische religiöse Erfahrung gefunden werden kann²⁹. Ungeachtet dieser allgegenwärtigen Situationen lächeln die Menschen, während sie leiden, kämpfen und glauben. Inmitten dieser sozialen, politischen und wirtschaftlichen Umwälzungen nehmen viele verzweifelte Migranten erhebliche Risiken auf sich, um die Wüste Sahara und das Mittelmeer auf der Suche nach einem besseren Leben in Europa zu durchqueren. Sie wagen es, obwohl sie von den Herausforderungen, der Versklavung und der Inhaftierung durch Schmuggler und Milizen gehört haben.³⁰ Mit den Worten von Stan Ilo: „Für viele Menschen im heutigen Afrika ist das Leben einfach eine Last, die zu schwer ist, um sie zu tragen, während sie durch das Tal der Dunkelheit gehen und unter dem schweren Joch des Leidens erstickten. Afrika ist in vielerlei Hinsicht zu einem Land der Schreie und des Todes geworden und zu einem Kontinent, auf dem die Menschen die Frage stellen: Herr, wann wird das vorbei sein? Wie lange noch, o

Gott? Wir wissen, dass unser Erlöser lebt, und wir werden weiter hoffen!“³¹

Wie lässt sich das also erklären? Wie lassen sich ihre Hoffnung und Lebensfreude erklären? Eine solche Erklärung hat mit der Widerstandsfähigkeit der afrikanischen Christen zu tun. Diese Widerstandsfähigkeit ist in der Hoffnung verwurzelt, diese Hoffnung gibt dem Leben einen Sinn und erklärt die Grundlage der Freude in der Erfahrung der afrikanischen Christen. Die Heilige Schrift bestätigt diese von den Afrikanern gelebte Hoffnung, eine Hoffnung, von der sie glauben, dass sie sie nie enttäuscht (Spr 23,18; Röm 5,5).

5 Schlussfolgerung

Dieser Artikel begann mit einer Betrachtung der Gesichter der Freude im afrikanischen Denken. Ausgangspunkt war die *joie de vivre*, also die Lebensfreude, die in *Africae munus*, dem Dokument der zweiten Synode der afrikanischen Bischöfe, zur Charakterisierung Afrikas verwendet wird. Es wurde die *joie de vivre* im Zusammenhang mit ihrer Übersetzung, der Lebensfreude oder der Freude am Leben diskutiert. Die Lebensfreude wurde unter anderem mit dem Sinn im/von Leben in Verbindung gebracht, wobei der Artikel auf einige afrikanische Theorien zum Sinn im/von Leben zurückgriff. Der Sinn des Lebens umfasst die menschliche Sehnsucht nach Vollkommenheit und Fülle des Lebens. Die Lebensfreude ist der Trost, der mit der Sehnsucht nach Vollkommenheit einhergeht, auch wenn wir wissen, dass sie unerreichbar ist. Dieses Gleichgewicht zwischen der Sehn-

Weiterführende Literatur:

Stan Chu Ilo, *Africae Munus* and the Challenges of a Transformative Missional Theological Practice in Africa's Social Context, in: *Transformation* Vol. 31(2) (2014).

Uchenna D. Anyanwu, *Jabulani* Africa! – Joy in the Church in Africa, in: *International Journal of Pentecostal Missiology* 7:1 (2020), 118–141.

Ada Agada, *Existence and Consolation: Reinventing Ontology, Gnosis and Values in African Philosophy*, Saint Paul 2015.

²⁹ Stan Chu Ilo, *Africae Munus* and the Challenges (s. Anm. 23), 116–131.

³⁰ Abdi Latif Dahir, The story of optimistic, happy Africans is more complex than we think (s. Anm. 23).

³¹ Stan Chu Ilo, *Africae Munus* and the Challenges (s. Anm. 24), 120.

sucht nach Vollkommenheit und der Fülle des Lebens einerseits und dem Wissen um die Vergänglichkeit und den Pessimismus, die mit der Unerreichbarkeit der Vollkommenheit verbunden sind, andererseits, hilft, die Idee des Leidens und des Lächelns in Afrika zu verstehen, die als Hoffnung bezeichnet wird. Der Artikel untersuchte die für Afrika charakteristische Verbindung zwischen Freude und Hoffnung und die Begründung dieser Freude durch eine Hoffnung, die in erster Linie als existenziell und nicht als eschatologisch angesehen werden sollte. Zunächst stellten wir jedoch die Frage, ob die Afrikaner angesichts ihrer alltäglichen Probleme wirklich freudig sind. Wir fragten uns, ob es eine Realität ist, die Menschen in Afrika trotz Schmerz und Leid, trotz erdrückender Armut, die sie ihrer Zukunft, ihrer Träume und ihrer Würde beraubt, Freude am Leben haben lässt. Es mag paradox erscheinen, Freude und Hoffnung zu bejahen – dennoch, es ist so. Afrikaner versuchen, den Sinn des Lebens in der Gemeinschaft und in Gott zu finden, und sie hoffen, dass alles gut wird, eine Hoffnung, aus der Freude erwächst.

Wenn wir uns der Worte Benedikts XVI. erinnern, die weiter oben in diesem Beitrag erwähnt sind, dann sollten wir uns fragen: Inwiefern ist Afrika die „geistliche ‚Lunge‘“ für eine Menschheit, die sich in einer Glaubens- und Hoffnungskrise zu befinden scheint? Was bedeutet Afrikas Freude inmitten des Leidens für die Weltkirche? Und was können die Menschen in der westlichen Welt lernen, auch wenn es größtenteils keinen materiellen Mangel und keine sozial-politische Instabilität gibt? Eine gute Antwort findet sich in der Heiligen Schrift, wo es heißt, dass Bedrängnis Ausdauer und Ausdauer Hoffnung bringt (Röm 5,3 f.). Ist es in der westlichen Welt nicht so, dass die Menschen die

Kontrolle haben und sich stets ihrer Situation versichern wollen? Menschliches Sein jedoch schließt wesentlich das Unvermögen mit ein, Herr jeglicher Situation zu sein. Eingedenk dessen müssen die Menschen im Westen wieder lernen, im Hinblick auf die Zukunft auf Gott zu vertrauen und die Grenzen menschlicher Gewissheit anzunehmen. Freude erwächst aus dem Wissen, dass, auch wenn man nicht gewiss ist, was die Zukunft bringen wird, sie doch besser sein kann. Das allerdings bedeutet nicht, dass das menschengemachte Leid in Afrika so bleiben muss, wie es ist. Vielmehr muss Afrika seine Mitmenschlichkeit wiederentdecken, jenes die menschliche Gemeinschaft und die Solidarität fördernde Prinzip, deren Fehlen zu schwerwiegender Korruption geführt hat, die das Leben so vieler ins Elend gestürzt hat.

Die Autorin: *Christiana Ngozi Idika, geb. 1975 in Nigeria, ist Philosophin und Theologin; Promotion in Philosophie an der Universität Würzburg; gegenwärtig Promotionsstudium in Theologie zum Thema Theologie und gesellschaftliche Transformation in Afrika durch eine kenotische Bildung; Master der Universidad para la Paz Costa Rica in Konflikt- und Friedensforschung und Postgraduate Diplom der Universität Salzburg im Lehrgang Interkulturelle Studien; Lehrbeauftragte an der Katholischen Hochschule Mainz; der Kongregation der Töchter Mariens, Mutter der Barmherzigkeit (Daughters of Mary Mother of Mercy) angehörig; Publikationen: Towards an Internormative Hermeneutic for Social Justice, Lausanne 2018; Mitherausgeberin: Barmherzigkeit Heute: Mit offenen Augen, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019; Entlernen und Umlernen des Menschseins. Herausforderungen für eine Pastoralpädagogik im globalen Kontext, in: Unsere Seelsorge (November 2020), 24–27; GND 1189455609.*

Daniela Philipp

Froh zu sein bedarf es – eines Sinns

Gedanken der Logotherapie nach Viktor E. Frankl zur Freude

♦ Freude kann nicht erzwungen werden, sie wird einem geschenkt, im Tun, im etwas oder jemanden Erleben, ja sogar im Leid. In der Logotherapie und Existenzanalyse wird Freude zum Therapeutikum, insofern der Mensch aus der Freude – nicht zuletzt aufgrund seiner Trostmacht – Sinn zu generieren vermag. Eindrücklich führt dies unter anderem die Biografie Viktor E. Frankls selbst wesentlich vor Augen. Die Autorin, tätig im Bereich Coaching und Beratung, gibt uns in ihren Ausführungen weitere praktische Beispiele an die Hand. (Redaktion)

„Froh zu sein bedarf es wenig ...“ lautet eine Zeile eines Kanons aus dem 19. Jahrhundert, der gerne in Kindergärten und Grundschulen gesungen wird. Dem hätte sich der Arzt und Psychotherapeut Viktor E. Frankl, der die Dritte Wiener Schule der Psychotherapie, die Logotherapie begründet hat, wohl angeschlossen. Allerdings nicht ohne anzufügen, dass die Freude unser Leben nur dann sinnvoll macht, wenn sie selbst sinnorientiert ist und nicht zum Selbstzweck verkümmert.

In der Logotherapie wird Freude als sogenanntes „intentionales“ Gefühl beschrieben, das ein Gegenüber benötigt. Das heißt: Es geht um die Freude an einem oder über einen Gegenstand. Freude ist somit an jemandem oder etwas ausgerichtet, das über etwas/uns hinausweist und kein bloßer innerer Zustand ist.

Für Viktor E. Frankl ist der Mensch am Sinn ausgerichtet und nicht an der Lust, so wie dies Sigmund Freuds Überzeugung war. Mehr noch als die Freude selbst suchen wir Menschen nach einem Grund zur Freude. Dort, wo wir etwas gefunden haben, für das wir uns in der Welt einsetzen wollen, sei es im Tun oder im hingen-

gungsvollen Entdecken und Erleben, dort werden wir mit Freude erfüllt.

1 Froh-Sinn: Freude als intentionales Phänomen

Frankl war zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein Pionier der positiven Psychologie, insofern er sich ganz besonders dafür interessierte, was Menschen gesund erhält. Zudem stand für ihn die Frage „Was macht den Menschen zum Menschen?“ im Zentrum seiner Überlegungen.

Sein dabei entwickeltes dreidimensionales Menschenbild revolutionierte die gängige Betrachtung des Menschen, der nur auf Körper (erste Dimension) und Psyche bzw. Seele (zweite Dimension) reduziert wurde und sich so auch nicht vom Tier unterscheiden konnte. In der zweiten Dimension waren Stimmungslagen und Gefühle sowie Triebe und Begierden unter dem Sammelbegriff *Emotion* verortet sowie Charakter, soziale Prägungen und Intelligenz, kurz als *Kognition* bezeichnet.

In einer Grafik skizzierte er diese beiden Dimensionen gerne als Länge und

Breite eines Raumes und verwies dabei auf die Verflechtung der beiden, die gleichsam das Boden-Netz bilden. Psychosomatische Krankheitsbilder sprechen von dieser Durchdringung. Sind wir körperlich nicht gut beisammen, leidet die Psyche mit und umgekehrt: Hunger macht grantig, Schnupfen wehleidig ...

So wie der Raum aber erst durch die Höhen-Dimension zum Raum wird, so findet der Mensch seine Bestimmung und Unterscheidung zum Tier offenbar erst durch das Anerkennen der dritten, geistigen Dimension: dem spezifisch Humanen. Was vorher Fläche war und den Boden der Realität bildet, auf dem wir schicksalhaft stehen, wird nun zum Raum neuer Möglichkeiten, in dem sich der Mensch in seiner ganzen Höhe erheben kann.

Was wird der geistigen Dimension, dem Urmenschlichen zugeordnet?

- Stellungnahme zu Körper und Befindlichkeit

- freie, eigenständige Willensentscheidungen

- das Gewissen als innere konstruktive Stimme für ein gelingendes Leben, das Erspüren des „Gesollten“ (nicht zu verwechseln mit dem Eltern-Ich oder Über-Ich; das ist eher eine drohende, destruktive Stimme und dadurch leicht zu entlarven!)

- Inspiration, künstlerisches Interesse, Kreativität

- Humor

- Haltung zu unabänderlichem Leid

- Wertverständnis, Wertesensibilität, und Wertorientierung

- Religiosität, Spiritualität

- die Fähigkeit zur humanen Liebe

Viktor E. Frankl im Original: „... dass Leben niemals Selbstzweck, dass seine Fort-

pflanzung niemals sein eigener Sinn sein kann, vielmehr erhält es seinen Sinn erst aus anderen, nichtbiologischen Bezügen ... Das Leben transzendiert sich selbst nicht in die ‚Länge‘ – im Sinne seiner eigenen Fortpflanzung –, sondern ‚in die Höhe‘ – indem es einen Sinn intendiert.“¹

Unten auf der psycho-physischen Fläche verbleiben wir in der Gestimmtheit durch das vom Schicksal Gegebene: mal Freud, mal Leid – „ohn-mächtig“. In der Höhe und Kraft der geistigen Dimension bekommt die Fähigkeit der Reflexion Raum und somit erlangen wir die Möglichkeit uns zu fragen: Wofür will ich gelebt haben, was soll durch mich jetzt gelebt werden ...? Wo will ich mich freudvoll in die Welt setzen? Wo und wie kann ich Freude erzeugen? Wo kann ich Freudvolles entdecken? Wie kann Freude trotz oder gerade durch Verzicht entstehen? Genau diesen Aspekten wollen wir uns im Weiteren widmen.

In ihrem Buch „Vom Sinn getragen“² erzählt Elisabeth Lukas – Psychologin, Psychotherapeutin und eine der bedeutendsten Schülerinnen Frankls –, wie sie zur Logotherapie gefunden und wie das dreidimensionale Menschenbild in ihr längst verschüttet geglaubte freudvoll-feierliche Kindheitserinnerungen wachgerufen habe. Sie beschreibt im Kapitel „Zwei Orangen mit Langzeitwirkung“, wie ihr Vater nach der Arbeit zwei für die Kinder unbekannte Früchte mitbrachte. Elisabeth Lukas war damals ein Vorschulkind, Wien war zerbombt und das Leben und die Nahrung waren karg. Noch nie hatte sie solche Früchte gesehen und für die Großeltern und Eltern, die mehr als sieben Jahre Hunger gelitten hatten, wurde das Mitbringsel

¹ Viktor E. Frankl, Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Mit den „Zehn Thesen über die Person“, München 192007, 86.

² Elisabeth Lukas, Vom Sinn getragen. Ein Leben für die Logotherapie, München 2012.

als Nachspeise gereicht, als Festmahl zelebriert. Die Frucht wurde in einzelne Spalten geteilt, durch die Anzahl der Familienmitglieder dividiert und jedem und jeder wurden seine/ihre Spalten feierlich auf den Essensplatz gelegt. Es waren Orangen. Beim Essen herrschte andächtige Stille, alle waren wohl in Vorfreude auf diese Köstlichkeit, als das Wunder geschah. Mit einer schlichten Handbewegung begannen Eltern und Großeltern ihre Spalten der kleinen Elisabeth herüberzuschieben, die diese begeistert und ohne Gewissensbisse verschlang und dabei schwärmte, wie süß diese schmeckten. Was „auf den Grund ihrer Seele sank und dort ruhte bis 20 Jahre später in einem Hörsaal der Wiener Universität wieder zum Leben erwachte ... war das Lächeln auf den im Kerzenschein fleckigen und vom Hunger gefurchten Gesichtern rundum: ein Lächeln der Freude“³. Frankl erweckte dieses Bild durch seinen Vortrag, indem er den Menschen zwar einerseits als hochentwickeltes Tier mit Trieben und Gelüsten darstellte, ihm andererseits aber die Fähigkeit zusprach, sich über das Animalische erheben zu können, sich „transzendieren“ zu können in der Hingabe an eine Aufgabe und in der Begegnung mit anderen Menschen. Mehr noch, er war überzeugt davon, dass der Mensch erst dort ganz zum Menschen wird, wo er sich trotz der Triebe, Gelüste und Gewohnheiten freiwillig einem von ihm erkannten Sinn unterordnet und damit anderen und sich selbst einen Liebesdienst erweist, der ihn erahnen lässt, wozu er auf der Welt ist.

Berührt durch diesen Vortrag und zurück erinnert an den lebendigen Beweis für diese Lehre entschied sich Elisabeth Lukas für die Fachrichtung der Existenzanalyse

und Logotherapie. Mit ihrer Diplomarbeit stellte sie einige Jahre später Frankls Thesen empirisch unter Beweis und Frankls innigstem Wunsch, Lukas möge seine Lehre weitertragen, sind zahlreiche Publikationen zu verdanken, die sich dem Thema Sinn in unterschiedlichsten Facetten widmen.

2 Wege zum Sinn und zur Freude

In Frankls Welt- und Menschen-Bild existiert die Überzeugung, dass der Mensch dank seiner geistigen Dimension seinem Schicksal trotzen kann. Die Logotherapie und Existenzanalyse nennt dies die Trotzmacht des Geistes. Damit ist die Möglichkeit einer freien Stellungnahme den schicksalhaften Bedingtheiten gegenüber gemeint. Die Freiheit des Willens mit der Trotzmacht des Geistes und dem Willen zum Sinn als tiefstem Motiv des Menschseins gehören zu den wichtigsten Grundaxiomen frankelschen Denkens. Schon bei den Kleinsten ist zu beobachten, wie sich diese sinnvoll in einer Gemeinschaft einsetzen wollen. Gewiss haben viele schon einmal beobachten können, wie Kinder beim Tischdecken, Wäsche aufhängen oder beim Gärtnern helfen wollen. Dabei geht es nicht nur um das Entdecken und Ausleben der eigenen Fähigkeiten, sondern auch darum, für andere einen Beitrag zu leisten. Wenn das Kind die Vögel im Garten füttert oder für die Oma ein Bild malt, so erfreut es sich am Dienst am anderen und Freude stellt sich letztlich durch den konkreten Dienst, für jemand anderen etwas getan zu haben, ein.

Selbstverwirklichung wird durch Sinnverwirklichung ermöglicht. Selbst Abra-

³ Ebd., 19.

ham Maslow⁴, der mit Frankl im regen Austausch stand, bestätigte selbstkritisch und großzügig, dass sich Selbstverwirklichung nur über den Umweg der Sinnverwirklichung vollzieht.

Wie kann der Mensch nun konkret Sinn verwirklichen?

Nachstehend finden sich Beispiele aus dem alltäglichen Leben, die Zeugnis dafür ablegen, dass der Mensch als geistbegabtes Wesen fähig ist, Sinn und Freudvolles auf drei Wegen zu verwirklichen.

Das eine Mal, indem er sich freudvoll, tatkräftig in der Welt einsetzt, das andere Mal, indem er sich vom Leben freudvoll beschenken lässt, und im äußersten Fall sogar, indem er Freude trotz widrigen Gegebenheiten entstehen lässt.

Beispiel 1 – Freude am Tun und Freude am Erleben

Ein Student hatte mehrere Wochen für eine große Prüfung gelernt und diese erfolgreich absolviert. Es machte ihm Freude, sein diszipliniert erworbenes Wissen unter Beweis stellen zu können. Heute ist der erste freie Tag für ihn und aufgrund der Gewohnheit der letzten Tage ist er sehr früh aufgewacht. Entgegen der Wetter-Vorhersage ist das Wetter wunderschön. Der Himmel zeichnete sich schon blau und sonnendurchflutet ab. Von seinem Zimmer aus sieht er den Schneeberg. Er empfand, als würde die Natur ihn einladen, der Freude auf die Spur zu kommen. Und somit war klar: Heute ist eine Bergtour dran.

Dieses Beispiel verdeutlicht zwei Aspekte: Einerseits das Verwirklichen von schöpferischen Werten: Es handelt sich

um die Fähigkeit des Menschen, seine Gaben (erworbenes Wissen) für eine Aufgabe einzusetzen (Prüfung zu absolvieren) und damit die Leistungsfähigkeit unter Beweis zu stellen. Wenn Gabe und Aufgabe sich derart verbinden, dass wir genau entsprechend unseren Fähigkeiten gefordert sind, ohne unter- und überfordert zu sein, sprechen wir vom Flow und damit von dem Gefühl, ganz in einer Sache aufzugehen, in höchster Konzentration und erfülltem Tun. Die Freude stellt sich als positiver Nebeneffekt ein und ist nicht nur trotz der Anstrengung, sondern sogar ob der Anstrengung gegeben.

Andererseits das Erleben von Erlebniswerten: Die Freude stellt einen wichtigen Erlebniswert dar. Anders als Lust stellt die Freude ein intentionales Gefühl dar. Es handelt sich um die Freude über etwas oder jemanden. In diesem Fall ist es die Freude an der Natur. Ein anderes Mal könnte es die Freude an der Musik, der Kunst oder einem Gespräch mit einem Menschen sein. Ist der Mensch bei der Leistungsfähigkeit ganz aktiv und Freude schenkend, so ist er hier eher passiv (auch wenn er auf den Berg geht), weil die Freude aus der Hingabe an die Natur entsteht, aus dem „Beschenkt-Werden“. Immer aber handelt es sich um Freude, die aus Hingabe und nicht aus Konsum entsteht. Beim Konsumieren wäre die Haltung erwartend, gekoppelt an das vorsätzliche Gefühl der Bedürfnis-Befriedigung.

Beispiel 2 – Wie aus Pflicht Freude werden kann

Eine junge Mutter hat einen anstrengenden Arbeitstag hinter sich, der länger gedauert

⁴ Vgl. das Interview von Franz Kreuzer mit Viktor E. Frankl, ORF Nachtstudio 1980: „Die Fragen nach dem Sinn des Lebens“; vgl. auch Viktor E. Frankl, *Der Wille zum Sinn*, Göttingen 2016, 17.

hat, als von ihr erwartet. Ihre Tochter hat morgen Geburtstag und sie möchte sie mit ihrer Lieblingstorte überraschen. Ein großer Wäscheberg wartet ebenso noch darauf, gebügelt zu werden. Erschöpft und überfordert von den bevorstehenden Aufgaben sinkt sie aufs Sofa. Dann entsinnt sie sich der Freude, die ihre Tochter immer an den selbstgebackenen Torten hat, erinnert sich daran, wie aufgeregt und erwartungsvoll die Kleine beim Ausblasen der Kerzen zuletzt war und wie genüsslich sie immer den ersten Bissen der Torten verschlungen hat. Voller Vorfreude auf dieses Erlebnis schwingt sie sich auf und macht sich beherzt ans Backen.

Dieses Beispiel zeigt erneut auf, dass der Mensch ein entscheidendes Wesen ist, das sich mit seiner „Geist-Begabung“ (dritte Dimension) bewusst auf Sinn und in der Zukunft liegende Freude ausrichten kann. Dazu braucht es ein Wert-Objekt – in diesem Fall die Tochter und ihre Freude über den Geburtstag und die selbstgebackene Torte. Wert-Objekte sind uns nicht immer in gleichem Maße bewusst und zugänglich. An diesem Beispiel wird auch ersichtlich, dass es an uns liegt, uns diese bewusst zu machen und innerlich zu verbildlichen. Dann lässt sich der Preis für den Wert auch leichter zahlen – in diesem Fall die Anstrengung des Backens für die Freude der Tochter. Sinn-Orientierung macht uns „leidensfähiger“ oder „verzichts-bereiter“, im Idealfall so sehr, dass wir die Anstrengung nicht mehr als solche erleben.

Beispiel 3 – Freude trotz Leid

Ein älteres Ehepaar hat einen lang ersehnten Urlaub geplant und diesen in großer Vorfreude erwartet. Die Pandemie und die damit einhergehenden Verordnungen verhindern den Reiseantritt. Nach erster Enttäuschung, Ärger und auch Trauer entschei-

den sich die beiden, ihre bereits geplante Zeit der Zweisamkeit der Umgestaltung des von beiden sehr geliebten Gartens zu widmen und damit auch gleichzeitig den Enkeln eine Freude zu machen durch das Anpflanzen eines Naschgartens.

Dieses Beispiel zeigt, dass das Leben aus Höhen und Tiefen, oder biblisch formuliert, aus fetten und mageren Jahren besteht. Es liegt in der Natur des Menschen, dass das „Freude-Potenzial“ größer ist, wenn etwas besser als erwartet gelingt, ähnlich wie der Frust größer wird, wenn etwas schlechter ausfällt als erwartet. Doch selbst wenn die Ausgangslage schwierig zu sein scheint und eine existenzielle Frustration vorliegt, so ist es noch immer möglich, eine Wende einzuleiten, eine Möglichkeit hinter der Wirklichkeit zu entdecken. Die kopernikanische Wende, von der Frankl immer wieder spricht, lässt uns – ohne die Realität zu vernachlässigen – zum kreativen Jongleur werden. Das Entdecken von Werten, die da sind, im Beispiel wäre das die Zeit, die zu zweit verbracht werden kann, der Garten sowie die Garten-Gestaltung. In den Fokus rückt somit das Heile (für sich und andere, die Enkel). Die Medaille wird umgedreht, die Situation gewendet. Anstelle eines Verharrens auf der Schattenseite des Lebens wird trotzdem Helles und Mögliches gesucht.

Zugrunde liegt dieser Wende anstatt einer „Warum“-Frage? (Warum widerfährt uns das, womit haben wir das verdient?) die Frage „Wozu?“ in Form eines „Wozu fordert uns das auf?“ oder „Wie können wir trotz allem der Situation Sinnvolles abringen?“. Diese Fragen bringen den Menschen in die Handlungsfähigkeit zurück und wirken unmittelbar heilend, denn Stress ist nicht das Zuviel an Arbeit, sondern in den meisten Fällen der Umstand, nichts tun zu können.

Frankl hat diese Sicht auf den Menschen nicht im geheizten Studierzimmer entworfen, sondern eindrucksvoll vor-gelebt, und zwar unter leidvollsten Bedingungen im Konzentrationslager. Wie schaut seine Antwort auf dieses Leid aus, auf Leid, das ihm von Außen zugemutet wird? Die von ihm gewählte Antwort könnte auch in leidvollen Lebenssituationen zum Vorbild werden.

Ausweglos erscheinenden Situationen, die in jedem Menschenleben vorkommen, stellt Frankl seinen tragischen Optimismus gegenüber. Wie findet er zu dieser Terminologie?

„Optimum“ heißt das Beste, das Maximale, eben das Optimum aus einer Situation herausholen. In guten Zeiten ist uns dieser Begriff sehr geläufig. Frankl jedoch stellt vor das Wort „Optimum“ das Wort „tragisch“ und meint damit, das Beste aus der Tragik herausholen. Dieses Potenzial steckt nämlich im Menschen und kann freigesetzt werden, auf schwere Schicksalsfragen des Lebens die optimalen Antworten zu geben und diese Antworten vor der Gesellschaft auch zu verantworten

Eine der „10 Thesen zur Person“ Frankls lautet: Die Person ist existenziell, d.h., die Person ist nicht faktisch (festgelegt), nicht abhängig – also verurteilt im Schmerz versinken zu müssen oder in Bitterkeit zurückzuschauen –, sondern fakultativ, geistig veränderbar, autonom wählend, in der Lage, das auch trotzdem noch „Sein-Könnende“, das Freudvolle zu sehen. Und selbst wenn die Freude aktuell nicht sichtbar ist, so können wir uns entscheiden, dass sie dennoch da ist, um später entdeckt zu werden. So wie die Sonne, die auch manchmal durch eine Wolke verdeckt ist.

3 Freude als Therapeutikum

Freude ist Nahrung für das spezifisch Humane im Menschen. So wie der Körper Vitamine braucht, so braucht der Geist immer wieder auch Freude. Ein Leben ohne Freude ist wie ein Flussbett ohne Wasser: Es trocknet aus, es bekommt Risse und bietet anderen Lebewesen keine Heimat mehr. Ein Leben ohne Freude trocknet aus und geht „kaputt“.

Es liegt auf der Hand, dass Menschen, die krank sind, aufgerichtet werden könnten durch Freudvolles. Der Haken dabei ist, dass wir uns nicht auf Befehl freuen können. Es ist aber denkbar, dass die von Frankl zitierte Trotzmacht des Geistes ein wichtiger Anhaltspunkt ist, um dem Dunklen etwas entgegenzuhalten.

Und scheinbar wissen wir Menschen intuitiv darum. Wie sonst ließe es sich erklären, dass wir in tiefster Not eine hohe Bereitschaft haben, jeden Stroh-Halm der Freude aufzugreifen. In Zeiten der Pandemie wurde der Kurs „Psychology & the Good Life“ von Dr. Laurie R. Santos (vielfach ausgezeichnete Professorin für Psychologie an der Yale University) zu einem der beliebtesten und ihr Podcast „The Happiness Lab“ erfreut sich steigender Zuhörer:innen-Zahlen.

Viele Menschen korrigieren beispielsweise ihre Haltung, sich gezielt an kleinen Anlässen zu erfreuen, erst angesichts tragischer Situationen. Möglicherweise liegt das auch daran, dass uns erst der Verzicht den Wert der Dinge vor Augen führt.

Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Humor. Wir wissen, Humor heilt; dies ist mittlerweile auch medizinisch anerkannt. Die Roten Nasen-Clowns oder CliniClowns sind eine nicht mehr wegzuden-

kende Institution, die das medizinische Personal ganz wesentlich unterstützt, den Heilungsprozess zu fördern und für Patient:innen und Angehörige ein willkommener Lichtblick im Krankenhaus-Alltag sind.

„Es gibt kaum etwas im menschlichen Dasein, das es dem Menschen so sehr und in einem solchen Ausmaß ermöglichte, Distanz zu gewinnen, wie der Humor“, meinte Viktor Frankl.

Er wusste auch von der heilsamen Wirkung eines Lachens in angespannten Situationen, erzählte leidenschaftlich gerne Witze und liebte es auch, selbst zu lachen. Seine Frau Elly sagt: „In unserer Ehe war der Humor ein wichtiges Lebenselixier – es wurde stets viel gelacht und diskutiert.“

Frankl zitierte gerne aus Nestroys Judith & Holofernes, wenn er meinte: „Ich muss mir nicht alles von mir selber gefallen lassen.“ Oder „wer ist stärker, ich oder ich“.

Lachen und Weinen kennen nur wir Menschen. Lachen und Weinen sind spezifisch humane Ausdrucksmittel, die mehr als ein Gefühl ausdrücken. Sie beschreiben Bewertungen von Sachverhalten und weisen ihnen damit ihren Platz im Sinngefüge der Welt zu, einen traurigen oder lustigen, je nachdem.

Nun kann es gelingen, für kurze Momente „die Plätze zu tauschen“: mitten im Ernst zu spaßen oder gar einer Tragik noch eine komische Seite abzugewinnen. Jeder kennt die befreiende Wirkung.

In Frankls „Trotzdem Ja zum Leben sagen“ schreibt er zum Thema Lagerhumor⁵, wie erstaunlich es sei, dass es im Konzentrationslager ein Natur- und Kunst-Erle-

ben gibt, und noch erstaunlicher mag klingen, dort Humor vorzufinden, zumindest in Ansätzen, für Sekunden oder Minuten. „Humor ist eine Waffe der Seele im Kampf um ihre Selbsterhaltung“, schreibt Frankl.⁶

Mit einem Kollegen hat er sich selbst verpflichtet, täglich mindestens eine lustige Geschichte zu erfinden, und zwar etwas, das sich nach der Befreiung ereignen könnte. Er sprach von einem „Trick im Sinne einer Art Lebenskunst“. Der übliche Ruf der Aufseher am Bau war „Bewegung, Bewegung“. So erzählte er dem Kameraden, der Chirurg war: „Du wirst wieder im Operationssaal stehen und wirst eine langwierige Magenoperation durchführen; und auf einmal wird der Operationssaaldienstler hereinstürmen und mit dem Rufe ‚Bewegung, Bewegung‘ ankündigen, dass der Primarius kommt.“⁷

4 Sich in Freude üben

Die Logotherapie – auch Höhenpsychologie – orientiert sich am immer auch daseienden Guten, Freudvollen, ohne jedoch das Tragische zu verleugnen. Sie versteht sich dabei als eine Art Augenarzt, der – ohne eine heile Welt vorzugaukeln – doch zu Blickkorrekturen einlädt, sich in der Wahrnehmung dessen zu üben, was uns trotz allem einlädt, uns Freudvollem zuzuwenden. Manchen Menschen etwa reicht ein Sonnenstrahl auf der Nasenspitze, um sich zu freuen, andere werden auch am größten Reichtum nicht satt.

Es liegt nur zu einem geringen Teil an Lebensumständen und äußeren Einflüssen, der Großteil sind unsere Einstellung,

⁵ Viktor E. Frankl, *Trotzdem Ja zum Leben sagen*. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 2018, 71.

⁶ Ebd., 74.

⁷ Viktor E. Frankl, *Trotzdem Ja zum Leben sagen* (s. Anm. 5), 72.

unsere Wahrnehmung und unsere täglichen Gewohnheiten. So wissen wir, dass jene Menschen mehr Aussicht auf ein zufriedenes Leben haben, die sich Aufgaben widmen, die ihren Talenten entsprechen und Möglichkeit geben, sich sinnvoll in die Welt zu setzen, die ein optimistisches Welt- und Menschen-Bild haben und sich regelmäßig Zeit nehmen für Gutes: einen Spaziergang, ein Treffen mit Freund:innen, eine Tasse Tee oder dem Lesen eines Frühlingsgedichtes. Diese Haltung lässt sich

trainieren und kultivieren, indem ganz bewusst auch die Vor-Freude, die Mit-Freude und die Nach-Freude zelebriert wird.

So können wir der Vor-Freude einen Platz in der Wohnung zuweisen, zum Beispiel eine Pinnwand, wo wir alles „freudvoll vor uns Liegende“ sichtbar machen (Theater-Karten, das Rezept eines Gerichtes zum Nachkochen, Einladungen, Fotos von der kommenden Jahreszeit, Urlaubs-Buchungen).

Und der Nach-Freude können wir eine Schatzkiste widmen, wo Freudvolles verwahrt wird (Fotos von Erlebnissen, Geburtstagskarten, die wir geschenkt bekommen haben, eine getrocknete Blume oder eine Vogelfeder, die wir beim letzten Spaziergang entdeckt haben). Wenn wir unser Herz bewusst ausschweifen lassen, die Aufmerksamkeit auf die kleinen Freuden lenken oder wie Elisabeth Lukas sagt, „täglich das Rätsel des kleinen Glücks lösen“⁸, werden wir der Freude immer mehr auf die Spur kommen.

Diese Form der Glückseligkeit ist eine Folge der Pflichtbeobachtung, gekoppelt an eine Haltung der Dankbarkeit. David Steindl-Rast⁹ lädt zu dieser Dankbarkeit in seinen Vorträgen und Büchern immer wieder ein und bekommt weltweit großen Zuspruch hierfür. Er meint, wir sind heute eine ziemlich undankbare Gesellschaft. Wir wollen immer noch mehr besitzen, weil wir nicht dankbar sein können für das, was wir schon haben. Aber glücklicher sind wir so nicht geworden.

Frankl würde in diesem Zusammenhang erwähnen, dass wir heute zwar genug haben, wovon wir leben können, aber zu wenig, wozu wir leben.

Weiterführende Literatur:

Viktor E. Frankl, Trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München ⁵2018. Viktor Frankls persönlichstes Buch, in dem er seine Erlebnisse im Konzentrationslager schildert und damit eindrucksvoll belegt, wie der Mensch trotz schicksalhafter Erfahrung seine Würde und Freiheit bewahren kann.

Elisabeth Lukas, Der Freude auf der Spur. Sieben Schritte, um die Seele fit zu halten, Baar ³2012. In ihrem Buch „Der Freude auf der Spur“ gibt Elisabeth Lukas eine Fülle von wertvollen Anregungen, wie wir die Seele fit halten und das tägliche Rätsel des kleinen Glücks lösen können.

Daniela Philipp, SinnPulse 02. Sinn und Krise. Ermutigende Impulse für eine gelingende Zukunft trotz Krise, Wien 2020. Das Gedankengut von Viktor E. Frankls Logotherapie angereichert durch Beispiele aus Wissenschaft, Literatur und Praxis mit humorvollen Illustrationen.

<https://www.franklzentrum.org>.

⁸ *Elisabeth Lukas*, Der Freude auf der Spur. Sieben Schritte, um die Seele fit zu halten, Baar ³2012.

⁹ Weltweit tätiger US-amerikanischer Benediktinermönch, Gründer des Netzwerkes „greatfulness.org“.

Und Francis Bacon hat es wohl schon geahnt, wenn er sagte: „Nicht die Glücklichen sind dankbar. Es sind die Dankbaren, die glücklich sind.“¹⁰

David Steindl-Rast geht noch einen Schritt weiter, wenn er sagt: „Dankbarkeit darf aber nicht passiv verstanden werden. Dankbarkeit ist die Tapferkeit des Herzens, sich der Gelegenheit zu stellen, die ein gegebener Augenblick bietet.“¹¹ Damit sind wir wieder bei Frankl und seiner Überzeugung, dass es darum geht, die Fragen des Lebens zu beantworten, indem wir Verantwortung übernehmen.

Laut einer Studie der Universität Erlangen sind 90-jährige häufig lebensfroher als jüngere Personen, die obendrein gesundheitlich fitter sind. Woran mag das liegen? Der erste Liebeskummer ist der schlimmste, beim zweiten kommen Erfahrungswerte dazu, auch Leiderfahrungskompetenz. Biologisch geht es bergab, biografisch jedoch bergauf. Die Lebensscheune von älteren Menschen hat meist mehr Gelegenheit gehabt, gefüllt zu werden. Das aber geschieht nicht zwangsläufig – es braucht unsere Bereitschaft, das Gute, das Gewesene dankbar im Geiste zu verewigen. Alte Menschen vergleichen sich gesundheitlich eher mit jenen, denen es noch schlechter geht und meinen dann zum Beispiel: „Ich kann zwar nicht mehr gut gehen, bin aber dankbar, dass ich nicht im Rollstuhl sitze wie andere in meinem Alter.“ Dankbarkeit für das, was uns geschenkt wird, und das, was uns erspart bleibt, macht also froh.

Hierfür habe ich das Geheimnis der fünf Bohnen aufgeschrieben.¹² Fünf Bohnen in die rechte Hosentasche gesteckt, wandern bei einem freudvollen Anlass Stück für Stück in die linke Tasche. Der Abend ist eine gute Gelegenheit, sich dann der fünf Freuden nochmals bewusst zu werden, ganz gleich, ob wir freudvoll beschenkt wurden oder uns freudvoll verschenkt haben.

Wem tatsächlich Tage widerfahren sollten, an denen es keine Freude gab, der kann sich überlegen, welche Lehre er daraus zieht, wofür auch eine negative Erfahrung Gelegenheit (statt Grund) sein kann, dankbar zu sein, oder wie man selber am nächsten Tag dafür sorgen könnte, anderen Freude zu machen. Wer fleißig übt, dem werden bald fünf Bohnen viel zu wenig sein. Denn täglich wird es Neues zu entdecken geben, so wie es die Autorin Mascha Kaléko in der ersten Strophe ihres Gedichtes „sozusagen grundlos vergnügt“ beschreibt:

„Ich freu mich, dass am Himmel Wolken ziehen.

Und dass es regnet, hagelt, friert und schneit.

Ich freu mich auch zur grünen Jahreszeit,
Wenn Heckenrosen und Holunder blühen.
Dass Amseln flöten und dass Immen summen,

Dass Mücken stechen und dass Brummer brummen.

Dass rote Luftballons ins Blaue steigen.

Dass Spatzen schwatzen. Und dass Fische schweigen.“¹³

¹⁰ Vgl. <https://www.apophorismen.de/zitat/108653> [Abruf: 04.07.2022].

¹¹ David Steindl-Rast, Einladung zur Dankbarkeit, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018, 17

¹² Daniela Philipp, SinnPulse 01. Sinn und Entscheidung. Entscheidende Impulse für die sinnvolle Wahl bei kleinen und großen Lebensfragen, Wien 2020; dies., SinnPulse 02. Ermutigende Impulse für eine gelingende Zukunft trotz Krise, Wien 2020.

¹³ Mascha Kaléko, Wir haben keine andere Zeit als diese. Gedichte über das Leben, München 2022, 12, erste Strophe.

Am Schluss möchte ich an den Beginn zurückkehren zum eingangs zitierten Kanon. Der Freude bedürfen wir dann am meisten, wenn sie uns am wenigsten zuteil wird. Dann liegt es vielleicht gerade ganz besonders an uns, die Stimme zu erheben. Emory Austin sagte: *„Es wird Tage geben, an denen Du kein Lied in Dir hörst. Singe trotzdem.“*¹⁴

Am schönsten wird die Kraft unserer Stimme im Chor oder im Kanon erfahren, wenn sie sich einfügt in den Klang der anderen, wenn sie getragen wird, wo sie kraftlos ist und wenn sie andere kräftigt, wo deren Ton zu verhallen droht.

Worüber es sich gerade in der heutigen Zeit – gezeichnet von der Pandemie und dem Krieg in der Ukraine – lohnt zu singen, das hat Viktor E. Frankl in prophetischer Weise bereits viel früher gewusst:

„Eigentlich brauchte sich aber heute niemand über Mangel an Lebenssinn zu beklagen; denn er braucht nur seinen Horizont erweitern, um zu bemerken, dass zwar wir uns des Wohlstands erfreuen, andere aber im Notstand leben; wir erfreuen uns der Freiheit; wo aber bleibt die Verantwortlichkeit für die anderen? Vor Jahrtausenden hat sich die Menschheit zum Glau-

ben an einen Gott durchgerungen: zum Monotheismus – wo aber bleibt das Wissen um die eine Menschheit, ein Wissen, das ich Monanthropismus nennen möchte? Das Wissen um die Einheit der Menschheit, eine Einheit, die hinausgeht über alle Mannigfaltigkeiten, sei es solche der Hautfarbe oder der Parteilinie.“¹⁵

Die Autorin: Daniela Philipp, geboren 1970 in Wien, viele Jahre im Bereich Marketing & Werbung tätig, bevor sie sich vor 13 Jahren als Unternehmensberaterin mit den Schwerpunkten Kommunikation, Entscheidungen und Sinn selbstständig gemacht hat. Sie begleitet dabei Einzelpersonen, Teams und Unternehmen aus unterschiedlichsten Branchen. Darüber hinaus arbeitet sie auch als Lebens- und Sozial-Beraterin und Sinnorientierte Beraterin nach Viktor Frankl und ist im Vorstand des Viktor Frankl Zentrums; Publikationen: *SinnPulse 01. Sinn und Entscheidung. Entscheidende Impulse für die sinnvolle Wahl bei kleinen und großen Lebensfragen*; *SinnPulse 02. Sinn und Krise. Ermutigende Impulse für eine gelingende Zukunft trotz Krise*, beide Wien 2020; Lese-proben und Bestell-Links: www.sinnpuls.at.

¹⁴ Vgl. das englische Originalzitat <https://www.goodreads.com/quotes/818974-some-days-there-won-t-be-a-song-in-your-heart> [Abruf: 04.07.2022].

¹⁵ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge* (s. Anm. 1), 40.

Positionspapier der Katholisch-Theologischen Fakultäten Österreichs zum Synodalen Prozess

(Graz, Innsbruck, Linz, Salzburg, Wien)¹

Vor dem Hintergrund unserer wissenschaftlich-theologischen Arbeit bringen wir als Beauftragte der Katholisch-Theologischen Fakultäten in Österreich Positionen in den synodalen Prozess ein, die aus unserer Sicht zentral für die Stärkung einer synodalen Identität von Kirche sind. Wir erkennen in der Rechtsgestalt und in der Tradition kirchlicher Lebensformen in Geschichte und Gegenwart weitreichende synodale Potenziale, die jedoch nicht ausreichend genutzt werden. Darüber hinaus ist für die Kirche in der Welt von heute auch Veränderung und Neugestaltung erforderlich. Dazu gilt es aus katholisch-weltkirchlicher Vielfalt ebenso zu lernen wie aus den Erfahrungen unserer Schwesterkirchen und aus sozialwissenschaftlichen Ansätzen. Die institutionellen Strukturen der Kirche müssen ihrer Sendung folgen, nicht umgekehrt. Die folgenden sieben Leitsätze legen daher den Fokus auf den für die Weiterentwicklung der Kirche zentralen Themenbereich von Leitung und Partizipation.

1. Das Bestehende nützen: Auf teilkirchlicher Ebene bestehen bereits synodale Strukturen. Um mehr Partizipation und die Verteilung der Verantwortung für Entscheidungen zu ermöglichen, sollen diese intensiver genutzt und erweitert werden.

Partizipation findet nach Vorgaben des universalen Kirchenrechts sowohl durch Beratung (*consilium*) als auch durch Zustimmung (*consensus*) statt (sog. Beispruchsrechte, c. 127 CIC).

Rein beratende Gremien sind die Diözesansynode (cc. 460–468 CIC) und der Diözesanpastoralrat (cc. 511–514 CIC). Die Diözesanleitung erhält durch deren beratende Tätigkeit Unterstützung bei ihren Entscheidungsfindungsprozessen. Die Gremien können durch gute und schlüssige Argumentation an Entscheidungen mitwirken. Allerdings liegt die Letztverantwortung bei den Trägern der Leitungsgewalt, also hauptsächlich beim Diözesanbischof und seinem Generalvikar.

Ausbaumöglichkeiten und Kompetenzerweiterungen wären hier kirchenrechtlich gut umzusetzen. Der Diözesansynode und dem Diözesanpastoralrat könnten mehr Rechte zugewiesen werden: sogenannte Beispruchsrechte, die als Anhörungs- oder Zustimmungsmöglichkeiten ausgestaltet sein können. Diese Rechte einzurichten, liegt in der Gesetzgebungskompetenz des Diözesanbischofs.

¹ Im Auftrag der Dekan:innen der Fakultäten haben folgende Universitätsprofessor:innen als Redaktionsteam den Text erarbeitet: Klara A. Csiszar, Wilhelm Guggenberger, Sabine Konrad, Ioan Moga, Johann Pock und Dietmar W. Winkler.

Mit diesen Rechten ausgestattete Gremien sind der Priesterrat (cc. 495–501 CIC), das Konsultorenkollegium/Domkapitel (c. 502 CIC) und der Vermögensverwaltungsrat (cc. 492–494 CIC). Der Priesterrat besitzt nur Anhörungsrechte (u. a. in cc. 462 § 1, 536 § 1, 1215 § 2 CIC), während das Domkapitel und der Vermögensverwaltungsrat (hier sind auch Laien beteiligt) sowohl Anhörungs- als auch Zustimmungsrechte besitzt. Diese sind im universalkirchlichen Recht geregelt, können aber im partikularen Recht erweitert werden. Bei den bepruchsberechtigten Gremien ist das verwirklicht, was eine synodale Kirche tatsächlich ausmacht: ein Gremium hat Anteil an der Ausübung der Leitungsgewalt.

Wenn ein diözesanes Gremium ein oder mehrere Bepruchrechte besitzt, bedeutet das, dass der Bischof vor einer rechtlich relevanten Handlung entweder die Zustimmung, den *consensus*, oder einen Rat, ein *consilium*, einzuholen hat, damit seine Handlung gültig sein kann. Die Partizipation wird hier ganz konkret. Sowohl auf diözesaner als auch auf pfarrlicher Ebene könnten dadurch auch Laien intensiv an Entscheidungsfindungsprozessen beteiligt werden. Laiengremien sind der Vermögensverwaltungsrat und der Pfarrpastoralrat auf diözesaner Ebene und auf pfarrlicher Ebene (cc. 536, 537 CIC). Ihnen könnten in vielen zusätzlichen Bereichen Anhörungs- und Zustimmungsrechte durch den teilkirchlichen Gesetzgeber erteilt werden. Auf diese Weise würde auch die Verantwortung für Entscheidungen nicht nur beim Träger der Leitungsgewalt allein liegen und diesen somit erheblich entlasten. Gleichzeitig wäre die Beteiligung von Laien an Entscheidungen in größerem Umfang möglich.

Der Ausbau der Anhörungs- und Zustimmungsrechte (c. 127 CIC) auf partikularer Ebene würde sich sowohl regionalen Besonderheiten anpassen als auch mehr Beteiligung der Gläubigen ermöglichen.

2. Subsidiäre Strukturen ausbauen: Eine Weltkirche, die die bereichernde Vielfalt des Volkes Gottes achtet und für die Verbreitung der Botschaft Jesu fruchtbar machen will, benötigt mehr Subsidiarität in der Gestaltung ihrer Organisationsstruktur und Gesetzgebung.

In konkreter Umsetzung erfordert eine „heilsame Dezentralisierung“ (EG 16) insbesondere die Ausweitung lokalkirchenrechtlicher Freiräume.

Die Soziallehre der Kirche postuliert das Prinzip der Subsidiarität als höchst bedeutsam und unverrückbar gültig für jede Gesellschaftstätigkeit (QA 79). Subsidiäre Gestaltung wird für die Gesamtgesellschaft gefordert, „weil jede Person, jede Familie und jede mittlere Körperschaft der Gesellschaft etwas Ureigenes anzubieten hat“ (Kompendium der Soziallehre der Kirche 187). Dies entspricht dem Konzept einer polyedrisch gestalteten Gemeinschaft, das Papst Franziskus insbesondere in *Fratelli tutti* (FT) entfaltet. Demgemäß „kann [man] von jedem etwas lernen, niemand ist nutzlos, niemand ist entbehrlich. Dies bedeutet, dass die Peripherien mit einbezogen werden müssen. Wer in ihnen lebt, hat einen anderen Blickwinkel, sieht Aspekte der Realität, die man von den Machtzentren aus, in denen die maßgeblichen Entscheidungen getroffen werden, nicht erkennen kann.“ (FT 215)

Subsidiarität ist nicht gleichbedeutend mit der Aufgabe jeder Form übergeordneter Autorität. Diese hat sich aber auf die Gestaltung jenes Bereiches zu beschränken, der für das gute Funktionieren der gesamten Gemeinschaft und deren Gemeinwohl unabdingbar ist (vgl. KKK 1897–1904; 1913–1917).

Bereits die außerordentliche Bischofssynode von 1985 empfahl, die Anwendbarkeit des Subsidiaritätsprinzips auf den innerkirchlichen Bereich zu prüfen. Johannes Schasching SJ kam in diesem Zusammenhang zum Schluss, dass im Sinn des Zweiten Vatikanischen Konzils Impulse aus gesellschaftlichen Entwicklungen für die innere Gestaltung der Kirche aufzugreifen sind, damit die Kirche ihre Sendung in der Welt von heute besser realisieren kann. Ein wesentlicher Punkt dabei ist die Gestaltung subsidiärer sozialer Räume auch innerhalb der Kirche selbst.

Die Katholische Kirche als Weltkirche steht gegenwärtig wohl mehr denn je vor der Herausforderung, dass die unterschiedlichen soziokulturellen Kontexte, in denen sie beheimatet ist, sich in verschiedener Weise und in unterschiedlicher Geschwindigkeit entwickeln. Das gilt insbesondere für die unterschiedlichen Regionen. Daraus können sich erhebliche Spannungen und Konflikte ergeben, weil einige Ortskirchen rasche Reformen der kirchlichen Organisationsstruktur fordern, andere diese Notwendigkeit nicht erkennen oder Gründe für die Ablehnung von Veränderungen nennen.

Diese nicht einfache Pluralität innerhalb der einen Kirche sollte jedoch nicht nur als Problem gesehen werden, stellt sie doch auch eine große Chance dar:

- Die Buntheit der theologischen Paradigmen und der Gestaltungsvorstellungen für den Sozialkörper der Kirche erlaubt eine tiefergehende Inkulturation des Evangeliums, wodurch dessen inkarnatorische Wesensstruktur deutlicher sichtbar wird.
- Durch eine Globalisierung, die gerade im Bereich von Wirtschaft und Technik zu Homogenisierung neigt, kann viel kultureller Reichtum verloren gehen (vgl. PP 44; LS 12–14; FT 100). Angesichts dessen dient eine vielgestaltige Kirche sowohl der Entfaltung ganzheitlichen Menschseins, als auch einer in regionaler Kultur verankerten Gläubigkeit, ermöglicht sie doch jedem Volk „die Fähigkeit, die Botschaft Christi auf eigene Weise auszusagen“ (GS 44).

Gelebte Subsidiarität setzt einen beständigen Reflexionsprozess darüber voraus, welcher Ebene der Weltkirche welches Ausmaß an organisatorischem und legislativem Freiraum gewährt werden kann bzw. muss. Dieser Reflexionsprozess erscheint uns als wesentliche Grundlage für die Kultivierung synodaler Kirchlichkeit.

3. Aus der Geschichte lernen: Die Kirche kann aus dem Reichtum ihrer Geschichte schöpfen, um Verschlüttetes wieder zu entdecken.

Es zeigt sich eine Vielfalt an partizipatorischen synodalen Möglichkeiten.

Die Gegenwart kann das für sie erforderliche Modell im Rückgriff auf Bewährtes weiterentwickeln.

Synodalität gehört zum Wesen der Kirche als Gemeinschaft (*communio*). Sie drückt die vom Geist bewirkte Einheit in der Vielfalt aus. Synodalität betrifft in der Kirche alle, hat

Gültigkeit durch die Zeiten und wurde durch die Geschichte hindurch auf verschiedenen Ebenen praktiziert. Mit dem biblischen Befund von Mt 18,20 („Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“) und dem Apostelkonzil (Apg 15,28 „der Heilige Geist und wir haben beschlossen“) ist zugleich die christologische und pneumatologische Dimension von Synodalität als kirchliche Realität ausgedrückt.

Die patristische Zeit weist auf die wechselseitige Bedingtheit und Gleichwertigkeit aller Glieder des einen Leibes der Kirche hin, denn jeder brauche den anderen, die Laien die Kleriker, aber auch die Kleriker könnten ohne die Laien nicht existieren (vgl. Johannes Chrys., Hom. 37, 3).

Mit der Ausbreitung des Christentums entwickelten sich Synoden als Zusammenkunft zur Lösung gemeinsam anstehender Probleme und Aufgaben, normalerweise auf lokaler und regionaler Ebene. Die ersten Synoden des 2. Jh.s waren durch große Unabhängigkeit und Freiheit in der Themenwahl gekennzeichnet. Sie bezogen sich auf ein spezifisches geografisches Gebiet. Noch für das 3. Jh. ist gut belegt, dass in einer Synode sowohl Klerus als auch Laien gemeinsam Beschlüsse fassten (vgl. Cyprian, ep. 30,5).

Die Ergebnisse der lokalen Synoden konnten von anderen Ortskirchen rezipiert werden. Dies geschah durch den Austausch sogenannter Synodalbriefe, in denen die Ergebnisse kommuniziert wurden (vgl. Eusebius, Hist. Eccl. V, 33). Hinter diesem Rezeptionsprozess steht das Bewusstsein, dass eine Ortskirche und ihre Synode immer auch die ganze Kirche repräsentiert, aber nicht die ganze Kirche ist. Synodalbriefe waren ein wichtiges Instrument der Gemeinschaft, Kircheneinheit, Kommunikation und Rezeption.

Mit Kaiser Konstantin änderte sich die Struktur der Kirche hin zum Reichskirchensystem. Während die Synoden des 2. und 3. Jh.s von den Bischöfen initiiert wurden, berief nun der Kaiser Synoden ein, da er sich als irdischer Sachwalter der Kirche verstand. Die Bischöfe wurden zu den exklusiven Mitgliedern der Synode, die der Versammlung Autorität verliehen. Bis dahin war die Synode ein fruchtbarer Austausch zwischen Laien, Klerus und Bischöfen gewesen. Nun wurden die Laien zu Rezipienten der Autorität der Bischöfe, auch wenn sie weiterhin als Experten und Ratgeber zugelassen wurden (vgl. Origenes in Postra, Malchion in Antiochien, Athanasius in Nizäa).

Die Dynamik änderte sich im Westen wieder mit dem Landeskirchensystem des Mittelalters, das eine Vielfalt regionaler und nationaler Synoden aufweist. Diözesan-, Metropolitan-, Provinz-, National- und Patriarchalsynoden waren bis ins 14./15. Jh. von Bedeutung. Dabei gab es eine Vielfalt an unterschiedlichen Beteiligungsmodellen (Bischöfe, Klerus, Mönche, Äbte etc.). Ab der Neuzeit zeigt sich wieder vermehrt eine Einengung auf die Hierarchie und Entfernung von der altkirchlichen Tradition, die im 19. Jh. kulminiert.

Die Grundlagen unseres Glaubens sind Frucht der frühen Kirche und der antiken Synodalstruktur, die das gesamte Volk Gottes inkludierte. Auch heute gilt: die Gesamtheit der Gläubigen kann Kraft der Salbung des Hl. Geistes, die alle in der Taufe empfangen haben, im Glauben nicht irren (LG 12).

4. Aus monastischen Traditionen lernen: Gemeinschaften, Orden und Klöster haben reiche Erfahrung mit flacher Hierarchie, partizipatorischen Leitungsstrukturen, synodalen Zügen und mit dem gelebten Subsidiaritätsprinzip.

Die Katholische Kirche hat eine Vielfalt an Orden und Gemeinschaften, die für ihr Zusammenleben gemeinschaftliche Entscheidungsfindungsprozesse und partizipatorische Führungsstile entwickelten. Aus diesem Fundus kann reichlich geschöpft werden. Paradigmatisch kann das fast 1500 Jahre alte benediktinische Leitungsmodell von Klöstern herangezogen werden, das heute überdies in zunehmendem Maße als Vorbild modernen Managements und für Wirtschaftsführung mit christlicher Wertorientierung dient. Dabei geht es nicht um eine wortwörtliche Umsetzung der benediktinischen Regel in andere kirchliche und säkulare Bereiche, sondern um einen Transfer verschiedener Aspekte aus dem reichen Erfahrungs- und Weisheitsschatz der Regula Benedicti. Dies kann auch Vorbild und Ideengeber für eine teilhabende Kirche insgesamt sein.

Grundlagen des monastischen Lebens benediktinischer Prägung sind die Hl. Schrift, die Regel Benedikts (RB) und die jeweiligen Satzungen. Während die Hl. Schrift die Hauptgrundlage der benediktinischen Lebensgemeinschaft ist, wird diese durch die Regula Benedicti konkretisiert. Die Satzungen gelten als Beispiel des gelebten Subsidiaritätsprinzips, um die Regel an konkrete Zeit- und Ortsverhältnisse anzupassen. Auf der einen Seite hat das benediktinische Leben mit dem Evangelium und der Regel Benedikts über Jahrhunderte hinweg ein stabiles Element, auf der anderen Seite erlauben die Satzungen den Klöstern und Kongregationen Flexibilität und Anpassungsfähigkeit.

Das Kloster wird von einem Abt geleitet, der von den Mönchen gewählt wird. Alle Mitbrüder, ob Priester oder Laien, haben das gleiche Stimmrecht. Der Abt steht in Verantwortung sowohl für den einzelnen Mönch als auch für die ganze Gemeinschaft. Ihm obliegt gemeinsam mit anderen Mitbrüdern die Leitungsaufgabe; er ist aber auf den Rat der Mitbrüder verwiesen. Das benediktinische Kloster kennzeichnet eine flache Hierarchie, die zugleich synodale Züge aufweist. Der Abt wird in der Leitung des Klosters von bestellten Amtsträgern (Prior, Novizenmeister, Cellerar/Wirtschaftsleiter) unterstützt, die nach einer Befragung aller Mitbrüder durch den Abt eingesetzt werden.

Das Konventkapitel stellt die wichtigste Kommunikationsform der Gemeinschaft dar, in dem alle das gleiche Stimmrecht haben, unabhängig davon, ob sie Priester oder Laien sind. Hinzu kommt noch das Seniorenkapitel, das den engeren Rat des Abtes bildet. Es besteht aus von Amts wegen bestellten Mönchen (Prior, Subprior, Cellerar) und von der Gemeinschaft gewählten Senioren. Diese Form der Mitwirkung der Offizialen bei der Leitung des Klosters soll den Abt unterstützen; die Mitglieder der Gemeinschaft haben Mitverantwortung. Der Abt soll den „Rat der Brüder anhören“ (RB 3), woraus sich ein partizipatorischer Führungsstil ableiten lässt.

Es ergibt sich ein Leitungsmodell, das Autorität und kooperativ-partnerschaftliches Verhalten in Balance bringt. Dabei geht es nicht in erster Linie um Vorschriften des religiösen oder gar kirchlichen Lebens, sondern um eine Lebensweise und Geisteshaltung. Jedes Mitglied der monastischen Gemeinschaft soll sich im Geiste Benedikts des gemeinsamen Weges bewusst sein.

5. Aus der Ökumene lernen: Synodalität und Primat sind zwei Pole der selben Wirklichkeit. Sie stehen beide in der Spannung zwischen gesamtkirchlicher Verantwortung und kontextsensibler Ortskirchlichkeit.

Lange Zeit galt das Stichwort „Synodalität“ als Inbegriff der orthodoxen Ekklesiologie im Kontrast zum Papstprimat der Römisch-Katholischen Kirche. Der ökumenische Dialog hat ab den 1960er-Jahren Konziliarität bzw. Synodalität als grundlegende Themen des ökumenischen Ekklesiologie-Diskurses etabliert. Die Ergebnisse dieser jahrzehntelangen ökumenisch-theologischen Arbeit sind leider in Vergessenheit geraten und sollten wiederentdeckt werden.

Für den Bereich des orthodox-katholischen Dialogs sind vor allem die letzten zwei Dokumente der „Gemischten Internationalen Kommission für den Theologischen Dialog zwischen der Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche“ von großer Bedeutung: Ravenna (2007) und Chieti (2016). Das Leitmotiv beider Dokumente ist, dass es für die kirchliche *Communio* auf lokaler, regionaler und universaler Ebene einer wechselseitigen Bezogenheit zwischen Synodalität und Primat bedarf. Die „Zauberformel“ des apostolischen Kanons 34 (der Protos soll ohne die Zustimmung aller nichts tun und umgekehrt) wird auf allen drei Ebenen – mit den nötigen Differenzierungen – durchdekliniert. Dabei wird im Chieti-Dokument festgestellt, dass „Synodalität eine grundlegende Qualität der Kirche als Ganzer“ (§ 3) darstellt. Konkret bedeutet das, dass etwa auf der lokalen Ebene (Diözese) die „aktive Teilnahme der Laien, von Männern und Frauen, Personen des Mönchtums und des geweihten Lebens, in der Diözese und in der Pfarrei durch viele Formen des Dienstes und der Sendung“ (Ravenna § 20) stärker berücksichtigt werden sollte. Für die regionale Ebene wird damit eine stärkere Bedeutung der Bischofskonferenzen nahegelegt. Diese seien „von einem ekklesiologischen Standpunkt aus betrachtet nicht bloß administrative Unterteilungen: sie bringen den Geist der *Communio* in der Kirche zum Ausdruck und respektieren gleichzeitig die Verschiedenheit menschlicher Kulturen“ (Ravenna § 29).

Seit Ravenna ist es zum Konsens im orthodox-katholischen Dialog geworden, dass – sehr knapp formuliert – die Orthodoxe Kirche mehr Primatialität und die Römisch-Katholische Kirche mehr Synodalität brauchen würde. Das kann nur gelingen, wenn beide Kirchen voneinander lernen. Synodaler Prozess bedeutet auch ökumenisches Zuhören. So hat die Orthodoxe Kirche auf der Ebene der autokephalen orthodoxen Kirchen eine reiche und komplexe Erfahrung mit funktionierenden Synodalsystemen. Die Bischofssynode ist die oberste Instanz in einer autokephalen orthodoxen Kirche. Es gibt darüber hinaus in einigen orthodoxen Lokalkirchen zentrale Synodalorgane, wo auch die Laien (etwa als Vertreter der Diözese) eine wichtige Rolle spielen. Diese unterschiedliche Ausprägung der synodalen Verfassung der Kirche in den einzelnen autokephalen orthodoxen Kirchen zeigt, dass konkrete Formen der Synodalität auch von kulturellen Kontexten und historischen Faktoren abhängen. Eine Herausforderung, die daraus entsteht, ist, wie Synodalität in der Spannung zwischen universaler ekklesialer Verantwortung und kontextsensibler Ortskirchlichkeit ausgelebt werden kann.

6. Von Leitungstheorien lernen: Leitung erfolgt auf unterschiedlichen Ebenen und steht dabei in mehrfacher Spannung, wie jener zwischen Macht und Dienstleistung oder Person und Kooperation. Die Leitungsfrage darf dabei nicht personalisiert werden, sondern ist systemisch zu klären.

Organisationen (so auch die Kirche) brauchen Leitung. Diese dient dem Erhalt des Ganzen und dem Erreichen des Organisationsziels (z. B. der bestmöglichen Verkündigung des Evangeliums). Die Leitungsfrage ist dabei eine nach „angemessenen Strukturen, Kommunikationen, Kooperationen, Vernetzungen, Regeln und Vereinbarungen in einer Organisation“ (Andreas Heller). Kirchlich werden Leitungsfragen meist personalisiert; die folgenden Überlegungen möchten hingegen zu einem systemischen Blick anleiten.

Man kann *vier Ebenen* der Leitung unterscheiden. Auf der *normativen* Ebene hat Leitung die Aufgabe der Auftrags- und Zielbestimmung. Auf der *strategischen* Ebene dient Leitung der Steuerung und zielt auf die Stabilität der Organisation, vor allem in der Verbindung von Auftrag und Umsetzung bzw. auch Organisation und Umwelt. Auf der *operativen* Ebene (meist als „mittlere Führungsebene“ bezeichnet) kann Leitung als Anpassung angesichts von veränderten Umwelten verstanden werden (durch Zielsetzung, Mittelfestlegung und Gestaltung des Handlungssystems). Schließlich ist die unterste, *effektuiierende* Ebene jene der praktizierten Sach- bzw. Mitarbeiter:innenverantwortung.

Führen und Leiten stellen dabei (bei aller begrifflichen Unschärfe) eine beabsichtigte Einflussnahme dar: Es geht um das Ausrichten und Gestalten, Steuern und Entwickeln von Systemen im Blick auf Umwelt, Aktivitäten, Prozesse, Strukturen, Akteure und Ressourcen.

Dabei steht Leitung immer in einer mehrfachen Spannung. Leitungspersonen stehen in einem Spannungsfeld von einerseits persönlichen Rollenerwartungen bzw. -zuschreibungen und andererseits Beziehungsfeldern (zu den zu leitenden Personen, zur Situation und zur Veränderung). Es dürfen daher weder die Erwartungsbündelungen ausgeblendet werden, mit denen sich Leitende konfrontiert sehen, noch die Relationen, in denen sie sich vorfinden.

Ein zweites Spannungsfeld besteht im Verhältnis von Macht und Dienstleistung. Gerade der Faktor „Macht“ ist ein wesentliches Moment im Blick auf das Leitungsverständnis der Kirche. Macht gründet auf ihrer Legitimität (Amt), auf der Handlungsmacht, auf dem Expertentum, auf Belohnung und Sanktionen (wobei diese Aspekte mit den genannten Leitungsebenen korrespondieren). Auch in nichtkirchlichen Organisationen wird die Leitung auf allen Ebenen als Dienstleistung am Unternehmensziel angesehen: „Die jeweiligen Organisationsebenen sollen ihren autonomen Handlungsspielraum im Dienst des gemeinsamen Ganzen ausfüllen können.“ (Norbert Schuster)

Problematisch wird es für eine Organisation, wenn die Aspekte von Macht und Dienstleistung nicht geklärt werden und real vorhandene Macht als Dienst verbrämt wird. Das kann zum Missbrauch sowohl des Macht- wie des Dienstcharakters führen. Gerade im Blick auf den geistlichen Missbrauch sind die Klärung und die Offenlegung von Macht im Kontext von Leitung essenziell.

Die zentrale Funktion der Leitung ist es, Entscheidungen zu treffen. Denn Institutionen sind immer auch lebendige Systeme, die durch die Umwelt beeinflusst werden. Äu-

ßere und innere Veränderungen und Wandlungsprozesse benötigen Entscheidungen über den zukünftigen Weg. Verantwortung für den Wandel und seine Gestaltung gehört dabei zu den zentralen Leitungsaufgaben. Nicht bzw. falsch wahrgenommene Leitung ist dabei sowohl für die Organisation wie auch für die handelnden Personen schädlich.

Leitung darf dabei nicht mehr nur als das Handeln von hervorragenden Einzelpersonlichkeiten angesehen werden. Sie ist eine Gemeinschaftsaufgabe im Zusammenwirken auf unterschiedlichen Ebenen. „Leitung schafft Bedingungen, unter denen Mitarbeiter sich selbst entwickeln, ihre Verantwortung wahrnehmen können, ihre Arbeiten erfolgreich erledigen.“ (Andreas Heller)

**7. Auf das Ziel schauen und starre Strukturen aufbrechen:
Mission bedeutet Aufbruch, Wachstum und Lebendigkeit
der Kirche im Dienst am Menschen und an der einen Menschheit.
Kirchliche Strukturen gehören auf diesen unverzichtbaren
jesuanischen Auftrag hin geprüft und weiterentwickelt.**

„Lasst die Bischöfe nicht allein!“ – könnte ein zeitgemäßer Aufruf in einer Zeit lauten, in der sechs von zehn angefragten Kandidaten ihre Bischofsernennungen ablehnen. Ohne auf die Gründe detailliert einzugehen, soll hier ein Aspekt hervorgehoben werden, der maßgeblich dazu beiträgt, dass mündige, authentische und geeignete Priester den bischöflichen Dienst immer wieder ablehnen. Kommt man mit Bischöfen ins Gespräch, wird eine Tendenz klar: Bischöfe, die darum bemüht sind, in ihrer Ortskirche die Partizipation der Laien auf allen Ebenen zu ermöglichen, eine Kirche mit vielen zusammen zeitgemäß zu gestalten, leiden oft unter der Last der Entscheidungsgewalt, die sie nicht teilen können/dürfen. In ihren Ortskirchen wird meist Synodalität in den verschiedensten Gremien gelebt, trotzdem bleibt der Bischof (aber auch der Priester in seiner Gemeinde) in seiner Entscheidung allein. Jede und jeder, der und die schon einmal eine Entscheidung treffen musste, weiß um diese Last. Die Verantwortung des ganzen Volkes Gottes ist daher auch, dass Bischöfe nicht allein gelassen werden, sondern Entscheidungen gemeinsam getroffen werden. Es geht letzten Endes in der Kirche nicht darum, wer entscheidet, sondern es geht um die *Missio Dei*, um den Plan Gottes für die Welt und für die Menschheit, dem sich die Kirche als Volk Gottes anschließt und als „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1) die schöpferische und rettende Liebe Gottes erfahrbar macht.

In *Evangelii Gaudium* erklärt sich Papst Franziskus zum Fan einer „verbeulten“ Kirche, die „verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist“ und nicht einer „kranken“ Kirche, „die aufgrund ihrer Verschllossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten“ klammert (EG 49). Für den Pontifex ist eine Kirche des Hinausgehens eine missionarische Kirche, die nicht krank werden kann, weil sie stets um das Gelingen des Lebens bemüht ist, ganz im Sinne ihres sie konstituierenden (Missions-)Auftrags und somit ihres Wesens. Wird Mission als existenzieller Daseinsgrund der Kirche verstanden, und ereignet sich Kirche in einem missionarischen „Übersich-selbst-Hinausgehen“, kann Mission auch als die Selbsttranszendenz kirchlicher Existenz verstanden werden, die die Kirche davor schützt, krank zu werden. Mission kann

in diesem Akt des Über-sich-selbst-Hinausgehens als Selbstheilungskraft der Kirche verstanden werden, die sie vor jeglicher Selbststabilisierung und der Hyperreflexion auf ihre eigenen Empfindlichkeiten, auf eigene Ängste und Strukturen schützt. Verliert die Kirche die Mission aus den Augen, und kümmert sich stattdessen nur um sich selbst, begibt sie sich in eine existenzielle Schräglage der Selbstbezogenheit und richtet sich zweckorientiert ein. Selbstdarstellung oder Rekrutierung von Menschen, Machtstabilisierung oder die Trauer um eine verlorene Machtposition, sowie Bekehrungsversuche von Menschen sind Manifestationen einer Kirche, die um sich selbst kreist und wider ihr missionarisches Wesen lebt. Kirche-Sein heißt im Rückschluss auf Mission, immer über sich selbst hinaus auf etwas zu verweisen, das nicht sie selbst ist. Stephen Bevans, einer der bekanntesten Missionswissenschaftler, formuliert, wie Kirche und Mission in dieser Logik zueinander stehen:

„The church does not so much have a mission as that the mission has a church. The church is not about itself; it is about the Reign of God that is preached, served, and witnessed to, and this makes all the difference.“

Diese missionarische Perspektive hat weitgehende Konsequenzen für die kirchliche Praxis. Zugespitzt formuliert: Alle strukturellen Blockaden, die diese missionarische Ausrichtung der Kirche behindern, liefern die Kirche strukturellen Gegebenheiten aus und ergeben eine praktisch-häretische, wesenswidrige Schräglage. Eine Fortentwicklung kirchlicher Strukturen mit Blick auf die Mission lässt auf eine neue kraftvolle Dynamik in der derzeit erstarrten Evangelisierung hoffen. Der synodale Prozess hat die Chance, Struktur-reformen im Sinne des Konzils voranzubringen.

Benjamin Nägele

Warum immer wieder „die Juden“?

Antisemitismus in Verschwörungstheorien,
Vorurteilen und aktuellen Erfahrungen¹

An mich wurde die Bitte herangetragen, über die Situation der jüdischen Gemeinde angesichts des zunehmenden Antisemitismus in all seinen Erscheinungsformen, vor allem speziell im Kontext der Anti-Corona-Maßnahmen-Demonstrationen und der häufig antisemitischen Verschwörungsmymen, der Shoah-Relativierung sowie der Rolle sozialer Medien zu sprechen.

Die Herausforderung für Jüdinnen und Juden in Österreich ist jedoch nicht primär der Antisemitismus: Es sind dies – wie für jede Österreicherin und jeden Österreicher auch – die aktuelle Pandemie, die Furcht vor einer Ansteckung, die Unsicherheit im Kindergarten, in der Schule, der Universität, es sind dies die Sorgen um unsere Liebsten und Ältesten, aber auch – wie in vielen Fällen – die Angst davor, den eigenen Arbeitsplatz zu verlieren, die Unsicherheit, wie es weitergeht. – Fragen und Sorgen, die uns alle bewegen, ob jüdisch oder nicht.

Auch meine Sorge als Generalsekretär der Israelitischen Kultusgemeinde (IKG) gilt aktuell zuallererst der physischen und psychischen Gesundheit unserer Mitglieder und unserer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, den Einrichtungen der Kultusgemeinden, den Kindergärten, den Jugendvereinen, Schulen, Synago-

gen und vor allem unserem Seniorenheim, dem Maimonides Zentrum. Und dann erst kommt nochmal erschwerend hinzu, wie ein Brandbeschleuniger auf eine bereits stark angespannte Situation, der um sich greifende Antisemitismus, der zu allererst, aber niemals ausschließlich, Jüdinnen und Juden betrifft, wirkt.

Antisemitismus ist jedoch kein neues Phänomen, aber er zwingt die IKG mittlerweile seit Jahrzehnten, mehr als 20 % des gesamten Budgets – fast 4 Millionen Euro – alleine in Wien jedes Jahr in den Schutz der Einrichtungen, in den Schutz der Mitglieder und Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu investieren, Geld, das wir viel lieber in mehr Jugendförderung oder in die Synagogen und Institutionen investieren würden.

Dies verdeutlicht eine Situation, mit der Jüdinnen und Juden in ganz Österreich, in ganz Europa, ja mittlerweile weltweit leben müssen. Die Geiselnahme in einer Synagoge in Texas² hat leider einmal mehr deutlich gemacht, dass selbst in den USA, eines der letzten Länder, in denen bis vor wenigen Jahren keine Sicherheitsmaßnahmen vor Synagogen notwendig waren, die Situation inzwischen auch hochproblematisch geworden ist.

Jüdisches Leben kann fast nur noch hinter Sicherheitszäunen unter dem Schutz

¹ Referat vom 18. Jänner 2022 anlässlich des Tags des Judentums, veranstaltet vom Christlich-jüdischen Komitee an der Kath. Privat-Universität Linz. Der Vortragsstil wurde größtenteils beibehalten.

² Geiselnahme in einer Synagoge am 15.1.2022 in Colleyville, Texas.

von Polizei und Militärpolizei stattfinden, und das nicht erst seit dem Anschlag in der Wiener Seitenstettengasse vom November 2020, sondern schon seit über 40 Jahren, als der erste Anschlag mit mehreren Toten in eben dieser Straße geschah.

1 Antisemitismus und drei Ausprägungsformen

Der Antisemitismus ist ein seit Jahrtausenden bestehender äußerst vielschichtiger Hass und eine Ablehnung gegenüber Jüdinnen und Juden, der immer wieder neue Angriffs- und Erscheinungsformen annimmt, in seinem Kern aber unverändert bleibt:

Antisemitische Vorfälle und Übergriffe richten sich in Wort oder Tat gegen Personen, aber auch Sachen – wie z. B. Gebäude, Synagogen oder Friedhöfe –, die einzig deshalb ausgewählt werden, weil sie jüdisch sind, oder aber auch, weil sie als jüdisch wahrgenommen werden.

Zu beachten ist vor allem eines: Strafrechtlich relevante und strafbare Handlungen, beispielsweise körperliche Übergriffe bis hin zu Anschlägen, sind hier nur die Spitze des Eisbergs. Die meisten antisemitischen Vorfälle liegen unterhalb der Strafbarkeitsgrenze, werden von den Tätern manchmal nicht einmal als solche wahrgenommen und bedauerlicherweise sehr häufig auch von den Betroffenen nicht gemeldet.

Und wenngleich die Dunkelziffer in Österreich bereits sehr hoch ist, so steigen die erfassten Vorfälle kontinuierlich an. Seit Beginn der systematischen Erfassung antisemitischer Vorfälle in Österreich vor 20 Jahren hat die Antisemitismus-Meldestelle der IKG im Jahr 2021 eine Rekordzahl an Meldungen antisemitischer Taten verzeichnet.

Aktuell findet noch die finale Auswertung der Rohdaten für das zweite Halbjahr 2021 statt, doch alleine für das erste Halbjahr wurden mit 562 Vorfällen nur knapp weniger als im gesamten davorliegenden Jahr 2020 (585) erfasst. In jedem anderen Jahr vor 2020 würde dieser Halbjahreswert einen eigenen Negativrekord für ein Gesamtjahr darstellen. Besorgniserregend hierbei ist nicht bloß die Gesamtzahl, vielmehr sind es die zahlreichen Angriffe, Bedrohungen und Beschimpfungen.

Dieser dramatische Anstieg im ersten Halbjahr 2021 kann sowohl auf die Corona-Maßnahmen als auch auf die militärische Auseinandersetzung zwischen Israel und palästinensischen Terrororganisationen zurückgeführt werden. Im zweiten Halbjahr kam es zu einer teilweisen Beruhigung der Lage, dennoch hat das Aufkommen der Corona-Thematik (Maßnahmen, Impfpflicht, Grüner Pass ...) insgesamt weiterhin zu einer erhöhten Anzahl antisemitischer Vorfälle geführt. Besonders auffällig ist, dass die überwiegende Mehrzahl der Angriffe einen Israelbezug aufweist.

1.1 Primärer Antisemitismus

Plumper und offen gezeigter Judenhass basiert meist auf antisemitischen Stereotypen und Tropen des christlichen Antijudaismus (Juden haben große Nasen, Juden regieren die Welt, Juden töten Christenkinder, trinken ihr Blut); der Antisemitismus des Nationalsozialismus ist rassenideologisch und sozialdarwinistisch begründet.

1.2 Sekundärer Antisemitismus

Hierbei handelt es sich um die Bemühung des Abladens der Schuld an der Shoah

durch Holocaustleugnung, eine Täter-Opfer-Umkehr, um Vergleiche der Shoah mit dem Nahostkonflikt, eine Shoah-Relativierung, die Forderung nach einem Schlussstrich und dem Ende des Erinnerns, um Vorwürfe der Instrumentalisierung der Shoah durch eine jüdische Allgemeinheit und die dadurch erfolgende Bereicherung (z. B. Steuerfreiheit der Juden, jüdische Weltelite, die im Hintergrund die Fäden zieht, Juden genießen durch die Holocauststeuerebene eine bessere Behandlung, Holocaustausbeutung, jüdische Rachsucht etc.).

In den letzten beiden Jahren war eine massive Zunahme von Antisemitismus im Kontext der Corona-Pandemie zu erleben. Dieser tritt hauptsächlich über eben diesen sekundären Antisemitismus zutage, insbesondere über das Abladen der Schuld an der Shoah durch Relativierung, Geschmacklose und verzerrende Vergleiche mit der Judenverfolgung in der NS-Zeit werden gezogen: Judensterne werden zu „Ungeimpft-Sternen“, „Wir sind die neuen Juden“-Sager, die Impfpässe werden mit „Judenpässen“ der Nazis verglichen. Politiker werden mit NS-Akteuren wie Göbbels und Himmler verglichen. Impfgegner inszenieren sich als Opfer einer angeblichen Verfolgung (es gibt Vergleiche zur Verfolgung der Juden zwischen 1933 und 1945) und eines möglichen Massenmordes per Corona-Impfung (der Vergleich zum NS-Arzt Mengele und dessen Versuchen an KZ-Häftlingen wird gezogen).

1.3 Israelbezogener Antisemitismus und Antizionismus

Als sogenannte Israelkritik verpackte antisemitische Aussagen, welche die Delegitimation und Dämonisierung des Staates Israel sowie ein Aufbringen doppelter Standards zum Zweck haben (3D-Regel von Natan Sharansky³).

Grundlage jeglicher Antisemitismus-Bekämpfung ist hierbei die IHRA⁴ Antisemitismus-Definition, die inklusive ihrer plakativen Beispiele einen ausgezeichneten Leitfaden bietet und jeder und jedem ein anerkanntes und effektives Hilfsmittel an die Hand gibt, wie auch bei komplexen Sachverhalten antisemitische Tendenzen erkannt und aufgezeigt werden können.

Die antisemitischen Vorfälle all dieser Varianten lassen sich hierbei sowohl dem linksextremen Spektrum (antikolonialistische wie antiimperialistische Gruppen, antizionistische Gruppen und pro-palästinensische Gruppen, aber auch Lone Wolves), dem rechten Milieu (rechtsextreme Parteien, Burschenschaften, Vereine [Identitäre Bewegung Österreich – IBÖ; Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes – PEGIDA etc.] sowie Lone Wolves) und dem muslimisch-islamistischen Milieu (Terrororganisationen Hamas, Hisbollah, Al Qaida, Islamischer Staat, Taliban, Boko Haram etc., politischer Islam und Muslimbruderschaft,

³ Vom israelischen Politiker und Wissenschaftler Natan Sharansky 2004 entwickelter Schnelltest, mit dem sich bestimmen lässt, ob es sich bei einer Äußerung lediglich um Kritik an Israels Politik handelt oder die Grenze zum Antisemitismus überschritten wird: Das ist der Fall, wenn Doppelstandards, Delegitimierung oder Dämonisierung Israels im Spiel sind. Vgl. beispielsweise <https://www.antisemitismusbeauftragter.de/Webs/BAS/DE/bekaempfung-antisemitismus/was-ist-antisemitismus/3d-regel/3d-regel-node.html> [Abruf: 25.05.2022].

⁴ International Holocaust Remembrance Alliance.

pro-palästinensische Gruppen aus muslimischem Milieu, Lone Wolves) zuordnen, und – das wird mit großer Sorge beobachtet – auch immer häufiger der sogenannten Mitte der Gesellschaft.

Zu beobachten ist eine gewisse Salonfähigkeit antisemitischer Ressentiments und Diskriminierung, die u. a. getragen wird von einer Verrohung der politischen und sozialen Umgangsformen, von einer Polarisierung der Gesellschaft und von einem Erstarken des Rechtspopulismus, aber auch vorangetrieben wird durch die aktuelle Corona-Pandemie und die damit einhergehenden Verschwörungsideologien und bereits beschriebenen Shoah-Relativierungen.

Unter dem einenden gemeinsamen Feindbild der vermeintlich zionistisch-jüdischen Weltverschwörung verbünden sich Linke und Rechte, Säkulare und Religiöse zu einer vereinten Querfront – der gemeinsame Nenner ist die ablehnende Haltung gegenüber Jüdinnen und Juden.

Die letzte Eskalationsstufe von Antisemitismus äußert sich in der Begehung einer Tat, Träger von Antisemitismus jedoch sind sowohl Wort und Bild als eben auch Verschwörungsmythen. Es ist daher besonders wichtig, weder bewusst noch unbewusst irreführende oder falsche Begrifflichkeiten sowie verzerrte Bilder zu gebrauchen, um Antisemitismus Auftrieb zu geben:

Möglicherweise ist Ihnen bereits aufgefallen, dass ich das Wort Theorie im Kontext von Verschwörungen nicht gebrauche. Ich weiß, dass der Begriff der Verschwörungstheorien weit verbreitet ist, jedoch halte ich ihn für problematisch, suggeriert er doch einen akademischen Kontext, ist eine Theorie doch eine wissenschaftlich fundierte und überprüfbare Erklärung.

Genau das sind antisemitische Verschwörungsmythen und -ideologien nicht, sie sind irrationale und wissenschaftlich völlig haltlose Vorwürfe, die den Juden, basierend auf den ältesten und klassischen antisemitischen Stereotypen, Unfassbares unterstellen und versuchen, Verfolgung und Diffamierung zu legitimieren.

Diese Verschwörungserzählungen reißen sich nahtlos ein in die klassischen antisemitischen Stereotypen und erleben in neuem Gewand und häufig unter Zuhilfenahme von sogenannten Codes – wie den „Globalisten“ – eine massive Zunahme und Resonanz während der aktuellen Corona-Pandemie – bei Pandemie-Leugnern, bei Impfgegnern und auf Anti-Corona-Demonstrationen. Sie sind ein äußerst fruchtbarer Träger von Antisemitismen und Rassismen. Da sind beispielsweise die Rothschilds oder George Soros, also die klassische jüdische Weltverschwörung in neuem Gewand. Verwenden Sie daher bitte den Begriff der Verschwörungstheorie nicht, sondern stattdessen Verschwörungserzählungen, Ideologien oder Mythen.

Diese Verschwörungsmythen haben noch ein weiteres gemeinsames Merkmal: Sie sind allesamt extrem wissenschaftsfeindlich.

Darüber hinaus stilisieren sich Impfskeptiker und -gegner als neue Juden, als Opfer einer Gesundheitsdiktatur, als Verfolgte, der Biontech-Impfstoff wird mit Cyclon B gleichgesetzt, die nahende Impfpflicht sei ein und dasselbe wie die systematische Verfolgung und Ermordung von Millionen Juden, Sinti & Roma, Homosexuellen und politisch Andersdenkenden.

Ein Gebot steht im Judentum über allen anderen, über fast allen Gesetzen, über jeder Tradition, vor allem jetzt während dieser Pandemie: Das ist das Gebot des „Pikuach Nefesh“. Damit ist der Schutz der

Gesundheit, des Lebens eines jeden Einzelnen gemeint, ein Grundsatz, nach dem auch die Israelitische Kultusgemeinde und ihr Präsidium, der IKG-Krisenstab in den letzten beiden Jahren gehandelt hat – tagtäglich.

Umso unerträglicher sind daher eben diese Gleichsetzungen der mörderischen Nazidiktatur mit den Regierungsmaßnahmen – Maßnahmen, die einzig dies wollen, die Gesundheit eines jeden Einzelnen bestmöglich zu schützen versuchen, uns bestmöglich durch diese Jahrhundert-Pandemie zu führen gedenken.

Die Gleichsetzung der Corona-Schutzmaßnahmen mit der systematischen Verfolgung und Ermordung während der Nazidiktatur, die Selbstinszenierung und Gleichsetzung der Impfgegner als neue Juden ist unerträglicher Hohn und Respektlosigkeit gegenüber den Opfern der Shoah, aber auch gegenüber den Opfern und Verfolgten tatsächlicher Diktaturen der heutigen Zeit:

Denn es gibt sie tatsächlich, die so häufig beschworenen Diktaturen und systematischen Verfolgungen, die gleichgeschalteten Medien und politisch Inhaftierten. Diese Diktatur und Verfolgung geschieht weder auf dem Kärntner Ring in Wien noch passiert sie in der Innenstadt von Graz oder hier in Linz. Die tatsächliche Verfolgung und Diktatur findet auf den Straßen von Minsk statt, im Rahmen des Schießbefehls auf Demonstranten in Kasachstan oder der Lagerhaft und systematischen Verfolgung der Uiguren in China.

Gleichsetzung mit und Verharmlosung der Shoah sind niemals legitim, gleichgültig von wem sie kommt, ob von Identitären, Rechtsradikalen, Islamisten, Linken oder von verängstigten Wutbürgern aus der angeblichen Mitte der Gesellschaft, die – angeblich – mitunter nicht wissen, mit wem sie da Hand in Hand mitlaufen, wo-

für der Judenstern steht, oder, besonders besorgniserregend, sich als selbsternannte aufklärerische Juden ausgeben.

Am widerlichsten sind diese Gleichsetzungen und Shoah-Verharmlosungen, wenn ein Parteiobmann, Nationalratsabgeordneter und ehemaliger Innenminister sich an die Spitze dieser unerträglichen Bewegung und Demonstrationen stellt und dasselbe Gedankengut jedes Wochenende an der Spitze dieser Züge ins Mikrofon brüllt, ja dieses Gedankengut dann auch noch in der Nachrichtensendung zur besten Sendezeit wiederholt: Diese Opferstilisierung, diese Gleichsetzung ist inakzeptabel – und ja, ich kann es nicht oft genug wiederholen –, sie ist widerlich.

2 Auswirkungen auf die jüdischen Gemeinden in Wien und Österreich

Was meinen Sie, wie es Jüdinnen und Juden ergeht, wenn diese widerliche Propaganda, diese Aggressivität in Wort und Bild, mittlerweile jede Woche, nicht nur in Wien, sondern in allen großen österreichischen Städten, häufig in unmittelbarer Nähe zu Synagogen skandiert wird?

Was meinen Sie, wie es Jüdinnen und Juden ergeht, wenn Politiker im Schutze ihrer politischen Immunität unerträgliches Gedankengut am Rande oder über den Rand der Wiederbetätigung und Volksverhetzung hinaus zur besten Prime Time im Fernsehen ungestraft skandieren dürfen?

Was meinen Sie, wie es Jüdinnen und Juden ergeht, wenn die Kultusgemeinde mittlerweile wöchentlich Sicherheitswarnungen wegen der aggressiven Demos an ihre Mitglieder versenden muss, wenn – wie eingangs erwähnt – mehr als 20 % ihres Jahresbudgets alleine in die Sicherheit

und den Schutz ihrer Institutionen, Synagogen und Veranstaltungen fließen muss?

Dazu ist vor allem eines zu sagen: Das ist ermüdend und frustrierend! Häufig macht es auch wütend, sich täglich gezwungenmaßen mit diesen wiederkehrenden, letztlich jahrtausendealten Verschwörungsmythemen und Antisemitismen auseinandersetzen zu müssen, die im neuen Gewand die ältesten Verschwörungen – z.B. von der Brunnenvergifterlegende – wieder aufleben lassen, die mit neuen Codes wie den „Globalisten“, dem Great Reset oder Great Exchange altes Gedankengut, dem Inhalt nach ganz und gar nicht neu, lediglich mit etwas anderem Anstrich wiederaufleben lassen. Einzig die Aggressivität hat merkbar zugenommen und eine erschreckende Radikalisierung ist zu beobachten.

Es ist ermüdend, Politiker, Justiz, Exekutive, Zivilgesellschaft täglich aufs Neue zu mobilisieren, dazu aufzurufen, die Gefahren ernst zu nehmen. Und damit ist nicht gemeint, dieselben Floskeln vom schützenswerten jüdischen Leben zu wiederholen, damit ist nicht ausschließlich gemeint, am 27. Jänner der Holocaust-Gedenktagveranstaltung beizuwohnen, um danach mit betroffenem Gesicht ein Bild in den sozialen Medien zu posten.

Oder wann wurde über die jüdische Gemeinde in Wien, in Graz, in Innsbruck oder in Linz etwas berichtet und es ging dabei nicht um Antisemitismus, den Nahostkonflikt oder die Shoah?

Wer weiß schon, dass gestern das jüdische Fest Tu BiSchwat⁵ stattgefunden hat, das Neujahrsfest für die Bäume, das sich auch sehr progressiv mit Natur- und Umweltschutz auseinandersetzt?

Positiv hervorheben möchte ich allerdings den Tag des Judentums, und das

nicht nur, weil ich dazu eingeladen wurde, sondern weil hier ein aktiver Austausch gepflegt wird, weil der christlich-jüdische Austausch sowie die Partnerschaft mittlerweile sehr eng und freundschaftlich sind. Dieser Austausch findet auf Augenhöhe statt, er leistet für die positive Konnotation jüdischer Geschichte, Gegenwart und Zukunft so Wichtiges. Das ist, wenn wir auf die Geschichte der Beziehung von Judentum und Christentum schauen, keine Selbstverständlichkeit.

3 Was können wir also tun?

Den Kampf gegen den Antisemitismus zu führen, darf und kann nicht die Aufgabe der jüdischen Gemeinde sein. Denn Antisemitismus bedroht immer zuerst, aber niemals ausschließlich, jüdisches Leben.

Jede Minderheit – ob sexuelle, religiöse oder ethnische –, jede Bildungsreform oder Oppositionsbewegung, jede:r Wissenschaftler:in, jede:r demokratische Politiker:in, jede:r einzelne kann heute beschuldigt werden, selbst Teil der jüdischen Weltverschwörung zu sein, das Ziel antisemitischer Übergriffe zu werden. Dazu folgendes Beispiel: Eine Judaistik-Studentin wurde im Mai 2021 in einer Wiener U-Bahn von drei Männern als „Judenschlampe“ beschimpft und an den Haaren gezogen, weil sie in einem Buch mit dem Titel „The jews in the modern world“ gelesen hat.

Weshalb verbreiten sich gerade jetzt in Teilen der Bevölkerung diese Mythen? Die Pandemie verstärkt den Druck auf die Sollbruchstellen in unserer Gesellschaft: Letztlich aus Angst vor dem Unkontrollierbaren, Unvorhersehbaren, aus Angst

⁵ 15. Tag des Monats Schwat.

vor dem eigenen Kontrollverlust werden einfache Schuldzuweisungen und Schuldige gesucht. Und bedauerlicherweise wird seit Jahrtausenden – gleichsam altbewährt – der Schuldige schnell und einfach gefunden, nämlich: Der Jude. Ein Begriff, der mittlerweile ohne jeglichen weiteren benötigten Zusatz alleinstehend als Schimpfwort auf dem Schulhof, im Rap-Video, unter Jugendlichen ge- bzw. missbraucht wird.

Verschwörungsmythen, sie erklären die Welt auf eine sehr einfache, zugängliche und klare Weise, sie transportieren Antisemitismen, von der Brunnenvergiftung mit den entweder vergiftenden Juden hinter der Verbreitung des Corona-Virus' oder dem geldgierigen Juden, der mit der Impfung sein Geld verdienen möchte, oder sogar beidem. 9/11 oder die Finanzkrise – alles jüdische Weltverschwörungen; Flüchtlingskrise, great exchange – erneut dasselbe. Microchips in der Impfung, Bill Gates und George Soros, nichts ist zu abstrus und hanebüchen.

Die dahinterstehenden Ängste und Sorgen sind im Ansatz meist sogar real, wenn auch auf häufig falschen Annahmen oder der Verdrehung von Ursache und Wirkung basierend. Die Lösungsansätze und Erklärungen sind es nicht, sie sind nicht real, sie sind konstruiert, sie sind fantastisch, und für Außenstehende zumeist vollkommen irrational, ja nahezu verrückt. Dennoch scheinen sie für erschreckend viele Menschen eine fast magische Anziehungskraft zu haben.

In der Anonymität des Internets, in den sozialen Medien verliert man sich noch leichter in der abstrusesten Verschwörung, findet Gleichgesinnte, isoliert sich, radikalisiert sich, organisiert sich. In der Anonymität der sozialen Medien kann man völlig ungeniert antisemitische Stereotypen verbreiten,

beleidigen und scheinbar ohne Konsequenzen gegen Andersdenkende hetzen.

Relativ neu hinzugekommen, zumindest im Umfang, sind in letzter Zeit die Shoah-Vergleiche, die der klassischen Shoah-Leugnung weichen.

Eine vermeintlich bürgerliche Mitte stilisiert sich angesichts des ach so diktatorischen österreichischen Impfreimes zu Opfern, sie klebt sich gar Judensterne auf die Kleidung, um sich mit Sophie Scholl und den ermordeten Jüdinnen und Juden gleichzusetzen. Dabei wird vor lauter Verschwörungsglauben nicht mehr zwischen Diktatur und Demokratie unterschieden.

An diesem Punkt allerdings muss jede noch so liberale Toleranz enden! Denn jede und jeder Einzelne muss sich im Klaren sein: Wer sich Verschwörung und Antisemitismus hingibt, negiert Vernunft, Dialog, Wissenschaft und schadet sich vor allem selbst.

Ob im Kontext des Nahostkonfliktes, als auch aktuell bei den hitzig geführten Diskussionen und Demonstrationen gegen die Corona-Schutzmaßnahmen und die Impfpflicht, eines ist außerordentlich wichtig: Jeder und jede hat das Recht auf seine eigene Meinung, niemand aber hat das Recht auf seine eigenen Fakten. Doch genau das geschieht im Rahmen der aktuellen Verschwörungserzählungen im Kontext der Anti-Corona-Maßnahmen und der Demos:

Die Faktenlage wird komplett negiert, eine aggressive Ablehnung der Wissenschaft per se tritt zutage, und verzweifelt wird nach einfachen Lösungen und Schuldigen für komplexe globale Sachverhalte gesucht. Verschwörungsmythen dienen dabei als Brandbeschleuniger und Träger zahlreicher Antisemitismen, die in diesen Themenkomplex verwoben sind, häufig codiert, aber immer häufiger auch ganz offen.

Der Missbrauch des Andenkens an die Opfer der Shoah, gepaart mit der inszenierten eigenen Gleichsetzung tritt an die Stelle von Verstand und Anstand.

Entschieden gegen jegliche Form von Judenhass und Diskriminierung jedweder Menschengruppen und für Toleranz und demokratische Werte einzutreten, ist eine Grundhaltung, die auf dem österreichischen Wertesystem, auf der christlichen, auf der jüdischen Menschenliebe und auf der unantastbaren Menschenwürde beruht. Dies ist auch eine Verantwortung und Verpflichtung, die wir alle gleichermaßen tragen.

Wer sich Antisemitismus und Extremismus nicht widersetzt, der verspielt

nicht nur seine eigene Freiheit, sondern setzt die Freiheit, und im Falle der Coronapandemie zusätzlich die Gesundheit von uns allen aufs Spiel!

Diese Botschaft gilt es immer und immer wieder zu vermitteln, on- und offline, beim Abendessen mit der Familie oder in der Schule, bei Freunden und Bekannten! Helfen Sie mit!

Der Autor: *Benjamin Nägele ist seit September 2019 Generalsekretär der Israelitischen Kultusgemeinde (IKG) Wien. Als Generalsekretär für jüdische Angelegenheiten ist er für die ideellen Zielsetzungen der Kultusgemeinde und ihre politische Vertretung zuständig.*

Das aktuelle theologische Buch

♦ Häfner, Gerd / Huber, Konrad / Schreiber, Stefan (Hg.): Die historische Rückfrage in der neutestamentlichen Exegese. Quellen – Methoden – Konfliktfelder (Quaestiones disputatae 317). Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021. (240) Kart. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 57,50. ISBN 978-3-451-02317-0.

Die historisch-kritische Methode, der die Rückfrage nach dem historischen Jesus ein zentrales Anliegen ist, stand von Anfang an unter Legitimationszwang und musste sich gegen Kritik, Einwände, ja Verdächtigungen zur Wehr setzen, die aus den verschiedensten Winkeln und Bereichen kamen. Spätestens aber mit dem Beginn des 21. Jahrhunderts ist sich die exegetische Zunft selbst der Grenzen ihrer Anliegen und Methoden ausdrücklich bewusst geworden. Die einzelnen methodischen Schritte analysieren hauptsächlich die Genese, weniger aber die Geltung der biblischen Texte. „Viele Selbstverständlichkeiten sind infrage gestellt worden, als dass sich bei der historischen Rückfrage einfach weiterarbeiten ließe wie bisher“ (Sandra Huebenthal, 29), „der Versuch, authentische Jesusworte zu rekonstruieren, erweist sich als undurchführbar“ (73). Darüber hinaus haben nicht nur die Sprach-, sondern auch die historischen Wissenschaften mit ihren neueren Erkenntnissen und Ansätzen, die mit dem Begriff des „cultural turn“ zusammengefasst werden können, Vorgaben gemacht, welche die Exegese nicht länger ignorieren kann und will. So hat sich die ARGE katholischer Neutestamentler:innen in ihrer Linzer Tagung im Frühjahr 2019 mit diesem Paradigmenwechsel auseinandergesetzt, dem sich die Beiträge dieser Quaestio widmen. Da die versammelten Bibelwissenschaftler:innen nicht nur um sich selbst kreisen wollten, haben sie das interdisziplinäre Gespräch gesucht.

Die Vorgabe formuliert die Berliner Historikerin Claudia Tiersch in ihrem Beitrag „Zwischen Cultural Turn und Verflechtungsgeschichte“ (8–27). Weit ausholend weist sie darauf hin, dass schon die Väter der Geschichts-

Gerd Häfner / Konrad Huber
Stefan Schreiber (Hg.)

Die historische Rückfrage in der neutestamentlichen Exegese

Quellen – Methoden –
Konfliktfelder



HERDER

schreibung – wie Thukydides oder Tacitus – über Sinn und Kausalitäten der beschriebenen Ereignisse reflektiert hätten. Erst recht hätten die Historiographen des Mittelalters das Ziel gehabt, dem Heilsplan Gottes bestmöglich nachzuspüren. Geschichtsschreibung sei also weit mehr als das noch so genaue Führen von Chroniken, „wie es eigentlich gewesen ist“. Vielmehr sei sie „ein bewusster und reflektierter Umgang mit der Vergangenheit, die [...] immer in die jeweilige Gegenwart hineinreicht“ (10). Jegliche Geschichtsschreibung ist also ein Kind ihrer Zeit, sodass sich bei epochalen Wenden wie dem Ende des Zweiten Weltkriegs (1945) oder nach der deutschen Wiedervereinigung (1989) klassische Paradigmenwechsel ergäben. Für die aktuelle postmoderne Historiographie bedeute dies zum einen die notwendige Erweiterung von Ansätzen, etwa des „postcolonial turn“ (21), der eine vielfache Perspektive von Selbstdarstellung und Fremdsicht der Völker und Nationen einfordert, weiters des „cultural turn“ (22), der die Analyse der sozialen Aspekte, der Ökonomie

und Politik und der Alltagskultur erforderlich macht, schließlich „die Fragen nach Normen, Verhaltensmustern, Erziehungsformen, Sinn-systemen“ (25).

Die Keynote der Tagung präsentierte die Passauer Exegetin *Sandra Huebenthal*, die unter dem Titel „Die Büchse der Memoria“ (28–77) den interdisziplinär zugeworfenen Ball aufnimmt. Sie zeigt in ihren Ausführungen, dass bereits lange vor diesen hochmotivierenden neueren Ansätzen der Schwester-Disziplin Historiographie sich in den letzten Jahrzehnten in der Exegese selbst die Anomalien gehäuft hatten, die auf einen Paradigmenwechsel in der historisch-kritischen Exegese hinausliefen: „Zu viele vermeintliche Selbstverständlichkeiten sind infrage gestellt worden, als dass sich bei der historischen Rückfrage einfach weiterarbeiten ließe wie bisher“ (29). Ausgehend von einer Provokation des evangelischen Bibelwissenschaftlers Peter Stuhlmacher, Anamnese – eine unterschätzte hermeneutische Kategorie (2002), gelte es „von den römisch-katholischen Freunden und modernen jüdischen Denkern zu lernen, was Gedächtnis meint“ (28). Und aufgrund einer Wiederentdeckung von Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis* (1992), klärt sie zunächst den vierfachen Sinn des deutschen Wortes „Erinnerung“, nämlich mahnender Hinweis, Rückblick, Erinnerungsvermögen und „Gedächtnis“. Letzteres ist das Produkt des Erinnerungsprozesses, dessen zahlreiche Aspekte in drei Kategorien (Überblick auf 44) eingeordnet werden können: Die zunächst nicht-intentionale Beschäftigung mit der Vergangenheit (soziales Gedächtnis) wird bewusst aufgerufen und geformt (kollektives Gedächtnis), bis die absolute Vergangenheit, die sogenannte graue Vorzeit, als vorgegebene Tradition erlebt wird (kulturelles Gedächtnis). Erinnerung, so Huebenthals Postulat, wird daher für die neutestamentliche Jesusforschung eine zentrale Kategorie. Obwohl die personale Kontinuität vom historischen Jesus, über die frühen Zeugen bis hin zu den Evangelien, so unterschiedlich sie auch aufgefasst und bewertet wird, vorausgesetzt werden kann, könne es „keine Rückkehr hinter den Text“ (73) geben. „Der Versuch, authentische Jesusworte zu rekonstruieren, muss aus hermeneutischen Gründen als undurch-

föhrbar aufgegeben werden; auch der Versuch, frühere Quellenstadien zu rekonstruieren“ (ebd.). Synchrone und diachrone Zugänge zu den Evangelientexten müssten sich daher gegenseitig ergänzen.

Zwei weitere Beiträge schlugen eine Brücke zwischen Geschichtswissenschaft und Exegese. Zunächst fragt *Bernhard Heiniger*, *Bruta facta der Zeitgeschichte?* (78–114), nach dem Stellenwert von Inschriften, die schon in der ersten – apologetischen – Phase der historisch-kritischen Methode eine große Rolle spielten, aber auch heute und morgen noch zum Kerngeschäft der Exegese gehören. Es blieben jedoch Vorbehalte. Exemplarisch, unter anderem anhand der berühmten Gallio-Inschrift, zeigt er, dass deren lückenhafte Textfragmente, die nur vage Datierung oder der ursprüngliche Aufstellungsort, der buchstäbliche „Sitz im Leben“ keinen wirklich exakten Beitrag zur historischen Rückfrage leisten können.

Der Erfurter Neutestamentler *Thomas Johann Bauer* schaut einem Zeitgenossen der Evangelisten, Flavius Josephus historisch-kritisch auf die Finger (115–137). Seine Analyse liest sich wie eine konkretisierende Illustration des Auftakt-Referats der Historikerin Tiersch. Josephus' *Opus* ist alles andere als eine neutrale Aufzählung oder Erzählung von nüchternen Fakten, sondern so sehr von den Konventionen römisch-hellenistischer Geschichtsschreibung bestimmt, dessen ungeachtet jedoch „eine absichtsvolle Konstruktion. [...] ohne Zweifel die wichtigste Quelle für die Geschichte des Frühjudentums und der Welt Jesu und der frühen Jesusbewegung und damit ein unverzichtbares Hilfsmittel für die Lektüre und Interpretation der Evangelien“ (136).

Eine Relektüre des Beitrags von Klaus Berger, *Die impliziten Gegner*, publiziert in der Festschrift für Günther Bornkamm (Tübingen 1980), bietet *Wolfgang Grünstäudl*, *Die Stimmen der Anderen hören* (138–158). Bergers zentrales Anliegen: Den Fokus auf konkrete Texte anstatt auf den Entwurf religionsgeschichtlicher Metatheorien zu legen sei zwar weiterhin gültig, aber unbedingt ergänzungsbedürftig durch die interdisziplinären „Elemente und Konzepte aus der Soziologie, der Argumentationsanalyse, der Textlinguistik, der Sozialpsychologie und der

Politikwissenschaft“ (154f.) sowie den „Standpunkt und [die] Perspektive der Forschenden (Stichwort: Ethik der Interpretation)“ (158).

Nach all dem Gesagten ist es also nicht mehr möglich, „wie ein Archäologe im Stile Heinrich Schliemanns Schicht für Schicht abzutragen, um zuunterst die wertvollen Originale zu bergen, die vom Sand späterer Überlieferungen verborgen und verformt worden wären.“ (Thomas Söding, *Die Geschichte Jesu im Spiegel der Evangelien* 2007, zit. 29). Wie die Aufgabe der Exegese unter dem neuen Paradigma gelingen könnte, versucht der Grazer Neutestamentler Josef Pichler, Erinnerung an den historischen Jesus in den Erscheinungen des Auferstandenen (159–202) zu zeigen. Seine Ausführungen, gleichsam die zweite biblische Keynote der Linzer Tagung, wirken wie eine ausführliche Illustration der vorangestellten Beiträge. Anhand der Emmauserzählung und der daran anschließenden Erscheinung Jesu in Jerusalem am Abend des Ostersonntags expliziert er den zentralen Begriff der Erinnerung, der „Geschehen und Deutung in einen untrennbaren Zusammenhang“ (159) bringt. So wird Ostern eine Repräsentation der Vergangenheit (167). Das typisch lukanische Wegschema, die Paradoxie des leidenden Messias, das Teilen des Brotes, der Sendungsauftrag sind nur einige Motive, die den historischen Jesus, den Glauben der Urgemeinden und die Evangeliums-Lesegemeinschaft miteinander verbinden. Dieses Geflecht von Faktizität und Fiktionalität kann und sollte auch nicht mehr aufgelöst werden.

Das sieht auch der Freiburger Dogmatiker *Karlheinz Ruhstorfer*, Wahrheit der Geschichte und Geschichte der Wahrheit (203–238) so. Er gibt damit gewissermaßen abschließend seinen Segen zum exegetischen Relaunch. „Obwohl der Glaube nicht aus der Geschichte ableitbar ist, wird er nur in seiner Geschichtlichkeit verständig“ (204). Beim Versuch, in der Christologie das Verhältnis von historischem Befund und dogmatischer Explikation zu bestimmen,

stellt er fest, dass das Ineinander von Ereignis und Deutung eine Zirkelstruktur aufweise. Es werden „die Grenzen zwischen äußerer Faktizität, historischer Rekonstruktion und dogmatischer Geltung verwischt“ (211). Dessen ungeachtet entwirft er abschließend mit dem „Geviert der Wahrheit“ (231 ff.) ein glasklares Bild der Orte der Jesus-Begegnung: a) der Kanon der biblischen Texte, b) die gesamte Tradition der Auslegung, c) der historische Jesus und d) der symbolische Jesus. „Der Glaube hat sein Feld innerhalb dieses Gevierts. Dort vermag er Jesus zu begegnen, [...] in der historischen Rekonstruktion sowie in den menschlichen Begegnungen [...] Hier kann sich die Wahrheit der Geschichte Jesu ereignen“ (238).

Mit einer Variation der berühmten 11. These von Karl Marx ad Feuerbach könnte man den gesamten Tagungsband zusammenfassen: *Die Exegeten haben die Bibel verschieden interpretiert. Es kommt drauf an, mit ihr die Welt zu verändern.* Damit würde die immer wieder und immer öfter an die historisch-kritische Methode herangetragene Kritik entschärft, sie kläre nur die Genese, nicht aber die Geltung des Textes.

Die bisherige Rekonstruktion des historischen Jesus wird *dekonstruiert* und durch eine *Konstruktion* ersetzt. „Die Fragen richten sich dann ohnehin nicht mehr auf Jesus *an sich*, sondern auf das Jesusbild, das der jeweilige Text transportiert, mithin die Identitätskonstruktion der jeweiligen Erinnerungsgemeinschaft hinter dem Text“ (Huebenthal, 73). Jedoch gewinnen „das Zeichen ‚Jesus‘ und die in den neutestamentlichen Schriften geborgenen kleinen ‚Erzählungen‘ eine *konstruktive* Bedeutung für das menschliche Subjekt“ (Ruhstorfer, 237). Der Rezensent, Bibliker mit starkem wissenschaftstheoretischem Interesse, reicht ob der Fragen zu Ideologiekritik, Illusionsverdacht, Glaubwürdigkeit den Ball an die Fundamentaltheologie weiter.

Wien

Georg Geiger

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

◆ Ebner, Simon / Halbmayer, 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.

Als im Februar 2022 der schreckliche, völkerrechtswidrige Krieg losbrach, den der russische Präsident Putin gegen die Ukraine entfesselte, entstand in den Ländern Europas eine Gemengelage an Gefühlen: Zu Angst, Wut, Trauer und dem Empfinden von Ohnmacht angesichts eines nicht erwarteten und durch nichts zu rechtfertigenden Angriffskrieges mischte sich der Wille zahlloser Menschen, den Kriegsopfern und Geflüchteten – auch mit selbstorganisierten Hilfsaktionen – ganz konkret beizustehen. Das hier zur Rezension anstehende Buch, das vom Generalsekretär der Katholischen Aktion Salzburg S. Ebner, dem Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät Salzburg A. Halbmayer und dem ehemaligen Geschäftsführer der Katholischen Aktion Salzburg J.P. Mautner herausgegeben wurde, ist vor dem Hintergrund einer anderen Krise, der Corona-Pandemie, entstanden, es atmet jedoch ebenso den Geist, angesichts überwältigender menschlicher Nöte nicht bei Entrüstung und Ohnmachtserleben stehen zu bleiben, sondern den Weg kleiner, machbarer Schritte zur Verbesserung konkreter Notlagen einzuschlagen. Die Methode des Sammelbandes folgt insgesamt dem in der christlichen Theologie wie der kirchlichen Sozialverkündigung etablierten Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“, der Abfolge also von „sozialwissenschaftliche[r] Analyse“, „theologisch-sozialethische[r] Reflexion“ und dem „Fokus auf [...] Handlungsfelder“ (7). Die Besonderheit des Buches als innovativer Beitrag zur theologischen

Gesellschaftsethik und zu einer politisch wachen Theologie liegt in seinem konsequenten Bezug auf „regionale[] Kontexte“ (7).

In seinem Aufbau versammelt der Band zwölf nicht allzu umfangreiche, dafür prägnante Beiträge, wobei die lokal verorteten Reflexionen zu einzelnen gesellschaftlichen Problemfeldern gerahmt werden durch jeweils zwei grundsätzlich ansetzende sozialetische Beiträge zum Anfang und zum Ende des Buches. Die Eröffnung übernimmt die Ökonomin M. Schratzenstaller, die mit Blick auf die Sustainable Development Goals der Vereinten Nationen Wohlstandsindikatoren ins Feld führt, die jenseits rein wirtschaftlicher, etwa lediglich mit dem Bruttoinlandsprodukt zu bemessender Faktoren angesiedelt sind und den zentralen Wohlstandsindikator Nachhaltigkeit im Zusammenspiel ökonomischer, ökologischer und sozialer Ebenen bestimmt. Die Corona-Krise wird dabei als Katalysator interpretiert, der die „Dringlichkeit einer Auseinandersetzung über die Ausgestaltung eines künftigen Wachstumsmodells“ deutlich vor Augen führt, eines Wachstumsmodells, „das die Resilienz von Wirtschaft und Gesellschaft stärkt und auf die großen Herausforderungen wie Klimawandel, Digitalisierung, Migration und Integration sowie Ungleichheit in der Verteilung von Einkommen, Vermögen und gesellschaftlichen Chancen, auch im globalen Zusammenhang, adäquat reagiert.“ (19) Der zweite programmatisch angelegte Beitrag stammt vom Innsbrucker Sozialethiker W. Palaver, der – anknüpfend an die im ersten Beitrag angemahnte notwendige gesellschaftliche Transformation – auf die diesbezügliche Rolle von sich sozial auswirkenden Emotionen verweist, zu denen auch und gerade die christliche Soziallehre – im Sinne der Handlungsmotivation – entscheidend beitragen kann. „Die Christliche Soziallehre geht über bloß philosophische Überlegungen hinaus und berührt auch die tieferen emotionalen und spirituellen Dimensionen des Menschseins.“ (23) Gerade die Praxisorientierung der kirchlichen Soziallehre – von Palaver auf die griffige Formel gebracht: „Die Kirche hat keine Soziallehre; die Kirche ‚ist‘ Soziallehre.“ (S. Hauerwas) – drängt Christ:innen zum Handeln, um „als Gemeinschaft vor allem im Bereich der Zivilgesellschaft Verantwortung für die Schöpfung, für die Armen und den Frieden zu übernehmen“ (32). Der programmatische Rahmen wird mit Aufsätzen der Sozialethike-

rin M. Heimbach-Steins und des Systematischen Theologen A. Halbmayer beschlossen, aus denen die Grundidee des Bandes, eines politischen Engagements (aus christlichem Glauben) im Modus der kleinen Schritte, verwirklicht in lokalen Initiativen, nochmals deutlich zutage tritt. Heimbach-Steins interpretiert den humanistischen Kern des Christentums als „Ressource“ für eine „erneuerte Sozialkultur“ (130), die auf einer spezifisch religiösen Form der Hoffnung aufruhrt: Einerseits findet diese sich nicht mit einem rein realitätsaffirmativen Fatalismus ab, der angesichts der großen, scheinbar übermächtigen Krisen resigniert. Andererseits steht christliche Hoffnung unter einem eschatologischen Vorbehalt, insofern sie nicht für sich in Anspruch nimmt, die Welt eigenmächtig „vollenden“ zu wollen. Die menschliche Geschichte „stellt sich als Aufgabe humaner Gestaltung. Für Christen steht sie unter dem Vorzeichen der Hoffnung auf eine nicht vom Menschen selbst zu leistende Vollendung, unter der Verheißung eines allen Menschen zugedachten Heils. Diese Zusage kann entlasten, weil sie vom Zwang der Selbsterlösung und zu einer grundlegenden Gelassenheit im Denken und Handeln befreit. Zugleich fordert sie dazu heraus, dieser Hoffnung im individuellen und gemeinsamen Leben, im solidarischen sozialen und politischen Handeln glaubhaft Ausdruck zu geben“ (137). Halbmayer liefert in seinem Abschlussbeitrag die theologische Legitimation für ein politisches, sehr konkrete Schritte gehendes Engagement von Christ:innen. So verweist er auf die drei gleichberechtigten Grunddimensionen des Christseins, die Verkündigung, die Liturgie und eben auch die Diakonie, die sich „als Hilfe am konkreten Nächsten und als Arbeit an Strukturen, als Hilfe vor Ort und als Engagement beim ‚Aufbau einer besseren Welt‘ (Laudato si’ 231)“ (146) realisiert. Zugleich rekurriert er auf Max Webers Anforderungsprofil an „Politik als Beruf“, die ebenso der großen Visionen wie deren Übersetzung in kleine pragmatische, kompromissorientierte, sich konkret zeigende und auswirkende Maßnahmen bedarf: „Politik bedeutet ein starkes und langsames Bohren von harten Brettern mit Leidenschaft und Augenmaß“ (Weber, zit. n. 153).

Es ist der besondere Charme des Buches, dass zwischen dieser programmatischen Rahmung einer lokal angewandten Sozialethik und einer konkretisierten politischen Theologie

zahlreiche gesellschaftliche Problemlagen sachgerecht reflektiert und darauf reagierende soziale Initiativen vorgestellt werden. So widmet sich die primär aus Praktiker:innen zusammengesetzte Autor:innenschaft den Themen Demokratie vor Ort (S. Ebner), dem Menschenrecht auf Arbeit (P. Ruhmanseder) und dessen faktischen Einschränkungen und gebotenen Verwirklichungen, der durch Corona verschärften Armut und Ungleichheit (H. P. Gaisbauer), dem Thema Migration und Flucht (J. P. Mautner) und dessen Bezügen zur Corona-Pandemie, der ökologischen Krise und dem Klimawandel sowie dazu beobachtbaren regionalen Auswirkungen und ergriffenen Gegenmaßnahmen (G. Schaufler / K. Muttenthaler), dem Genossenschaftswesen (A. Dobelhofer-Bachleitner) als in bestimmte Strukturen gegossene Form lokaler Solidarität und Motor zur Regionalentwicklung, der Digitalisierung als Zeichen der Zeit (J. Etzel) und der Frage nach Gesundheit und Pflege (A. M. Weiß), die in die problematische Sinnstruktur eines „exzessiven Machbarkeitsdenkens“ (119) eingebunden ist. In diese Reflexionen eingelassen sind Präsentationen konkreter Sozialprojekte, von denen stellvertretend und exemplarisch auf das „Netzwerk arbeit plus“ (54), die „regionale Menschenrechtsarbeit“ (83), die Hospizbewegung oder den Verein „Christliche Wohngemeinschaft für Menschen in der Zweiten Lebenshälfte“ (123) verwiesen werden kann.

In Summe stellt das Buch einen genuinen Beitrag zu einer konkretisierten politisch sensiblen Theologie und zu einer lokal bezogenen christlichen Sozialethik dar. Dazu passend böte sich eine die einzelnen Impulse systematisierende ekklesiologische Grundsatzreflexion über das theologische Selbstverständnis von Kirche im Kontext der Zivilgesellschaft an, als dem Ort, in dem die fokussierten Initiativen und ethischen Überlegungen statthaben. Der hier theologisch fundierte, sozialetisch reflektierte und an praktischen Beispielen vorgeführte Stil einer „politischen Theologie der kleinen Schritte“ wird – in seiner von christlicher Hoffnung gespeisten Positionierung jenseits von fatalistischer Resignation einerseits und praxisferner Utopie andererseits und angesichts der vor uns liegenden enormen Herausforderungen zur Sicherung des Friedens und zur Erhaltung der Umwelt – zweifellos an Bedeutung gewinnen.

Gießen

Ansgar Kreutzer

◆ Erbele-Küster, Dorothea / Küster, Volker / Roth, Michael (Hg.): *Theologie infiziert. Religiöse Rede im Kontext der Pandemie* (Theologische Interventionen 7). W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 2021. (126) kart. Euro 19,00 (D) / Euro 19,50 (A) / CHF 22,80. ISBN 978-3-17-041716-8.

Lassen wir uns infizieren? Lässt sich die Theologie – im wörtlichen Sinn von *infecere* – „beschmutzen“ (9) von der gegenwärtigen Lebensrealität, der „Hoffnung und Trauer, Freude und Angst der Menschen von heute“? Dies fragen, nein, fordern eine Bibelwissenschaftlerin, ein interkultureller Theologe und ein Systematiker der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz mit Blick auf die lokalen sowie globalen Erschütterungen durch die Corona-Pandemie. In dieser interdisziplinären Dreierkonstellation fügen sich Dorothea Erbele-Küster, Volker Küster und Michael Roth thematisch, perspektivisch wie stilistisch perfekt in die Reihe *Theologische Interventionen*, der es darum geht, „lebensweltliche Diskurse“ aus theologisch-philosophischer Perspektive einer wissenschaftlichen sowie theologisch Interessierten Leser:innenschaft „fachlich fundiert und allgemeinverständlich“ in essayistischer Form aufzubereiten.

In dem handlichen Softcover-Band nimmt das Autor:innenkollektiv das Phänomen der Infektion in metaphorischer Rede auf, „um zum Ausdruck zu bringen, dass wir uns hermeneutisch den ‚Zeichen der Zeit‘ stellen wollen und unsere Theologie damit thematisch von der Pandemie berühren lassen, in der Folge aber auch zu einer Immunreaktion beizutragen hoffen“ (9). Interpretationsmuster und Krisenbewältigungsstrategien im Umgang mit der Pandemie, welche der vermeintlichen Alternativenlosigkeit des „New Normal“ entgegenstehen, sind es deshalb auch, nach denen in den *stories* und künstlerischen Produktionen von Betroffenen, in den Narrationen des biblischen Kanons und im Reservoir der theologischen Tradition gesucht wird.

In drei Bereichen – Anthropologie, Theologie und Ethik – spüren die Autor:innen den Erschütterungen der Pandemie nach, welche sie jedoch nicht nur als eine „*crise sanitaire*“, sondern zugleich als eine „*crise revelatrice*“ (20) betrachten, „die schon länger bestehende Krisenphänomene offenlegt“ (ebd.). Denn, so der Tenor: „[N]icht nur wir [legen] das Virus aus, das Virus

legt auch uns aus“ (11) und fördert dadurch nur umso deutlicher gesellschaftliche wie politische Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten zutage, die der „Bearbeitung“ (124) bedürfen.

Ihre Schreibtätigkeit bestimmen die Autor:innen deshalb auch dezidiert als kontextuell – weil „Theologie immer kontextuell [ist]“ (10) –, jedoch mit einer sich vom Kontextuellen her aufdrängenden interkulturellen Perspektive, die sich darum bemüht, die Stimmen von Theolog:innen und Betroffenen anderer Kontexte zu Gehör zu bringen und die eurozentrische Tendenz zum „Masternarrativ“ (44) zu durchbrechen. Frei nach dem Motto „Von Gott zu reden bedeutet nicht von Gott als Phänomen zu reden, sondern anders von den Phänomenen zu reden, nämlich so, wie ich sie im Horizont Gottes wahrnehmen“ (69) wird von den Autor:innen keine direkte, Gott als Objekt betrachtende Theologie intendiert, sondern ein der biblischen Tradition gemäßer Blick auf die gegenwärtige Situation praktiziert. Den angesichts des Spezifikums der Krise durchaus nachvollziehbaren hermeneutischen Schlüssel bilden dabei „die sinnliche Wahrnehmung und die Leiblichkeit“ (16), was nicht nur den kontextuellen Zugang, sondern auch den kurzen Streifzug durch leibphilosophische und -phänomenologische Positionen der Neuzeit und Moderne (30–36) rechtfertigt.

Ihren eigentlichen Anknüpfungspunkt finden die Autor:innen dabei letztlich in theologischen Konzeptionen, welche den Körper in seiner Vulnerabilität in den Blick nehmen, was die genuin körperliche Verletzlichkeit ebenso impliziert wie soziale und strukturelle Gefährdungen. Kunstwerke, Filme, kulturelle Mikrotechniken wie Tagebucheintragen sowie speziell die biblischen Texte werden dabei im Sinne einer „narrativen Anthropologie“ (40) als Äußerungs- und Auslegungsorte der Affekte betrachtet, die in ihrer Pluralität eine sinnoffene Bearbeitung derselben erlauben und im je neuen Begegnungsgeschehen von Text und Kontext „transformativ“ (21) die theologische, ethische sowie poetische – „po(et)hische“ (18) – Vorstellungskraft inspirieren. Das in diesem Sinn sicherlich stärkste Kapitel „Infizierte Texte“ (51–68) erhellt die verschiedenen Sprachformen, welche die Bibel als „*Krisenliteratur*“ (51) angesichts der Pandemie (abseits des Strafparadigmas) bereithält und die Theologie auch vor dem *Deus absconditus* (71–75) nicht zum Verstummen verdammt.

Die drei Autor:innen liefern mit ihrem Buch einen innovativen, formal wie material vielfältigen und stilistisch ansprechenden Beitrag zur Diskussion der (nicht nur) theologischen Symbolisierungsmöglichkeiten (in) der aktuellen Krisensituation. Aufgrund der verschiedenen Ansätze und Perspektiven sowie der Fülle an Zwischenüberschriften ist es für Lesende zwar nicht immer einfach, das Gesamtkonzept des Buches im Auge zu behalten (die einzelnen Teile scheinen bisweilen ein wenig disparat nebeneinander zu stehen), gleichwohl ist es vielleicht gerade eine solch multidisziplinäre, bisweilen ein wenig unübersichtliche, dafür aber motivisch bunte Lebendigkeit, die dem Anliegen der kontextuellen Theologie in der Krise gerecht zu werden und im Konkreten lebensnahe, „transformativ“ Impulse zu geben vermag.

Linz

Isabella Bruckner

♦ 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.

Theorien sind niemals unschuldig. Beinhalten sie Irrtümer, dann leiten sie zu falschem Handeln an. Mit falschem Handeln in einem bedrückenden Ausmaß hat die Kirche bis in die Gegenwart mit den Missbrauchsskandalen zu tun. Eine Tagung an der Goethe-Universität in Frankfurt a. Main mit dem Thema „Machtkritik durch Theologie“ wollte sich mit der theologischen Legitimierung und Kritik von Macht befassen. Nachdem sie Corona-bedingt nicht stattfinden konnte, erscheinen nun die vorgesehenen Beiträge in der vorliegenden Publikation. Die Theologie muss kritisch abklären, ob sie durch bestimmte Diskurse oder Denkformen Mitschuld an einer falschen Praxis trägt. In besonderer Weise ist die Kanonistik herausgefordert. Warum gelten im kirchlichen Strafrecht sexuelle Übergriffe von Nichtklerikern nicht als Straftatbestand? (9) Warum hat bis heute die „Autonomie als moralischer Wert, Rechtsgut und verfassungsrechtliches Grundprinzip“ keinen Eingang in das Recht der katholischen Kirche gefunden? (13) Mit Recht wird gefordert, dass eine Ämtertheologie eine größere Sensibilität für den Missbrauch von Macht zu entwickeln habe. Die historische Sicht macht

deutlich, dass die Legitimation kirchlicher Macht auf eine lange, unheilige Tradition zurückschaut. Dies gilt insbesondere dort, wo sie die Interessen der kirchlichen Institution über die Interessen von Opfern der Gewalt stellt. So kann die historische Kritik auch nicht vor gefeierten Kirchenvätern wie Ambrosius und Augustinus Halt machen: „Aus moderner Sicht könnte schon das, was Ambrosius zuungunsten der Juden von Callinicum [Eine Synagoge wurde vom christlichen Mob zerstört, Ambrosius interveniert beim Kaiser und verhindert einen Wiederaufbau.] erreichte und was Augustinus von Bonifatius verlangte [Ein kaiserlicher Beamter will Mönch werden, Augustinus drängt ihn dazu, im Interesse der Kirche im Amt zu bleiben.], als Machtmissbrauch gelten.“ (57) Besonders ins Gewicht fällt die Inkompatibilität „von kirchlichem und weltlich autonomistischen Missbrauchsbegriff“ (74). Mit Recht stellt Georg Essen in seinem Beitrag fest: „Die kognitiven Dissonanzen, die sich in der Ortsbestimmung zeigen, Kirche in der Welt von heute zu sein, dürften kaum zu überschätzen sein. Zugleich aber kann sich die Kirche selbst diesem Zuwachs an Freiheitsbewusstsein nicht entziehen. Wenn sie in der Erklärung zur Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanums das Recht der Wahrheit an das Recht der Person zurückbindet, dann bleibt die hier ausgesprochene Neubestimmung im Verhältnis von Wahrheit und Freiheit nicht ohne Auswirkungen auf die kirchliche Lebenspraxis.“ (83) Ein Dilemma, das aus solchen kognitiven Dissonanzen erwächst, ist die Erklärung des Konzils, dass einerseits niemand gezwungen werden kann, den katholischen Glauben anzunehmen, andererseits Kinder nach ihrer Taufe dazu verpflichtet werden, sich zu ihrem Glauben zu bekennen. Ernüchternd ist die lapidare Feststellung des Kanonisten: „Hoffnung auf eine strukturelle Veränderung im Umgang mit Macht in der katholischen Kirche lässt sich vor diesem Hintergrund kanonistisch nicht tragfähig begründen.“ (168) Dies sah wohl der Bischof von Hildesheim, Heiner Wilmer, ganz ähnlich, wenn er sagte: „Ich glaube, der Missbrauch von Macht steckt in der DNA der Kirche.“ (165) So wird offensichtlich, dass es mit einer juristischen und disziplinären Aufarbeitung der Missbrauchstaten nicht damit getan ist. Die Theologie als Ganze, insbesondere die Ekklesiologie und die Ämtertheologie, muss auf den Prüfstand.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

♦ Waldenfels, Hans: Wann, wenn nicht jetzt? Papst Franziskus in der Krise der Zeit (topos premium 65). Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2019. (224) Klappbrosch. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,39. ISBN 978-3-8367-0065-8.

Der „Sitz im Leben“ lässt sich erst auf den letzten Seiten des Buches finden: Der Autor wurde aufgefordert, Stellung zu nehmen zu der Forderung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, angesichts des personellen Notstands den Zölibat der Priester zu lockern und das Diakonat der Frauen neu zu überdenken. Problematisch erscheint insbesondere die Strategie vieler Diözesen, bisherige Pfarreien zu neuen Groß-Pfarreien zusammenzulegen. Über einen aktuellen Zeitungsartikel hinaus will der Verfasser in der vorliegenden Publikation, die bereits im Titel das Bedrängende des Anliegens zum Ausdruck bringt, ausführlicher auf die „Krise der Zeit“ eingehen, mit der sich Papst Franziskus konfrontiert sieht. Wie eine rote Linie ziehen sich folgende Intentionen durch das Denken des Verfassers: Eine konsequent biblische Argumentation, die den Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils Rechnung trägt, eine engagiert ökumenische Ausrichtung der Perspektive, die weitgehende Vermeidung des Freund-Feind-Schemas, die den Verfasser auch bei scheinbar traditionalistischen Autoren wertvolle Gedanken aufgreifen lässt. Die gedankliche Entfaltung des neutestamentlich anmutenden Titels des ersten Kapitels „Jetzt“ führt zu der drängenden Frage: „Was ist mit den Gläubigen, die noch nach dem Brot des Lebens verlangen, es aber nicht empfangen können, weil niemand mehr da ist, der es ihnen reicht?“ (17) Symptomatisch für die Krisenstimmung ist das ausführlich zitierte Manifest der Kölner Priester, Weihejahrgang 1967, das sich weitgehend mit dem theologischen Programm von Papst Franziskus deckt, wenn es etwa heißt: „Kirche muss vor Ort zu finden und zu sprechen sein“, oder wenn zur Sprachnot der Kirche gesagt wird: „Wir brauchen eine Sprache, die heute bei der Verkündigung der biblischen Botschaft wieder aufhören lässt. Die Sprache der Bibel muss mit unseren Erfahrungen und mit unseren Sprachbildern deutlicher in Zusammenhang gebracht werden.“ (19) Maß nehmend an der urkirchlichen Tradition heißt es: „Für die Gemeindeleitung ist nicht der unverheiratete Wanderprediger Jesus das Vorbild, sondern der

ansässige bewährte Familienvater und Hausverwalter.“ (55) Wenn Papst Franziskus als „evangelischer Papst“ bezeichnet wird (vgl. 28), dann nicht in einem konfessionell eingeeengten Sinn, sondern aufgrund seiner Nähe zur biblischen Botschaft. Sein Programm entfaltet er in Wort und Tat. So hat es zeichenhaften Charakter, wenn er zu den Flüchtlingen auf Lampedusa und Lesbos fährt, wenn er Obdachlose zu Tisch bittet, Gefängnisse und Krankenhäuser besucht und selbst im Haus S. Martha und nicht im päpstlichen Palast wohnt. Der Hintergrund ist Papst Franziskus' Bild von der Kirche als einem Feldlazarett: „Viele Menschen sind verletzt und die Kirche selbst ist daran nicht unschuldig.“ (121) Wer sich heute engagiert für eine dem Evangelium gemäße Umgestaltung der Kirche vor Ort einsetzt, bekommt es mit massivem Widerstand zu tun. Dieser betrifft Papst Franziskus als ersten. Führt man sich die Phalanx der lautstarken Papstkritiker vor Augen, angefangen von dem ehemaligen Nuntius in den USA Carlo Maria Vigano bis zum früheren Präfekten der Glaubenskongregation Gerhard Ludwig Müller, dann kann einen von dem Mix an Realitätsverweigerung, ideologischer Verzerrung und Verschwörungstheorien übel werden. Der Verfasser dieses prophetisch zu verstehenden Aufrufs nennt Ross und Reiter beim Namen, aber er hält sich nicht bei Beschimpfungen, geschweige denn Hasstiraden auf, sondern sucht in einer komplex gewordenen Welt Orientierung zu bieten. „Ein Perspektivenwechsel ist angesagt. Es geht heute auch bei uns längst nicht mehr allein und vor allem um die Kirche in Deutschland und in Europa. Vielmehr sitzt die Menschheit als ganze in einem Boot.“ (189) An viele gelungene Impulse ist zu erinnern, weil sie nicht mehr im allgemeinen Bewusstsein sind. Was von der deutschen Bischofskonferenz in der „Königsteiner Erklärung“ als Reaktion auf die Rezeptionsverweigerung der Enzyklika „Humanae Vitae“ im Jahr 1968 gesagt wurde, hat heute seine Aktualität nicht verloren: „Der Geist unseres Herrn Jesus Christus bewahre uns in diesen Tagen vor aller Bitterkeit und Voreingenommenheit, vor unkirchlicher Gesinnung, aber auch vor aller Angst und Resignation. Er bewahre uns in der Geduld, im Aufeinanderhören, in der Unterscheidung der Geister und in der Bereitschaft, Verantwortung zu tragen für alle Menschen, für die Lebenden und die Kommenden.“ (Nr. 18, vgl. 81) Zur Veröffentlichung des heute über Neunzigjährigen ist insgesamt

zu sagen: ein mit Herzblut geschriebenes Plädoyer, inspirierend, kompetent und packend zu lesen!

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

BIBELWISSENSCHAFT

◆ **BasisBibel. Altes und Neues Testament. Die Komfortable.** Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2021. (2959) Geb. Euro 59,00 (D) / Euro 60,70 (A) / CHF 61,04. ISBN 978-3-438-00901-2.

Angesichts der zahlreichen, im vergangenen Jahrzehnt erschienenen Neubearbeitungen der klassischen Bibelausgaben ist die Frage berechtigt, warum die Deutsche Bibelgesellschaft eine weitere für notwendig hält. Die Antwort des Verlages läuft darauf hinaus, dass der revidierten Lutherbibel eine Übersetzung an die Seite gestellt werden sollte, die Leserinnen und Lesern unserer Zeit vor allem sprachlich entgegenkommt. Den Anstoß gab die kirchliche Jugendarbeit, bei der man feststellte, dass die Textstruktur der klassischen Ausgaben oft zu kompliziert ist und viele Ausdrücke von den Jugendlichen nicht mehr verstanden werden. Darum entschloss man sich vor etwa 17 Jahren, eine neue Übersetzung zu machen, die sich neben der Treue zum Urtext auch um eine klare und prägnante Sprache in kurzen Sätzen bemüht. In dieser Form sollte sie auch die digitalen Lesegewohnheiten der jungen Generation bedienen. Randnotizen sollten zudem das Verständnis fremd gewordener Wörter und Sachbegriffe ermöglichen.

Jetzt liegt die vollständige Bibel in mehreren Aufmachungen vor, dem Rezensenten steht eine „Komfortable“ zur Verfügung, deren Text in Sinnzeilen geschrieben ist. Dadurch wird zwar das Buch um ca. 1000 Seiten umfangreicher, das Gewicht größer und sehr dünnes Papier notwendig, aber die Lektüre des Textes ist erheblich angenehmer.

Das Buch beginnt mit einem grundsätzlichen Wort über die Bedeutung der Bibel für den christlichen Glauben und für das Leben der Gläubigen. Anschließend werden die großen Teile der Bibel – im Alten Testament: „Die geschichtlichen Bücher“ (Genesis bis Ester); „Die poetischen Bücher“ (Hiob bis Hohelied) und „Die prophetischen Bücher“ (Jesaja bis Maleachi); im Neuen Testament: „Die Evangelien“ (mit der Geschichte der Apostel) und „Die

Briefe“ (von Paulus und den Aposteln) mit einer allgemeinen Einführung versehen. Darüber hinaus geht jedem einzelnen Buch eine spezielle Einleitung voraus, welche den Inhalt gliedert, die besonderen Sprachformen auflistet und erläutert sowie kurze Angaben zu Entstehungszeit und den Umständen macht. Angeschlossen ist oft auch ein Verweis auf die aktuelle Bedeutung des Textes sowie – besonders in den Psalmen und den Propheten – auf die Wiederaufnahme im Neuen Testament.

Die Umsetzung in heutige Sprache kann als sehr gelungen bezeichnet werden, sie war gewiss bei den erzählenden Texten leichter zu bewerkstelligen als bei den poetischen. Man sieht es auch daran, dass bei letzteren, die prophetischen Bücher eingeschlossen, die Zahl der Erklärungen am Rande größer ist, was wohl der Bildsprache geschuldet ist. Wohltuend empfindet man gegenüber der klassischen Lutherbibel, dass nicht nur die Psalmen, sondern auch Hiob, die Sprichwörter und das Hohelied stichisch gesetzt sind. Dazu kommt, dass die alphabetischen Psalmen (Ps 34; 37; 111; 112; 119 und 145) durch die Beifügung der hebräischen Buchstaben als solche erkennbar sind, dasselbe gilt für die ebenso stichisch gesetzten Klagelieder. Durchgehend sind die Wörter, die am Rand erklärt werden, zart blau eingefärbt und somit leicht zu identifizieren. Nicht übersehen sollte man den Anhang, wo die Art der Übersetzung, die Schreibung des Gottesnamens und die Gestaltung des Textes erläutert werden. Zudem finden sich dort auch gute Zeittafeln und Karten.

Gewiss wären noch weitere Einzelheiten anzuführen, aber die genannten zeigen schon, dass mit Sorgfalt und Umsicht gearbeitet und eine sehr ansprechende Ergänzung zur klassischen Lutherbibel erstellt wurde.

Katholische Benützer müssen allerdings in Kauf nehmen, dass die sogenannten deuterokanonischen, griechisch überlieferten Schriften in einer Lutherbibel nicht enthalten sind.

Linz

Franz Hubmann

ETHIK

◆ **Vogt, Markus (Hg.): Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen.** Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021. (760) E-Book. Euro 48,00 (D,A) / CHF 51,00. ISBN 978-3-451-83110-2.

Der vorliegende Band knüpft an das „Prinzip Nachhaltigkeit“ (3. Aufl. 2013) des Autors an und weitet es zu einer umfassenden, auch theologisch fundierten Umweltethik aus. Weshalb – so die Grundfrage – ist trotz klarer wissenschaftlicher Erkenntnisse, wonach die Umweltkrise eine „Naturkatastrophe von bisher in der Geschichte der Menschheit unbekanntem Ausmaß“ (21) und der Klimaschutz das „größte Kollektivgutproblem“ (72) darstellt, die Weltgesellschaft hier weitgehend handlungsunfähig? Welche Entscheidungskriterien können dazu beitragen, diese für alle gefährliche Lähmung zu überwinden? Diese Fragen werden in den vier Teilen und 22 Kapiteln des Bandes höchst kompetent behandelt. Der erste Teil enthält eine knappe Situationsanalyse und legt die methodischen, empirischen und gesellschaftstheoretischen Zugänge unter dem Leitbegriff des „Anthropozäns“ offen. In einem zweiten Teil stellt der Autor schöpfungstheologische Ansätze sowie die katholische Sozialverkündigung zur Umweltfrage, erweitert durch interreligiöse Zugänge und Initiativen dar. Er kommt zu dem Schluss, dass eine Schöpfungstheologie jenseits von pantheistischer Naturverherrlichung und anthropozentrischem Rationalismus weiterhin ein Desiderat ist. Der dritte – umfassendste – Abschnitt enthält eine Fülle ethisch-systematischer Zugänge zur Umweltethik, behandelt das Verhältnis von Empirie und Ethik und legt eine differenzierte Kritik ökologischer Gleichgewichtsmodelle vor, wobei hier das vielfältige politische Engagement des Autors spürbar wird. Leitend für diese philosophischen wie theologischen Reflexionen ist die Frage, ob die Natur um des Menschen willen oder um ihrer selbst willen schützenswert ist. Vogt formuliert hierzu zehn Grundsätze und argumentiert für eine ökologische Erweiterung, nicht eine Relativierung der Menschenrechte. Es sind vor allem zwei zentrale Probleme der Ressourcengerechtigkeit, die sich hier zeigen. Zum einen die von Anfang an im Zentrum stehende der Gerechtigkeit für zukünftige Generationen (intergenerationelle Gerechtigkeit), zum anderen jedoch jene, die sich aufgrund der Spannung zwischen Armutsbekämpfung in den Ländern des Südens und Schutz der Umwelt stellt. Der Autor tritt hier für eine globale Regelung über gleiche pro-Kopf Emissionsrechte ein. Dies stellt freilich einen modernen Lebensstil in Frage, der nicht nur eine „Hypothek auf die Zukunft“ darstellt, sondern auch Gerechtigkeit im Sinne einer Ver-

breitung des westlichen Wohlstandsmodells verunmöglicht. Dieses Grunddilemma verbindet sich mit einer Reihe ungelöster ethischer Fragen wie jener des Zeithorizonts sowohl was Vergangenheit („ökologische Schuld“) wie auch was Zukunft („legitime Bedürfnisse“) und ein auf Beschleunigung angelegtes Fortschrittsmodell betrifft. Die Anthropologie der Neuzeit mit ihrer Ausblendung der Begrenztheit des Lebens und seiner bleibenden existentiellen Unsicherheit und menschlicher Sterblichkeit steht somit zur Debatte. In modernen Diskursen wird dies unter den Stichwörtern Risikobewertung und Resilienz abgehandelt, die der Band aus ökologischer, psychologischer und ökonomischer Sicht ausführlich behandelt. Die Tierethik stellt dabei einen Lackmuestest der Umweltethik dar, da hier die ethischen Divergenzen zwischen dem Tierwohl und einer tierunwürdigen ökonomischen Nutzung besonders offenkundig sind. Den Abschluss dieses dritten Teils bildet ein eigener Entwurf des Autors einer Ethik der Nachhaltigkeit als Basis eines neuen Gesellschaftsvertrags in acht Punkten. Im vierten Teil erprobt er dann seinen „umweltethischen Werkzeugkasten“ (33) angesichts ausgewählter Handlungsfelder, wie den Sustainable Development Goals, der Energiewende und der Grünen Gentechnik. Aufgegriffen wird auch das, vor allem im katholischen Bereich oft vernachlässigte Thema einer verantwortlichen Bevölkerungsentwicklung als „Kernthema der Umweltethik“, sowie die Konsumethik und die Bildungsfrage.

Angemerkt sei abschließend, dass der bewusst gewählte methodische Ansatz bei Moral und Religion überzeugt, da – so der Autor – anthropologische Engführungen vermieden werden können. Zudem wird daran die besondere Verantwortung der Kirchen im Umweltbereich deutlich. In diesem Sinn stellt die Enzyklika *Laudato si'* (2015) eine Art Leitfaden des Bandes, der Papst Franziskus gewidmet ist, dar. Weitgehend ausgeklammert bleibt, wohl auch wegen des Umfangs trotz einiger Überlegungen die Verzahnung von Ökologie und Ökonomie, die für jede Umweltethik nicht zuletzt aufgrund mangelnder ökonomietheoretischer Alternativen und eines konsumorientierten Lebensstils ebenso herausfordernd ist wie damit verknüpfte internationale Macht- und Koordinationsprobleme. Ein ergänzender, interdisziplinärer Sammelband zur wirtschafts- wie friedensethischen Thematik sei daher angeregt. Als hilfreich erweisen sich die Zusammenfassungen am Anfang jedes Kapitels

sowie die thesenartige Formulierung von Titeln und Untertiteln. Ein umfassendes Literaturverzeichnis stellt eine Fundgrube für alle am Thema Interessierten dar (705–779). Wünschenswert wäre in einer zweiten Auflage darüber hinaus ein Stichwortregister.

Angesichts der Schnelligkeit der Entwicklungen und der Fülle von Informationen zu Umweltfragen braucht es dringend ethisches Orientierungswissen in dieser für die Menschheit zentralen anthropologischen wie sozialen Frage. Dem Autor sei an dieser Stelle gedankt, dass er es in dem anregenden und empfehlenswerten Standardwerk, die viele Ein- und Ausblicke gibt, bereitstellt.

Wien

Ingeborg Gabriel

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.

Im Anschluss an das Pauluswort: „Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos“ (1 Kor 15,17) stellt der Verfasser die erkenntnisleitende Frage: „Wie also ist die eschatologische Hoffnung zu rechtfertigen?“ (13) Der Beantwortung dieser Frage ist die vorliegende Untersuchung gewidmet. Sehr klar wird die Absicht geäußert: „Ich werde [...] den Schluss verteidigen, dass Gott mit der Schöpfung der Welt ein Risiko eingegangen ist, insofern das in einem libertarischen Sinne freie Einstimmen der Geschöpfe in die universell vergebende Vollendung Möglichkeitsbedingung der Eschatologie sein muss. Schließlich werde ich dafür argumentieren, dass es dennoch möglich ist, die christliche Hoffnung als Hoffnung zu denken, in der an der Zuversicht in das Gelingen universeller Versöhnung festgehalten werden darf.“ (15) Insgesamt ist die Themenstellung von höchster Bedeutung für die Fundamentaltheologie, der die Aufgabe zukommt, den Glauben „vor dem Forum der Vernunft“ (67) zu rechtfertigen. Bei der Lösung dieser Aufgabe „kann sie sich dabei nicht in neuscholastischer Manier extrinsezistisch auf ‚objektiv-äußere‘ Beweisgründe stützen, sondern muss ‚aus der Mitte des christlichen

Credos‘ für die Rationalität ihrer Überzeugung einstellen, das heißt, dass die Fundamentaltheologie nur auf einen geglaubten Glauben Bezug nehmen kann.“ (69) Dem Verfasser ist recht zu geben, dass die Eschatologie begründungslogisch als ein Paradefall der Fundamentaltheologie insgesamt angesehen werden kann. (72) Bereits Karl Rahner hat darauf aufmerksam gemacht, dass in der Eschatologie die großen Themen der üblichen dogmatischen Traktate wie Schöpfungslehre, Gotteslehre, Christologie u.a. zusammentreffen. Als ausgesprochen glücklich darf das Einbeziehen der Gedanken von Hannah Arendt angesehen werden, der es gelingt, das eigentlich Wunderbare des Lebens gerade nicht im Außerordentlichen, sondern im scheinbar Selbstverständlichen zu zeigen: „Das ‚Wunder‘ besteht darin, dass überhaupt Menschen geboren werden“ (164). Der skandalöse Gedanke, dass Gott selbst die Hölle erfährt, „solange nicht jede [sic!] eingestimmt haben [...] in das eschatologische Versöhnungsgeschehen“ (181), findet sich schon bei Ottmar Fuchs („Das Jüngste Gericht“, 54 ff.), der allerdings weder hier, noch im Literaturverzeichnis erwähnt wird. Der Verfasser besteht darauf, dass das Versöhnungsgeschehen offen gehalten werden müsse als „eine Forderung gelingenden Lebens“ (213). Zwölf zusammenfassende Thesen sollen am Ende der Untersuchung (216–219) den Gedankengang noch einmal nachvollziehbar machen. In großer Beredsamkeit, einer raschen Auffassungsgabe und einem unangekränkeltem Selbstbewusstsein präsentiert sich der Verfasser als theologischer Überflieger der Nachwuchsgeneration. Mit Kritik ist er schnell bei der Hand. Auf den ersten Blick beeindruckt die Streitbarkeit, sich argumentativ auch mit Autoren anzulegen, die zum Kanon der gegenwärtigen Theologie gehören. Nimmt man die Argumentation jedoch genau unter die Lupe, dann wird schnell erkennbar, dass nicht immer nach sorgsamer Erwägung entschieden, sondern oft auch aus der Hüfte geschossen wird (um eine Metapher des amerikanischen Western zu gebrauchen). Das sei an einem Beispiel gezeigt. Der Verfasser kritisiert bei Kant einen individualistisch verengten Blick, „von dem aus – zumindest der Anlage nach – vor allem die je eigene Unsterblichkeit vernünftigerweise zu folgern ist“ (152). Diese Kritik übersieht völlig, dass das erstrebte „Teilhaftigwerden“ der „eigenen Glückseligkeit“ am „höchsten Gut“ keinesfalls eine vorrangige Perspektive ist; die

lediglich miteingeschlossene (!) „eigene Glückseligkeit“ ist vielmehr ein nachgeordneter Aspekt, zumal letztere doch lediglich als in der „allgemeinen Glückseligkeit“ „mitgehalten“ vorgestellt wird und so jedweden „Heilsegoismus“ distanziert. Ebendies besagt die (ganz „uneigennützig“: Weischedel IV 254 f; IV 261; VI 133 Anm.) Orientierung an der Idee der „allgemeinen (!) Glückseligkeit“ – „ganz parteilos, gleich als von einem Fremden gefällt“ (IV 652). Demnach ist diese „Willensbestimmung“ (wie Kant ausdrücklich versichert) doch ganz anders orientiert: „Beim Menschen ist daher die Triebfeder, welche in der Idee des höchsten durch seine Mitwirkung in der Welt möglichen Guts liegt, auch nicht die eigene dabei beabsichtigte Glückseligkeit, sondern nur diese Idee als Zweck an sich selbst, mithin ihre Verfolgung als Pflicht. Denn sie enthält nicht Aussicht in Glückseligkeit schlechthin, sondern nur einer Proportion zwischen ihr und der Würdigkeit des Subjects, welches es auch sei (!)“ (VI 133 Anm.). Und: „Hiebei denkt sich der Mensch nach der Analogie mit der Gottheit, welche, ob zwar subjektiv keines äußeren Dinges bedürftig, gleichwohl nicht gedacht werden kann, dass sie sich in sich selbst verschlüsse, sondern das höchste Gut außer sich hervorzubringen, selbst durch das Bewusstsein ihrer Allgenugsamkeit, bestimmt sei; welche Notwendigkeit (die beim Menschen Pflicht ist) am höchsten Wesen von uns nicht anders als moralisches Bedürfnis vorgestellt werden kann.“ (VI 133, Anm.) Hier, wie auch anderswo, macht sich der Verfasser seine Kritik recht leicht. Wie die Gutachter*innen der Arbeit zu dem Ergebnis kamen, ihr mustergültiges, wissenschaftliches Arbeiten zu bescheinigen (die Arbeit wurde mit dem Pax-Bank-Förderpreis für theologische Forschungsbeiträge ausgezeichnet!), entzieht sich der Nachvollziehbarkeit. Etwas größere Behutsamkeit im Umgang mit der Kritik würde den Verfasser auch selbst weniger angreifbar machen.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

KIRCHENGESCHICHTE

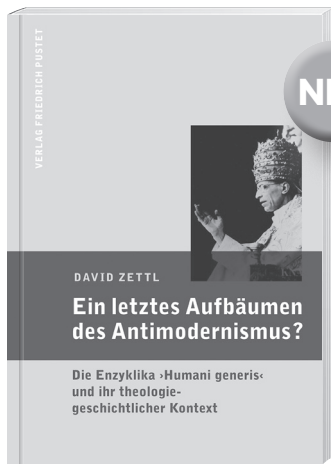
◆ Hollerweger, Hans: Bei den Christen im Orient. Begegnungen, Erfahrungen, Hilfen. Wagner Verlag, Linz 2018. (184) Geb. Euro 24,00 (D, A) / CHF 24,83. ISBN 978-3-903040-33-5.

Jahrzehnte lang durchstreifte der emeritierte Linzer Liturgiewissenschaftler und Begründer der „Freunde des Tur Abdin“ und der „Initiative Christlicher Orient (ICO)“ den Nahen Osten, um Christinnen und Christen zu unterstützen und insbesondere, um ihnen zu helfen, in ihrer Heimat leben zu können. Immer dabei war seine Kamera, mit der er das Leben einfing. Dementsprechend hat das vorliegende Buch auch den programmatischen Untertitel „Begegnungen, Erfahrungen, Hilfen“. Hollerweger versuchte stets den mitunter so fernen Nahen Osten nahezubringen, und Brücken zwischen Ost und West zu bauen. Es ist ein sehr persönliches Buch geworden, getragen von der „Brücke der Erinnerung“, die „die Grundlage für dieses Buch“ bildet, wie der Verfasser im Vorwort anmerkt. Dort schildert er auch seinen Weg in den Orient, der erst nach seiner Emeritierung erfolgte. So erschien Hollerweger dieser auch völlig ungeplant und entlockt ihm das Zitat von Antoine France: „Zufall ist vielleicht das Pseudonym Gottes, wenn er nicht selbst unterschreiben will.“ Der Orient, seine christliche Kulturlandschaft, das reiche spirituelle Erbe und die Vielfalt der Traditionen haben den Verfasser in den Bann gezogen.

Dieses Buch der Erinnerung ist nicht chronologisch geordnet nach den Erlebnissen des Autors seit 1989; die Begegnungen sind nach Ländern in die Kapitel Türkei, Von Istanbul nach Antiochien, Tur Abdin, Heiliges Land, Libanon, Syrien und Irak geordnet.

Es versteht sich von selbst, dass der Band überaus reich bebildert ist und so das Erlebte veranschaulicht. Die Texte beinhalten verlässliche historische und kulturelle Informationen zu den jeweiligen Stätten. Was aber insbesondere bemerkenswert ist, sind die persönlichen Erzählungen, die nicht nur spannend und interessant zu lesen sind, sondern auch ein zeit-historisches Dokument darstellen. So schreibt Hollerweger, um nur ein Beispiel zu nennen, zu einem Dorf im Tur Abdin: „Ich habe Hassana öfters besucht und war Gast bei Pfarrer Tuma. Das Problem des Dorfes war der Kontakt mit der [kurdischen militanten] PKK, die in den Bergen hauste. Sie kamen in der Nacht ins Dorf, am Tag dagegen war es vom [türkischen] Militär streng bewacht und hielt ein Haus am Eingang des Dorfes besetzt. Die Christen lebten hilflos und angstvoll zwischen Militär und PKK. Bei meinem letzten Besuch im November 1993, zwei Monate vor der Erzwingenen Eva-

Päpstliches Lehramt versus „Modernismus“



NEU

David Zettl

EIN LETZTES AUFBÄUMEN DES ANTIMODERNISMUS?

*Die Enzyklika „Humani generis“ und ihr
theologiegeschichtlicher Kontext*

440 Seiten, kartoniert

ISBN 978-3-7917-3326-5

€ (D) 49,95 / € (A) 51,40

auch als eBook

Die Enzyklika „Humani generis“, im Jahr 1950 von Pius XII. veröffentlicht, bildete eine Zäsur im katholischen Abwehrkampf gegen den Modernismus: In einem letzten großen Aufbäumen unterbindet die römische Theologie nochmals die seitens der französischen „Nouvelle théologie“ entworfenen Konzepte.

Die Studie beleuchtet die Konfliktgeschichte zwischen päpstlichem Lehramt und aufbrechenden theologischen Neuansätzen, analysiert den Text der Enzyklika und bestätigt die Intention des Papstes, gegen die „Neuerer“ vorzugehen. Dass der Versuch, eine strikt antimodernistische Haltung durchzusetzen, misslang, zeigt der Paradigmenwechsel, der vom Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleitet wurde.

Die neuesten Erkenntnisse aus dem Vatikanischen Apostolischen Archiv zur Entstehung des Schreibens werden in der Arbeit mitberücksichtigt.

David Zettl OCist, Dr. theol., ist Archivar des Stiftes Rein.
Promotion im Fach Kirchengeschichte an der Universität Graz.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



WWW.VERLAG-PUSTET.DE

kuierung des Dorfes durch das Militär, standen Soldaten auf dem flachen Dach dieses Hauses und richteten ihre Waffen auf uns, andere kontrollierten, und der Chef begleitete uns zum Pfarrer. Wir waren gut bewacht, hätten aber gerne darauf verzichtet! Mit der Vertreibung der Christen aus Hassana ging eine alte Kultur verloren.“ (44). Abgesehen davon, dass auch immer wieder der geradezu pragmatische Humor Hollerwegers durchschimmert, sind derlei Schilderungen von enorm historisch dokumentarischem Wert. Man erfährt geradezu en passant über das Leben der christlichen Bevölkerung, vom Verlust von Kulturgut, von politischer und kirchlicher Situation. Bei der Lektüre ist man gefangen und will den Erzählungen zuhören; und man wünschte sich, Hollerweger hätte noch mehr aus seinen persönlichen Begegnungen und Erfahrungen in das Buch gegossen. Darüber hinaus visualisiert der Bilderreichtum des Bandes das Leben und die reiche Kultur des christlichen Orients. In einem Vorwort schreibt der syrisch-orthodoxe Erzbischof Mor Polycarpus Augin Aydin, er hoffe, dass Hollerwegers Buch „in seinen Lesern ein Gefühl nicht so sehr der Ferne des Orients und seiner christlichen Gemeinden erstehen lässt, sondern eher ein Gefühl ihrer unmittelbaren Nähe und Relevanz.“ Dem kann man sich nur anschließen.

Salzburg

Dietmar W. Winkler

◆ Kuessner, Dietrich: Der christliche Staatsmann. Ein Beitrag zum Hitlerbild in der Deutschen Evangelischen Kirche und zur Kirchlichen Mitte (Kirche & Weltkrieg 10). BoD – Books on Demand Verlag, Norderstedt 2021. (264) Kart. Euro 9,99 (D) / Euro 10,30 (A) / CHF 14,90. ISBN 978-3-7543-2629-9.

Ein interessantes, kluges und beeindruckend recherchiertes Buch, das jedem interessierten religiösen Zeitzeugen zur Lektüre empfohlen sei. Es vermag ein wenig Verständnis zu stiften für den geringen Widerstand, der besonders aus lutherischen Kirchenkreisen der Nazi-Herrschaft und besonders Hitler entgegenschlug. Man kann sogar sagen: das Buch räumt mit der beliebten Geschichtsklitterung auf, die Kirchen hätten gegen großen ideologischen Widerstand ihre christliche Identität verteidigen müssen. Die historische Realität zwischen 1933 und

1945, in diesem Buch minutiös nachgezeichnet, spricht dagegen!

Drei Hauptteile gliedern das Buch, das der Wolfenbütteler Landesbischof Meyns mit einem Geleitwort (11 f.), dem der Autor einen kurzen Einstieg (13 ff.) und eine Klarstellung (17 ff.) folgen lässt. Kuessner möchte ein Gespräch über die Verstrickungen der Kirche im Nationalsozialismus anstoßen.

Der erste Hauptteil beschäftigt sich mit Hitlers Angebot an die Kirchen zur Mitarbeit in einem nationalsozialistisch-christlichen Deutschland (21 ff.). Der zweite Hauptteil charakterisiert in verschiedenen Einzelaspekten „Die Kirchliche Mitte“ (137 ff.). Der dritte Hauptteil zeichnet das Erbe der „von Gott gewollten Obrigkeit“ mit einer düsteren Bestandsaufnahme nach (195 ff.). Allein wegen der beklemmenden, schockierenden (43), aber auch humorvoll kritischen Cartoons (16) und Karikaturen, die dem Text eingestreut sind, lohnt sich die aufklärende und in gutem Sinn erhellende Lektüre.

Immer wieder hat Hitler seinen Reden gebetsähnliche Passagen eingefügt, die verbunden mit seiner Neigung zu öffentlichem Glockengeläut und Gesang das Bild eines christlichen Führers festigen konnten (44 f.; 73 f.; 96). Einflussreiche Kirchenführer unterstützen seine politischen Entscheidungen auch öffentlich; Sondergebete zu Hitlers 50. Geburtstag (111) wurden Bestandteil der Liturgie. Vor allem aggressive Aktionen werden ungeachtet ihrer Illegalität unterstützt (118). Der Krieg im Osten wurde zum „Kreuzzug gegen den Atheismus“ verklärt (122). Das gescheiterte Attentat 1944 wird als Verrat und Eidbruch verdammt (135 f.). Für die sogenannte Kirchliche Mitte werden beispielhaft die ungehinderte evangelische Pressearbeit (157 ff.), der Förderer und leitende Redakteur August Hinderer (161 ff.), die kirchliche Bautätigkeit im Nationalsozialismus (172 ff.) und schließlich die Diakonissen und ihre segensreiche Arbeit (176 ff.) ausführlich dargestellt. Zwischendurch erfährt man auszugsweise durch Übersichtsbelege die kontinuierliche Steigerung der Kirchensteuereinkünfte (147 ff.).

Beschämend empfinde ich als Lutheraner die völlige Schuldunfähigkeit – nach dem Scheitern der Diktatur und der bedingungslosen Kapitulation –, die sich aus den dokumentierten bischöflichen Reaktionen zweifelsfrei ergibt (200 ff.). Das unprofessionell eingeladene und

im Zwist endende Treffen der Kirchenoberen in Treysa erweist sich als zur Selbstkritik unfähig (214 ff.). Bis heute lässt sich nur aus dem zufälligen Report eines Beobachters der englischen Besatzungsmacht ein Teilnehmereindruck erschließen, da eine offizielle Anwesenheitsliste fehlt (218 ff.).

Resigniert zieht Kuessner am Schluss eine Negativbilanz (228 ff.). Zwischen den Zeilen lässt sich erkennen, dass er dieses „Weiter so“ der Kirchenpolitik mitverantwortlich macht für den besorgniserregenden Schwund an Kirchenmitgliedern.

Aber an der Lektüre dieses Buches geht für engagierte evangelisch-lutherische Christen kein Weg vorbei! Es ist bezeichnend, dass dieser Versuch einer ehrlichen Aufarbeitung keinen Verlag findet.

Vechta

Eberhard Ockel

♦ Zisterzienserstift Wilhering (Hg.): *Stift Wilhering. Beiträge zu Geschichte, Kunst und Spiritualität*. Wagner Verlag, Linz 2021. (424, zahlr. farb. Abb., Lesebändchen, Schutzumschlag) Geb. Euro 39,00 (D, A) / CHF 40,35. ISBN 978-3-903040-62-5.

Ein überlappendes Doppeljubiläum motivierte das Zisterzienserstift Wilhering und seinen Abt Reinhold Dessl OCist, einen illustrierten Sammelband mit Beiträgen zu Geschichte, Kunst und Spiritualität der Abbatia Hilariensis herauszugeben: 875 Jahre seit der Gründung durch die Brüder Ulrich (II.) und Cholo (II.) von Wilhering-Waxenberg (1146–2021), sowie erste Matura am bereits seit über 125 Jahren bestehenden Stiftsgymnasium vor 100 Jahren (1922–2022).

19 Autoren dokumentieren auf 424 Seiten mit gezählten 245 Abbildungen die kaum je derart umfassend aufgezeigte Bedeutung des Stiftes Wilhering für den Orden, die Diözese Linz und das Land Oberösterreich. Der dafür unumgängliche Blick in die Vergangenheit dient jedoch keiner monastischen Nabelschau, sondern will mit wissenschaftlich fundierten Einblicken in die Kultur und die Spiritualität des altherwürdigen und dennoch so junggebliebenen Klosters an der Donau helfen, „Menschen auch in Zukunft für eine Gottesbegegnung aufzuschließen“. Dieser Intention, den „Spirit“ des Klosters mit wissenschaftlicher Kompetenz transparent zu machen, sehen sich die 20 interdisziplinären

Fachbeiträge der Publikation verpflichtet, die in fünf Großkapiteln eine bunte Palette komplexer historischer Themen bilden. Sie exzerpierend zu rezensieren, scheint nur praktikabel, wenn sie – wie im Vorwort von *Abt Reinhold Dessl OCist* – im Wesentlichen auf die Titelaussagen reduziert werden.

Das wechselhafte Auf und Ab einer in Jahrhunderten gewachsenen Klostertradition beleuchtet das erste Kapitel unter dem Titel „Quer durch die Geschichte“. Als Einstieg in die spannende Zeitreise vom Gestern ins Heute gibt *Klaus Birngruber* zunächst einen generellen „Überblick“ zur Stiftsgeschichte, nicht zuletzt als Reverenz dem verstorbenen Stiftsarchivar *P. Rainer Schraml OCist* gegenüber, dessen Manuskript dem Autor als vorrangige Orientierungshilfe diente. Die folgenden Beiträge scheinen bunt gewürfelt, bieten aber spezifische historische Einblicke als unabdingbare Ergänzungen zum vorangestellten „Überblick“. *P. David Zettl OCist* erläutert Zisterziensergründungen im Allgemeinen und die Querbeziehung zwischen Stift Rein und dessen zweiter Klostergründung Wilhering im Besonderen. Diese war fernab der gängigen Reiserouten nie eine Destination für hochherrschaftliche Besucher wie etwa die großen oberösterreichischen Stifte St. Florian, Kremsmünster oder Lambach. Umso interessanter muten daher die Ausführungen von *Peter M. F. Vogl* an, wonach Stift Wilhering in den Fokus religionspolitischer Maßnahmen unter Kaiser Maximilian II. rückte, der zu Lebzeiten nie in Wilhering war, dessen Leichnam jedoch nach seinem Tod in Regensburg am 12. Oktober 1576 bis zum Abschluss der „Vorbereitungen für dessen Beisetzung“ etwa zwei Monate lang in der Stiftskirche aufgebahrt worden ist. Hier konnte der Kaiser wenigstens posthum an der mönchischen „*vita contemplativa*“ teilhaben, die in Wilhering freilich in Korrelation steht zu einer weltoffenen, insbesondere von Pfarrseelsorge, kulturellem Leben, Schul- und Wirtschaftsbetrieben geprägten „*vita activa*“. Diesen Aufgabenbereichen widmen sich in ihren Fachbeiträgen *Michael Mitter* (Pfarrseelsorge), *Petra Strobl* (Stiftsgymnasium), *Ikarus Kaiser* (kirchenmusikalische Tradition), *P. Christian Brandstätter OCist* (Stiftsbibliothek) und *Franz Haudum* (Stiftsökonomie).

Im zweiten Kapitel „Lebendiger Ausdruck der Kunst“ verweist *Lothar Schultes* auf die Bedeutung der Schauburger-Grabmäler in der Stiftskirche und *Roland Forster* auf bisher

kaum beachtete Besonderheiten des Ensembles der 13 historischen Wilheringer Äbtgrabmäler aus dem Spätmittelalter und der Neuzeit. In die Barockzeit führt hinwieder *Oswald Miedl* mit seiner selektiven Kunstbetrachtung zu einem am Linzer Flohmarkt aufgetauchten Dedikationsbild, welches der Konvent von Hohenfurt seinem „Pater immediatus“, dem Wilheringer Abt Alanus Aichinger OCist, im Jahre 1753 gewidmet und dessen lateinischen Text der langjährige Altphilologe des Stiftsgymnasiums *Josef Schwarzbauer* († 2008) übertragen hat. Dass aber Stift Wilhering nicht nur im Gestern kulturbeflissen war, sondern sich im Hier und Heute als exquisite Heimstätte zeitgenössischer Kunst positionieren konnte, analysiert *Hubert Nitsch* unter dem Titel „Im Heute leben“.

Im dritten Kapitel „Persönlichkeit und Zeugnisse“ dokumentiert der Verleger und Historiker *Helmut Wagner* die intensive Beziehung von Landeshauptmann Johann Nepomuk Hauser zum Stift Wilhering und seinen Äbten. Als Herausgeber, Stiftshistoriker und Abt beschreibt *Reinhold Dessl OCist* zum einen die Missionsgeschichte des Stiftes Wilhering in Bolivien und Argentinien anhand des außergewöhnlichen Lebens und Wirkens des Wilheringer Kapitulars, Schriftstellers und Filmpioniers P. Theobald Kabelka OCist, zum anderen reflektiert er auf den zeitgeschichtlich zu Unrecht kaum wahrgenommenen „Widerstand der Wilheringer Zisterzienser gegen den Nationalsozialismus“. Die dabei zur Sprache gebrachten Schicksale der Mönche, insbesondere der Kerkertod von Abt Bernhard Burgstaller OCist in Anrath und der glaubensstarke Überlebenswille in den Konzentrationslagern Dachau und Buchenwald von P. Konrad Just OCist machen einfach nur sprachlos. Ergänzend dazu rekapituliert *Klaus Birngruber* die bislang unbekannte Gedenkschrift von P. *Sylvester Birngruber OCist* über seine Zeit in NS-Haft von 1940 bis zum „Todesmarsch“ 1945 unter dem Titel „Märtyrer und Bekenner unserer Zeit“.

Im vierten Kapitel „Damit der Himmel offen bleibt“ stellt *Klaus Landa* Überlegungen an, wie christliche Religion im Stiftsmuseum vermittelt werden könne. Im Dialog erörtern Sr. *Ruth Pucher MC* und *Carina Wurdinger* „Ungewöhnliche Raumerkundungen in der Wilheringer Stiftskirche“ und Möglichkeiten zu deren kirchenpädagogischer Anwendung. Diesen Gedanken greift auch *Christian Huber* auf, wenn er die „Dimensionen der Gottesbegegnung im

Kirchenraum“ hinterfragt, während *Abt Reinhold Dessl OCist* im Zwiegespräch mit *Philipp Schaberl* die monastische Berufung thematisiert und Wege für Laien aufzeigt, Anteil zu nehmen und zu haben am geistlichen Leben der Mönchsgemeinschaft.

Das fünfte Kapitel figuriert als Anhang, in welchem P. *Christian Brandstätter OCist* „Stift Wilhering in Büchern“ schematisiert. Abschließend ergänzt noch ein zeitnahe Bildblock die Detail-Illustrationen zu den einzelnen Beiträgen.

Resümierend darf festgehalten werden, dass eine Publikation mit einem derart breit aufgestellten Zeitrahmen immer den „Mut zur Lücke“ braucht und nie den Anspruch erfüllen kann – und es auch nicht will oder soll –, alle nur denkbaren oder noch möglichen Themenbereiche zu bedienen. In diesem Sinne präsentiert sich auch das vorliegende Buch mit seinen fundierten wissenschaftlichen Beiträgen als eine vom Layouter *Bernhard Kagerer* und vom Verleger *Helmut Wagner* bibliophil gestaltete Printcollage, mit der die Abtei sich und allen, denen „Hilaria“ – die „Fröhliche“ – am Herzen liegt, ein illustres und unbedingt lesenswertes Jubiläumsgeschenk gemacht hat.

Abschließend noch eine persönliche Anmerkung: Es ist schwer, als Rezensent pragmatisch zu bleiben, wenn man als „Altwilheringer“ punziert ist und zudem beim Blick in das zu rezensierende Buch die eigene Familiengeschichte aufblitzen sieht. Denn auf Seite 278 wird beiläufig erwähnt, dass vor 100 Jahren Landeshauptmann Johann Nepomuk Hauser persönlich die ersten Maturazeugnisse in der Geschichte des Stiftsgymnasiums mit „zündenden Worten an die Abiturienten“ überreicht habe, wobei mein Vater Johann Großruck als damaliger Primus des ersten Wilheringer Maturajahrganges 1922 die Ehre hatte, „Worte des Dankes“ sprechen zu dürfen. Dass ich genau 100 Jahre später eingeladen worden bin, die vorliegende Wilhering-Publikation zu rezensieren, empfinde ich als vergleichbare Ehre.

Timelkam

Johann Großruck

KIRCHENRECHT

♦ Engler, Steffen: *Mangelnder Glaube und Ehewille* (Forschung zur Kirchenrechtswissenschaft 43). Echter Verlag, Würzburg

2021. (342) Kart. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 57,90. ISBN 978-3-429-05645-2.

Anstoß der akribisch erarbeiteten, aber auch spannenden Studie, die 2021 von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg als Dissertationsschrift angenommen und für die Publikation geringfügig überarbeitet wurde, war der Hinweis von Papst Franziskus in der *Ratio procedendi* zu dem MP *Mitis Iudex Dominus Iesus* (2015), dass mangelnder Glaube kausaler Umstand für einen willensbestimmenden Irrtum gem. c. 1099 oder einen Konsensmangel im Sinne von c. 1101 § 2 sein könnte. Zudem sei Papst Franziskus überzeugt, die meisten Ehen seien wegen Glaubensmangel ungültig. Der Verfasser versucht zu klären, was unter dem angesprochenen „mangelnden Glauben“ als Ursache einer ungültigen Ehe zu verstehen sei und welche Konsequenzen daraus für das geltende Recht sowie die Rechtsanwendung zu ziehen seien.

Zunächst erarbeitet der Verfasser (19–35) auf der Grundlage des lehramtlich rezipierten Glaubensbegriffs ein Schema von Glaubenskonzepten (27, 35, 61), das sich als gelungenes hermeneutisches Mittel zur Klärung des Begriffs „mangelnder Glaube“ erweist. Ferner macht der Verfasser deutlich, dass sich zwei widerstrebende Sakramentenkonzeptionen – das an objektiven Kriterien ausgerichtete (neu-)scholastische (*ex opere operato*) sowie das am 2. Vatikanum ausgerichtete mehr personale Konzept – gegenüberstehen, wobei ersteres dem Eherecht des Codex zugrunde liegt.

In Verbindung mit der besonderen Stellung des Ehesakraments innerhalb der sieben Sakramente (36–61) wird herausgestrichen, dass hinsichtlich einer gültigen Eheschließung kein personaler Glaubensakt bezüglich der Sakramentalität erforderlich sei. Es reiche, eine Ehe im Sinne des Schöpfungsplanes zu schließen, was der *intentio faciendi, quod facit ecclesia* entspricht. Aufgrund der natürlichen Ausrichtung auf die Ehe (*inclinatio naturalis*) strebe jeder Mensch von sich aus danach, sodass Christen in der Regel eine Ehe im Sinne der Kirche bzw. Christi schließen wollen (*intentio universalis*). Somit ist unter Getauften aufgrund der Realidentität von Vertrag und Sakrament jede gültige Ehe zugleich auch Sakrament. Da in der katholischen Kirche die Brautleute als Spender des Sakraments gelten, ist es nach dem Verfasser daher erforderlich, „insbesondere den

Konsens als ehestiftendes Moment eingehender daraufhin zu untersuchen, welche Rolle der Glaube jener spielt, die durch die gegenseitige Konsenserklärung eine Ehe begründen“ (56).

Anhand einschlägiger Texte des Lehramtes, der römischen Kurie, aber auch der Rechtsprechung der Rota und von Stellungnahmen der Internationalen Theologischen Kommission (62–152) zeigt der Verfasser, dass zunächst bezüglich des Verhältnisses von Glaube und Ehesakrament im Gefolge des Konzils (SC 59) der persönliche Glaube an das Sakrament im Vordergrund stand, später sich die Konzentration auf das Verhältnis von Glaube und Intention verlagerte, wobei Glaube in dieser Paarformel meine: „Glaube an die Ehe, wie sie von Gott gewollt, gestiftet und geoffenbart wurde, und wie die Kirche sie definiert.“ (149) „Mangelnder Glaube“ bedeute lehramtlich also „eine falsche Vorstellung über die Ehe, insbesondere über deren gottgewollte Unauflöslichkeit“ (152). Dieser Glaubensmangel – eigentlich als mangelndes Glaubenswissen hinsichtlich Gottes Plan für Ehe und Familie zu verstehen (149) – sei insbesondere durch die gegenwärtige „Kultur des Provisorischen“ (Franziskus), vor der auch die Gläubigen nicht gefeit seien, verursacht. Damit hat die erste Leitfrage eine überzeugende Antwort gefunden.

Als passende kirchenrechtliche Andockstelle dieses Glaubensmangels erschließt der Verfasser den willensbestimmenden Irrtum gem. c. 1099 (153–225) und untermauert dies durch den soziologischen Befund (175–183) eines heute zumindest in den westlichen Gesellschaften vorherrschenden Eheverständnisses, wonach zwar dauerhafte Verbindungen angestrebt würden, aber eben nur solange es gutgehe. Somit könnten etliche Ehen, insofern sie nur als bedingt unauflöslich angestrebt würden, aufgrund von c. 1099 für nichtig erklärt werden, ohne dabei die Unauflöslichkeit formal in Frage zu stellen. Dadurch könnte dieser Canon bei der Lösung der Problematik der wiederverheirateten Geschiedenen wegen hoher Erfolgsaussicht in Zukunft eine wichtige Rolle spielen, was sich mit der Motivation zur Reform des Eheverfahrens treffe (203 f.). Damit hat auch die zweite Leitfrage ihre Antwort gefunden.

Eindrücklich zeigt der Verfasser im Folgenden ein kirchliches Dilemma auf. So trage die Kirche durch gehäufte Nichtigkeitsverfahren ihrerseits zu einer Kultur des Vorläufigen bei, da der Unterschied zwischen Nich-

tigkeitsverfahren und Scheidung in der Regel kaum verständlich gemachte werden könne. Vom Lehramt propagierte Gegenmaßnahmen zum Glaubensmangel – verstärkte Evangelisierung und Ehevorbereitung bzw. -begleitung, Trauaufschub etc. – werden als nicht erfolgversprechend hinterfragt bzw. in der Sache zu Recht problematisiert (204–225). Ebenso werden vorgeschlagene Anpassungen des Eherechts – Streichung der Rechtsvermutungen in cc. 1101 § 1 und 1060, die Umkehr von c. 1060 im Sinne eines *favor nullitatis*, Scheitern der Ehe als Beweis der Ungültigkeit, Aufgabe der *intentio generalis* bzw. *inclinatio naturalis* – an die gesellschaftliche Situation entweder als in der Sache wirkungslos, als kirchenpolitisch nicht opportun oder als mit dem lehramtlichen *Status quo*, insbesondere mit der Lehre von der Realidentität zwischen Vertrag und Sakrament, nicht vereinbar auf- und so nachvollziehbar zurückgewiesen (226–240). „Hat die Kirche [also] keine andere Wahl, als die zunehmende Zahl von ungültigen Ehen bedauernd zu Kenntnis zu nehmen?“ (245).

So wendet sich der Verfasser zuletzt systematischen Lösungsentwürfen zu (245–272), die aber alle mit dem lehramtlichen *Status quo*, insbesondere mit der sich als Stolperstein erweisenden Lehre von der Unauflöslichkeit, kollidieren. Somit zeige sich eine kirchliche Ohnmacht im Umgang mit dem ehelichen Scheitern, in welcher gemäß Verfasser die eigentliche Problemstellung hinter der Frage des mangelnden Glaubens und der Ehe liege (255).

Abschließend kann gesagt werden, dass der Verfasser durch seine Studie einen profunden Einblick in die Problematik von Glaube und Ehesakrament gegeben hat. Dabei ist es dem Verfasser gelungen, eine überzeugende Klärung vorzulegen, was „mangelnder Glaube“ im Sinne von Papst Franziskus als kausaler Umstand für die Nichtigkeit von Ehen bedeutet. Dem willensbestimmenden Irrtum nach c. 1099 wird wohl nach dieser Studie an den Ehegerichten eine vermehrte Aufmerksamkeit geschenkt werden. Zugleich zeigt der Verfasser, dass die lehramtliche Ehe-theologie die Kirche in ein Dilemma führt, das solange keiner Lösung zugeführt werden kann, als das Lehramt sich nicht in der Lage sieht, von der universitären Theologie erarbeitete Ansätze als legitime Weiterführungen in das kirchliche Eheverständnis zu integrieren. In diesem Zusammenhang arbeitet der Verfasser einen das

katholische Kirchenrecht allgemein kennzeichnenden Zug deutlich heraus, nämlich die enge Rückbindung kirchenrechtlicher Normen an die dogmatischen Vorgaben des Lehramtes, die sich in jenen einen Ausdruck verschaffen, was mitunter bei kritischen Anfragen an das Kirchenrecht übersehen wird, aber für die Erarbeitung von Lösungsansätzen kirchenrechtlicher Problemstellung nicht vergessen werden darf.

Innsbruck

Konrad Breitsching

KULTURWISSENSCHAFT

♦ Schultz, Wolfgang-Andreas: Europas zweite Renaissance. Mensch, Natur und Kunst im Anthropozän. Europa Verlag, München 2022. (184) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 22,76. ISBN 978-3-95890-412-5.

Der Essay bietet einen holzschnittartigen Überblick über die Entwicklung der Grundlagen europäischer Identität in Gestalt der Kunst- und Philosophiegeschichte. Er möchte einen Beitrag zur „Archäologie der Moderne“ leisten und damit einen „Grundstein für eine ökologisch inspirierte Ästhetik“ legen, um den „pessimistischen Erzählungen“ der Gegenwart etwas entgegenzusetzen. (180) Er will keine Voraussagen für die Zukunft machen, sondern zentrale Fragen stellen, auf die „Künstler mit ihrer Kunst“ Antworten zu geben haben. (180) Was das heißt, bleibt allerdings in der Schwebe.

Die Grundthese ist, dass es zwei Vorstellungen sind, welche die europäische Kultur in die Krise geführt haben: „ein von der Natur getrennter Gott und das sich abgrenzende Ich“. (167) Was mit beidem gemeint ist, wird im Text an historischen Entwicklungen erörtert. Vorausgesetzt werden Entwicklungsmodelle, wie sie etwa Hegel oder später – differenzierter – Jean Gebser entworfen hat, mit dem Fundamentalansatz der Entwicklung von den mythischen Naturreligionen zu einem ethischen Monotheismus. (26 ff.) Die Grundannahme eines „Fortschritts“ wird genannt, aber nicht historisch differenzierend behandelt. (82) Die 1. Renaissance sei gekennzeichnet von der Auseinandersetzung zwischen Laborexperiment versus Naturbetrachtung, also empirisch-analytischem Aristotelismus und neu-platonischem Kosmotheismus (ein Begriff, der nicht erst bei Jan Assmann vorkommt, sondern bereits von

dem indischen Religionsphilosophen Panikkar und zuvor von dem Japaner Anesaki eingeführt wurde), wie er sich etwas in den unterschiedlichen Wissenschaftsparadigmen von Galileo Galilei und Giordano Bruno niederschlägt. Interessant sind hier die Ausführungen zur Alchemie. (bes. 61 ff.) Wichtig ist die auch in der Renaissance durchgängige Präsenz des holistischen Weltbildes des Neu-Platonismus. Europa hat also seine eigenen Traditionen der Nicht-Dualität von Gott und Welt, Geist und Natur, Seele und Leib nie verloren. Allerdings sind sie randständig geblieben.

Mit einer 2. Renaissance verbindet der Verfasser die Umkehr der ersten: nämlich die Wiederverbindung mit der beseelten Natur (83), wie sie sich z. B. in Lovelocks Gaia-Hypothese äußert. Auch das Phänomen der „Ahnung“ als eigene Erkenntnisqualität gelte es neu zu erschließen. (86) Was genau damit gemeint ist, bleibt offen. Wichtig ist der Begriff der Relation, der die Dynamik dessen, was „Welt“ genannt wird, in fundamentaler Weise beschreibt: Hier wird natürlich die Quantenphysik bemüht, die in ihren Darstellungen eher von Beziehungen und Möglichkeiten als von feststehenden Substanzen spricht. (88 f.) Dies alles ist nicht neu, aber man kann es hier in komprimierter Form gut aufbereitet lesen.

Wichtig und erhellend ist, wie bei diesem Autor zu erwarten, die Debatte über die neue Musik. Er zeigt plausibel auf, dass der Streit um die rigide Dodekaphonie eher einem Glaubenskrieg ähnelt als einer Auslotung ästhetischer Möglichkeiten, denn hier habe man es keineswegs mit einem „befreiten Geist“ zu tun. Ob ein neuer Performance-Realismus die Debatte um die Erlebbarkeit der „neuen Musik“ neu befruchten kann, sei dahingestellt. Was das alles mit „Identitätspolitik“ im Künstlerischen zu tun haben könnte, deutet der Verfasser etwas zaghaft an – hier wären handfeste Bemerkungen zur Soziologie des Musikbetriebs unter den gegenwärtigen Markt-Bedingungen gewiss aufschlussreich gewesen, wie auch einige Seitenblicke auf den Musikbetrieb in anderen Kulturen (Indien, China, die arabische Welt usw.) das „europäische Projekt“ wiederum relational eingeordnet haben würden.

Die knappen Bemerkungen zum Thomas-Evangelium oder die vorschnellen Bemerkungen zur „Jesus-in-Indien“-Debatte (37) sollte man besser überlesen. Ökologie und Ästhetik in einer neuen ehrfurchtsvollen Schau des Le-

bens zu vereinen, so, dass neues Vertrauen in das Leben wachsen kann (176), ist eine hehre Aufgabe. Der Verfasser zeigt, wie sich Gustav Mahlers 3. Sinfonie (in neu-platonischer Stufenfolge) musikalisch diesem Ziel zumindest anzunähern versucht, und er beschreibt dies in schönen Formulierungen. Fazit: „Diese Trennung, die Illusion des vermeintlichen autonomen Ichs, ist die tiefere Ursache für die ökologische und zugleich für die künstlerische Krise.“ (174) Adrian Leverkühn aus Thomas Mann's Doktor Faustus macht es deutlich – er hat sich verkauft an diesen Wahn. Noch steht uns die 2. Renaissance bevor. Aber nur dann, wenn wir sie selbst gestalten durch Gestaltung an uns selbst.

München / Linz

Michael von Brück

KUNSTWISSENSCHAFT

◆ Leisch-Kiesel, Monika: Die Dame Vernunft und das Schreiben von Geschichte / Lady Reason and the writing of history. Christine de Pizans „Livre de la cité des dames“ (Literatur – Wissen – Poetik 9). Georg Olms Verlag, Hildesheim–Zürich–New York 2021. (140; 35 farb. Abb.) geb. Euro 48,00 (D) / Euro 49,40 (A) / CHF 49,66. ISBN 978-3-487-16021-4.

Im Pandemiejahr 2021 erschien das Buch „Die Dame Vernunft und das Schreiben von Geschichte. Christine de Pizans *Le Livre de la cité des dames*, verfasst von der Kunstwissenschaftlerin Univ.-Prof.ⁱⁿ Monika Leisch-Kiesel, im Georg Olms Verlag. Diese Publikation umfasst nicht nur die Disziplin der Kunstgeschichte, sondern vereint zusätzlich feministische Genderforschung mit der philosophischen Theorie der Zeichen. Es erwartet die Leser:innen ein transdisziplinärer Austausch in Bezug auf die zwischen Mittelalter und Neuzeit stehende Christine de Pizan und ihr schriftstellerisches Werk.

Im ersten Teil des Buches widmet sich Leisch-Kiesel der feministischen Genderforschung, wo sie Christine de Pizan als eine „Lady of the Book“ (14) präsentiert. Christine de Pizan gehört zu den meistgelesenen Autor:innen im Mittelalter und markiert mit ihren Schriften den Übergang zur Renaissance. Im Fokus stehen für Leisch-Kiesel die frühen und authentischen Manuskripte der *cité de dames* (MS FR 607, das Duke's Manuskript sowie HARLEY

MS 4431). Für die Verfasserin ist das literarische Ich der Christine de Pizan von großem Interesse. Die Biografie der Christine de Pizan wird kurz im Zusammenhang mit dem Humanismus in Frankreich, dem französischen Hof als Förderer der Buchkunst und mit dem Buchhandel im zeitgenössischen Paris dargestellt. Ihr literarisches Umfeld spielte sich am französischen Hof ab. Wie schaffte es eine Frau zu jener Zeit beruflich, als Autorin tätig zu sein, und dabei zudem philosophisch-theologische Themen feministisch neu definierte?

Der zweite Themenbereich des Buches umfasst die Kunstgeschichte, wo die Verfasserin das spezifische Zusammenspiel von Text und Bild in der Originalhandschrift von *Le livre de la cité de dames* untersucht. Dabei stellt sie die Manuskripte und die späteren Rezeptionen in einen direkten Vergleich. Die Verfasserin beschreibt beinahe bis in das kleinste Detail die Miniaturen der einzelnen Manuskripte und analysiert sie in ihrer Darstellung, in ihrem künstlerischen Handwerk und fragt nach der dahinterliegenden Bedeutungsebene der Illuminationen. Der letzte und somit dritte Teil der Publikation enthält einen philosophischen Zugang. Leisch-Kiesel thematisiert die Rolle der Dame Raison (Dame Vernunft – vgl. die Kurzfassung Seite 11), das Bild der La cité (der Stadt) und ihrer Bedeutung.

Monika Leisch-Kiesel schafft es, wissenschaftliches Schreiben in einen Stil zu gießen, der auch an eine Zielgruppe außerhalb der einschlägigen Leserschaft gerichtet ist. Von der geschichtlichen und literarischen Person der Christine de Pizan werden die Leser:innen in die Welt der Buchmalerei hineingeführt. Diese Präsentation des triadischen Themas soll Männer, Frauen und junge Menschen gleichermaßen erreichen, so wie einst Christine de Pizan ein breites Publikum erreichen wollte. Erwähnenswert ist zudem die praktische Handhabung der Zweisprachigkeit in ein und derselben Publikation. Wird das Buch umgedreht, welches im Design und Layout an die behandelte Buchkunst angelehnt ist, so hält man die englische Version in Händen. Leisch-Kiesel achtete aber darauf, dass in der jeweiligen Sprachausgabe voneinander differenzierende Illustrationen zu finden sind. In der deutschen Version sind die Buchseiten beispielsweise zur Gänze abgebildet, während in der englischen Version die Miniaturen aus dem Text-Bild-Gefüge herausgenommen wurden. Diese gestalterische Entscheidung

spricht automatisch ihren zweiten Themenblock an. Die Topoi haben einen durchgehenden roten Faden und verbinden sich untereinander. Bild und Text ergeben in der Publikation selbst eine Gesamtkomposition. In diesem Sinne kann das transdisziplinäre Werk von Monika Leisch-Kiesel allen Interessent:innen der Geschichte, Kunstgeschichte, Philosophie, Theologie und feministischen Genderforschung empfohlen werden. Das Buch hält noch so einige weitere Überraschungen bereit und wird sicherlich so manches Erstaunen in den Gesichtern der Leser:innen hervorrufen.

Seewalchen

Raphaela Hemetsberger

LITURGIEWISSENSCHAFT

◆ Böntert, Stefan / Haunerland, Winfried / Knop, Julia / Stuflesser, Martin (Hg.): *Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (240) Kart. Euro 24,95 (D) / Euro 25,70 (A) / CHF 25,81. ISBN 978-3-7917-3286-2.

Veranstaltet von der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz fand im Oktober 2020 eine Online-Tagung zum Thema „Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie“ statt. Der Adressat:innen-Kreis war weit gezogen, die Referent:innen hochkarätig ausgewählt. Bereits im Geleitwort heißt es: „Die Machtthematik durchzieht alle Bereiche unseres Lebens, also auch den Bereich des Glaubens, der Kirche und der Liturgie“. (10) Bereits im ersten Beitrag wird darauf hingewiesen, dass „Klerikalismus als begünstigender Hintergrundfaktor von Machtmissbrauch im kirchlichen Amt“ als weitgehend unstrittig angesehen wird. (17) Ebenso wird die Überidentifikation der Kleriker mit der Gestalt Christi kritisch in den Blick genommen: „Eine mimetisch konzipierte Repräsentationslogik [...] läuft Gefahr, die Differenz zwischen Christus und dem Kleriker, Amt und Person sowie zwischen Rolle und Amt zu nivellieren und einer religiös verbrämten Überidentifikation des Klerikers mit Christus Vorschub zu leisten.“ (31) Ein Vorzug der Tagung ist unzweifelhaft das breit angelegte Themenspektrum. Insbesondere im dritten Kapitel „Symbolik des Unterschieds“ wird unter der gleichlautenden Überschrift „Heiliges Spiel und heilige Herrschaft“ ein ganzer Fächer unterschiedlicher Perspektiven entfaltet. Freilich gilt

auch hier die Beobachtung: „Klerikalismus wird nicht dadurch besser, dass er ökumenisch zelebriert wird.“ (54) Ausgesprochen erfrischend liest sich das Gespräch zum Thema „Performanz des Gottesdienstes“ (65–95). Die Entscheidung der Herausgeber, für die Publikation die sprachliche Gestalt dieses Gesprächs nicht zu glätten, sondern in der unbekümmert spontanen Form zu belassen, kann nur begrüßt werden. Die Abbildungen aus den unterschiedlichsten Kontexten tragen zusätzlich dazu bei, kontrastreiche Szenarien miteinander ins Spiel zu bringen und sie so umso lebendiger erscheinen zu lassen. Nahezu unglaublich erscheint, gemessen an der gegenwärtigen Diskussion um die Verortung des kirchlichen Amtes, der Versuch von Papst Benedikt XVI. zu Beginn des „Priesterjahrs“ 2009, die Gestalt des französischen Priesters Johannes Maria Vianney als beispielgebend ins Spiel zu bringen. Vor diesem Hintergrund kann man die Äußerung der Schriftstellerin Nora Gomringer nur zu gut verstehen, den Stand der Kleriker als einen zu verstehen, der „nicht viel mit dem ‚echten‘ Leben zu tun“ zu haben scheint. (81) Im Grundsatzreferat von Winfried Haunerland lässt sich die Aussage „Die Kirche ist nicht Selbstzweck; deshalb darf das, was Kirche von sich zeigt, nicht den Blick auf das, was da gefeiert wird, verzerren und behindern.“ (103) als ein maßgebendes theologisches Prinzip verstehen. Dass die Symbolik des Unterschieds im Interesse eines – auch erneuerten – Amtsverständnisses nicht weggewischt wird, sondern auch als eine kantige Herausforderung stehen bleibt, darf als ein Vorzug klarer Positionierung verstanden werden. Zumal gilt: „Christus ist nicht zu ersetzen, selbstverständlich auch nicht durch den Priester. Christus muss auch nicht vertreten werden, weil er abwesend wäre. Aber nach der Überzeugung der Kirche ist der geweihte Priester in der Feier der Messe ein notwendiges Zeichen für Christus, ohne den die Kirche nicht Kirche ist. Vielleicht kann gerade eine klare symbolische Inszenierung seines amtlichen Dienstes in der Liturgie den Priester davor bewahren, sich selbst als Person zu wichtig zu nehmen.“ (116) Freilich muss die kritische Anfrage der reformatorischen Theologie, ob nicht „durch die Zentralstellung des Priesters die christologische Mitte“ verdeckt werden könnte (130), ernst genommen werden. Es genügt nicht, auf einem bestimmten theologischen Selbstverständnis des Amtes zu beharren. Dieses muss vielmehr auch auf dem Hintergrund des gesell-

schaftlichen Verständnisses geprüft werden. Auch hier gilt das Prinzip des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Wesen der Kirche aus einer doppelten Sichtweise („ecclesia ad intra“ – „ecclesia ad extra“) zu bestimmen. In einem Beitrag wird auf die Kluft zwischen Bühne und Zuschauerraum hingewiesen: „Auf der Bühne stehen die Akteure, die Macht haben und das gottesdienstliche Geschehen bestimmen.“ (170) Um die Metapher aufzugreifen: Bekanntlich hat sich Bertold Brecht zum Ziel gesetzt, mit seinen Verfremdungseffekten (ein Spieler begibt sich in den Zuschauerraum, ein Zuschauer auf die Bühne) diese Kluft zu überwinden – mit dem Ergebnis, dass sich die Inszenierung nur noch kraftvoller entfalten konnte. Hilfreicher erscheint es für die Liturgie bei einer klaren und transparenten Verortung zu bleiben, aber ihren Sinn verständlich zu vermitteln. Im vierten Kapitel „Männer an der Macht – Liturgie und Geschlecht“ wird abschließend noch eine wichtige Thematik entfaltet. Bündig auf den Begriff gebracht: „Was ‚Frau-sein‘ ist und zu sein hat, entscheiden in der katholischen Kirche immer noch Männer.“ (174) Nahezu hilflos wirken die kirchenamtlichen Versuche, die offensichtliche Problemanzeige mariologisch zu kompensieren. Die Verfasserin führt aus: „Frausein heißt in der römisch-katholischen Kirche bis auf den heutigen Tag lapidar und nicht mehr schönzureden ‚nicht gleichberechtigt‘. Könnte es sein, dass gerade diese Ungerechtigkeit das ‚wahre Antlitz‘ der Kirche entstellt?“ (179) Viele offene Fragen bleiben. Offensichtlich wird die Notwendigkeit einer Bildungsoffensive, um auch im Kirchenvolk mit so wichtigen Themen wie Symbol, Zeichen, Inszenierung und Ritual sachgerecht umgehen zu können. Nur so lassen sich falsche Alternativen überwinden und verstehen, dass es gerade die Aufgabe des Amtes ist, „Gott groß sein zu lassen, statt ihn menschlicher Macht zu unterwerfen“. (32) Insgesamt eine hochaktuelle Diskussion auf einem beeindruckenden Niveau geführt!

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

♦ Liturgiereferat Linz / Scalet, Albert (Hg.): Damit es ein Fest bleibt. Alternative Feiermodelle für die zentralen Feste im Kirchenjahr. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (256) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 22,76. ISBN 978-3-7917-3282-4.

Der Titel lässt noch offen, worum es sich bei den alternativen Feiermodellen handelt. Das in der Diözese Linz entstandene Buch bietet überwiegend Wort-Gottes-Feiern und Tagzeitenliturgie, dazu einige Andachten. Die Formulare, die ehren- und hauptamtlichen Leiter:innen zur Vorbereitung und Durchführung von Wort-Gottes-Feiern dienen, konzentrieren sich überwiegend auf den Weihnachts- und Osterfestkreis: Advent, Weihnachten (5 Vorlagen), Darstellung des Herrn, Aschermittwoch, Palmsonntag, Gründonnerstag (2 Vorlagen), Karfreitag, Karsamstag, Osternacht und -sonntag (5 Vorlagen). Für Rorate und Fronleichnam gibt es Gestaltungshinweise, für Pfingstsonntag zusätzlich einen sehr stimmigen Abschluss mit Sendung. Diese Auswahl signalisiert: Wort-Gottes-Feiern an Hochfesten sind kein „no go“. Die für das Buch Verantwortlichen kommen von der liturgischen Vollform, orientieren sich daran, wollen diese keineswegs ersetzen, sondern da, wo diese nicht möglich ist, zu geistlich nahrhaften Feiern beitragen. Das gelingt meines Erachtens sehr gut: sowohl bei der Sprache von Gebeten und meditativen Elementen wie bei Abläufen. Das Buch verdient deshalb besondere Beachtung, doch es gibt weitere Gründe.

Wurde das Wort Orantenhaltung in den offiziellen liturgischen Büchern für Wort-Gottes-Feiern bislang gemieden, heißt es hier direkt und klar: „Die urchristliche Haltung des betenden Menschen ist die ‚Orantenhaltung‘: Der/Die Betende steht beim Gebet aufrecht mit seitlich ausgebreiteten Armen und nach oben geöffneten Händen. Zumindest für den/die Leitende/n empfiehlt sich diese Haltung zum Lobpreis und zu den Orationen ...“. (13) Die Gebetshaltung entspricht damit der Gebetshandlung und dient nicht der Abgrenzung von Priestern und Laien (in romanischen Ländern beten ohnehin auch Gläubige in Orantenhaltung).

Beachtlich ist auch, dass die Vorlagen keine Kommunionfeier enthalten, obwohl diese in der Pastoral sehr verbreitet ist. Vielmehr setzt das Buch auf dichte zeichenhafte Elemente (Licht, Palmzweige, Taufgedächtnis, Segnungen, Weihrauch ...) und Prozessionen. Gerade in den Hochzeiten des Kirchenjahrs bietet sich das an! Doch auch die Texte dürften zum erfüllenden Mitfeiern führen. Zwei Beispiele: In der „Weihnachtliche Einstimmung“ genannten Vorlage findet sich zu Beginn eine Besinnung, in der auf kurze biblische Texte der Adventszeit der Refrain „Freut euch, ihr Christen ...

schon ist nahe der Herr“ (GL 223) folgt, so dass der Übergang vom Advent zum Weihnachtsfest Gestalt gewinnt bis hin zum liturgischen Heute und Morgen des 24. Dezembers, das auch zitiert wird: „Heute sollt ihr es erfahren: Der Herr kommt, um uns zu erlösen, und morgen werdet ihr seine Herrlichkeit schauen.“ In der Osternacht werden zu den Lesungen kurze, an Elementares erinnernde Einführungen geboten, die auf die Frage eines Kindes „Warum ist diese Nacht ganz anders als alle anderen Nächte?“ antworten. Zur 3. Lesung, dem Durchzug durch das Meer, lautet sie: „Weil wir uns in dieser Nacht daran erinnern, dass Gott sein Volk aus Not und Unterdrückung gerettet hat. Und weil auch wir, die wir oft niedergedrückt und in vielen Zwängen gefangen sind, frei sein möchten. In dieser Nacht erfahren wir, wer Gott für uns ist: der Retter aus Not und Verzweiflung.“ (208 f.)

Das Buch rezipiert einen Begriff und dessen Erläuterung aus dem Deutschschweizer Feierbuch „Die Wort-Gottes-Feier am Sonntag“ (¹2014, ³2021), nämlich den „Ort des Buches“. Dabei handelt es sich um ein Pult für das Lektionar als Ausgangs- und Zielpunkt einer Prozession und vor allem als Hinweis auf die bleibende Gegenwart Gottes in seinem Wort. Wird das Lektionar nach der Verkündigung des Evangeliums nicht dort aufgelegt, bleibt der Ort des Buches leer. Das Formular für Karfreitag sagt nicht, wo das Lektionar nach der Passion bleibt, aber spätestens zur Kreuzverehrung stört ein Pult – ob mit oder ohne Lektionar. Dieser Punkt darf kritisch vermerkt werden, weil das Buch ansonsten sehr stark auf eine gute ars celebrandi achtet.

„Damit es ein Fest wird“ versteht sich als Feierbuch, als Rollenbuch des Leiters oder der Leiterin (11). Mit der grafischen Unterscheidung von Rubriken und Sprechtext, der Zuordnung zu liturgischen Rollen, den vorangestellten Hinweisen und dem Ablauf der Feier u. a. wirkt es tatsächlich eher wie ein liturgisches Buch und nicht wie ein Werkbuch. Der Zeitpunkt für ein „offizielles“ liturgisches Buch mit Wort-Gottes-Feiern und Tagzeitenliturgie an Hochfesten, das von Bischofskonferenzen empfohlen wird, ist sicher noch nicht gekommen. Das überzeugende sprachliche Niveau und die liturgische und theologische Sorgfalt, mit der hier gearbeitet wurde, deuten in diese Richtung. Allen für dieses Buch Verantwortlichen sei deshalb herzlich gedankt.

Freiburg/CH

Gunda Brüske

Von „Messe spielen“ bis Performance Art



NEU

Jürgen Bärsch / Christel Köhle-Hezinger /
Klaus Raschzok (Hg.)

HEILIGE SPIELE

*Formen und Gestalten des spielerischen
Umgangs mit dem Sakralen*

368 Seiten, 32 Seiten farbiger Bildteil,
kartoniert

ISBN 978-3-7917-3245-9

€ (D) 39,95 / € (A) 41,10

auch als eBook

In einem interdisziplinären Austausch beleuchten die Autor*innen die vielfältigen Facetten des Spiels mit dem Heiligen und fragen nach Verschränkungen zwischen Fest und Alltag, sakralem Geschehen und profaner Rezeption. Durch „Messe spielen“ und vergleichbare Formen im Protestantismus erfolgte eine Aneignung des religiösen Lebens und der gottesdienstlichen Praxis in die eigene Lebenswelt des Kindes. Als Messdiener oder Chorsänger waren Kinder selbst intensiv in das Geschehen der Liturgie einbezogen. Das Heilige wurde handgreiflich erlebbar und damit zugleich domestiziert.

Geistliche Spiele sind aber auch im Gottesdienst selbst von alters her anzutreffen. Sie reichen vom mittelalterlichen „Kindleinwiegen“ bis zur modernen Performance. Die Beiträge aus Theologie, Kunstgeschichte und Volkskunde untersuchen die historischen Aspekte des „heiligen Spiels“ wie dessen Fortleben in der heutigen Kultur. Ein besonderer Schwerpunkt richtet sich auf die materiellen Spuren des spielerischen Umgangs mit dem Sakralen.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



WWW.VERLAG-PUSTET.DE

PASTORALTHEOLOGIE

◆ Kapperer, Thorsten, *Leidenschaft und Fußball. Ein pastoral-theologisches Lernfeld (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 98)*, Echter Verlag, Würzburg 2017. (463) Kart. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 44,07. ISBN 978-3-429-04314-8.

Trotz schon etwas länger zurückliegender Veröffentlichung ist das Thema, im Duktus des Autors gesprochen, gewissermaßen „zeitlos“: Fußball als Religion wird nicht nur halbironisch in Fankreisen diskutiert, sondern erfährt im Zuge pastoraltheologischer „Feldstudien“ auch ernsthafte Betrachtung. Die Reaktionen auf coronabedingte Schließungen des Spielbetriebs bestätigen die Aktualität – nicht nur hinsichtlich der enormen wirtschaftlichen Interessen auf Seite von Vereinen und Verbänden, sondern eben auch als Teil der Lebensführung für eine erhebliche Anzahl von Menschen. Ihre mehr oder minder sublimen Sehnsüchte, haltgebenden Vergemeinschaftungsformen (als Ausgleich gerade in Zeiten von Belastung) und andere Aspekte lassen eine aufrichtig interessierte Wahrnehmung offenkundig angezeigt sein.

Der Würzburger Pastoralreferent Thorsten Kapperer wählt in seiner Dissertation keinen ethnologischen Ansatz, sondern nähert sich dem Thema mit dem bekannten Dreischritt „sehen – urteilen – handeln“. Dafür trägt er reichhaltige Literatur zusammen (die überdurchschnittliche Anzahl von 1400 Fußnoten spricht für sich) – und das nicht nur aus fußballhistorischen und fansoziologischen „Spezialbereichen“, sondern auch mit Einschüben von Zivilisationstheorien (Elias, Adorno) und dem Ansatz von Post-Säkularität nach Habermas und Höhn.

Aufbauend auf einer umfangreichen und anregend zu lesenden Darstellung der Sportgeschichte ist nach zwei kurzen philosophischen und soziologischen Referenzen ein Gutteil des ersten Teils den „Signaturen von Leidenschaft“ im Fußballsport gewidmet (was ausgewiesenermaßen auch für die vorliegende Arbeit selbst gelten könnte). Unter dieser Perspektive, wieviel „Welt“ im Fußball zu entdecken sei, sieht Kapperer die weiteren Untersuchungen durch die von GS 1 postulierte Bezugnahme auf „Freude und Angst ...“ der (fußball-liebenden) Menschen gewissermaßen beauftragt (18).

Die andere Hälfte des umfangreichen Bandes setzt ein mit der Verhältnisbestimmung von

Religion gegenüber solchen gesellschaftlichen Phänomenen. Dies erfolgt mittels der Dispositionstheorie, nach der sich auch in einer postsäkularen Gesellschaft (festgemacht an Ausführungen von Habermas) religiöse Gehalte und religiös fundierte Wertvorstellungen nicht „verflüchtigen“, sondern einen wichtigen Beitrag etwa zu ethischen Debatten behalten. Nach Höhn (der wiederum an Habermas' Paulskirchen-Rede ansetzt) „zerstreuten“ sich religiöse Gehalte, gleich Lichtstrahlen bei der Brechung durch Wassertropfen, ganz weitgefächert in unterschiedlichste „säkulare Felder“ (232.254) – wie eben u. a. Fußballfelder als „Ort von Populärtheologie“ (256).

Der dritte Teil schließlich setzt ein mit einer Lektüre von GS 44 als Beleg für die zu hebenden „Wahrheitsspuren“ in solchen, außerreligiösen Feldern. Ihnen komme dadurch unmittelbare Relevanz zu, wenn Kapperer mit Sellmann und Spielberg die „Exkulturation“ von Kirche und kirchlichen Mitarbeitenden aus vielen Milieus und Ästhetiken feststellt (397). Um dem Auftrag der Evangeliumsverkündigung (in matthäisch-universaler Sinnspitze) gerecht werden zu können, müsse dem bewusst entgegengewirkt werden – wofür die Begegnung mit der Fußballkultur ein gutes Lernfeld sein könne.

Mit Blick auf das pastorale Wirken und Auftreten insgesamt plädiert Kapperer sodann anhand von acht Haltungs- und Handlungsimpulsen u. a. für mehr Lernbereitschaft und Leidenschaft in der Pastoral – und schlägt damit nicht nur den Bogen zum Ausgangspunkt seiner Dissertation, sondern legt mit ihr zugleich den Beweis für eine produktive Umsetzung vor. Allerdings geraten manche dieser theologisch zentralen Gehalte arg kurz, etwa wenn die Qualifizierung von Fußball als „Zeichen der Zeit“ (immerhin einem Zentralbegriff des Konzils) lediglich auf Wertschätzung, aktive Interessensbekundung und Konversationsmöglichkeit beschränkt bleibt (348–351) – unbeschadet der im Gesamttext durchgetragenen Perspektive.

So kommt der Arbeit insgesamt das Verdienst zu, die ebenso zahl- wie gedankenlos geäußerten Thesen über etwaige Bezüge zwischen Fußball-Fan-Kultur und Glaubens-Anhängerschaft (20.256 f.) über das Niveau der zwangsläufig verkürzt bleibenden „Belege“ gehoben und als wissenschaftliche Befassung vertieft zu haben: Die unvermeidlich verwendete Phrase „Fußball-Gott“, die Beschreibung der religiösergreifend anmutenden Qualität von Fange-

sängen bis hin zu ekstatischen Zuständen in Stadienkurven gleich welcher Himmels[sic!] richtung auch immer – sie werden unter dogmatisch solider Perspektive als (nicht nur in Deutschland) „omnipräsent“ in ihrer Bedeutung für gesellschaftliches Leben und damit auch für kirchliche Pastoral ernstgenommen und exemplarisch auf Lernfelder hin abgeklopft.

Limburg

Elmar Honemann

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.

Es gibt Ereignisse in der Weltgeschichte, die auf spontane Entscheidungen zurückgehen und von unabsehbarer symbolischer Bedeutung für die Nachwelt sind. Dabei spielt die exakte historische Rekonstruktion dessen, was sich „tatsächlich“ ereignet hat, nur eine nachgeordnete Rolle, weil die legendäre Überlieferung des Geschehens ihre eigene Dynamik entfaltet. Zu diesen Ereignissen gehört der Besuch von Franziskus bei Sultan al-Malik al-Kāmil im Zusammenhang mit dem fünften Kreuzzug (1217–1221). Dieser Besuch wurde weder dokumentiert, noch lässt er sich zeitlich exakt einordnen, doch im Gedächtnis blieb eine kraftvolle Vision, sich über Sprachen, Kulturen und Religionen hinweg friedlich miteinander zu verständigen. Dem 800-jährigen Jubiläum dieses Ereignisses ist ein umfangreicher Band mit 25 interdisziplinär zusammengestellten wissenschaftlichen Beiträgen gewidmet. Federführend waren die Fachstelle Franziskanische Forschung in Münster und das Referat Christen und Muslime im Bistum Münster. Kooperationspartner von islamischer Seite waren das Zentrum für Islamische Theologie Münster sowie das Schweizerische Zentrum für Islam und Gesellschaft in Freiburg/Ü. Ausgangspunkt des Gedankengangs kann der Befund sein: „Ohne Zweifel gehört Franziskus' Zusammentreffen mit dem Sultan im nordägyptischen Damiette im Spätsommer 1219 zu den außergewöhnlichsten Mo-

menten seiner ohnehin ereignisreichen Vita.“ (203) Mit Recht wird von historischer Seite darauf hingewiesen, dass nichts zu der Annahme berechtigt, „in Damiette hätte es einen Glaubensdialog oder eine förmliche Disputation über beide Religionen gegeben“ (10). Zu den Motiven von Franziskus kann sehr wohl die Bereitschaft zu einem Martyrium als auch ein ungestümer Missionseifer gehört haben. In der Traditionsbildung wird die prophetische Gabe des Heiligen herausgestellt, das völlige Scheitern des Kreuzzugs vorausgesagt zu haben. (85) Die Intention, „vom Franziskus der Legende zu Franziskus der Geschichte“ zu gelangen (246) wird weiterhin ein nur asymptotisch anvisierbares Forschungsziel bleiben. Wie sehr die Traditionsbildung auch von der franziskanischen Ordenspolitik gesteuert wurde, macht der Beschluss des Generalkapitels von 1266 deutlich, unliebsame Lebensbeschreibungen des Heiligen zu verbieten und zu beseitigen. Insbesondere die „*Legenda maior*“ des Bonaventura, der dezidiert nicht historischen, sondern ordenspolitischen Interessen folgt, hat tief auf die Verwurzelung eines bestimmten Franziskus-Bildes eingewirkt. Wenn gesagt wird: „Die orientalische und die lateineuropäische Evidenzlage in Sachen Franz von Assisi lassen sich offenkundig nicht miteinander vereinbaren.“ (333), so kann dieser Befund auch auf unterschiedliche christliche Theologien, je nach Erkenntnisinteresse, erweitert werden. Vielleicht kommt die Annahme einer zeitgenössischen Unscheinbarkeit des Ereignisses – das völlige Schweigen schriftlicher Quellen der islamischen Welt würde darauf hinweisen! – doch der historischen Wahrheit viel näher als dies franziskanischer Propaganda lieb sein kann. Das entscheidende Moment ist also in der Traditionsbildung zu sehen. „Franziskus und der Sultan werden als Modelle präsentiert, wie die interkulturelle und interreligiöse Verständigung gelingen kann und welch reiche Früchte sich menschlich, spirituell und politisch daraus gewinnen lassen.“ (450)

Mit der Publikation liegen 700 Seiten geballte wissenschaftliche Forschung vor. Mit vollem Recht wird in der Einleitung gesagt, dass der vorliegende Band „eine beachtliche Breite an Perspektiven und Themen“ entfaltet. (4) Genau darin liegt jedoch auch die Crux, denn viele hochinteressante Kostbarkeiten der Forschung sind in diesem umfangreichen Band eher versteckt, als dass sie angemessen präsentiert würden. So vermag das redaktionelle Konzept

des prominent besetzten Herausgeberteams nicht restlos zu überzeugen. Die Zwischenüberschriften folgen, besonders im letzten Teil, nur bedingt einer inneren Logik (ganz abgesehen von dem störenden Druckfehler S. 451!). Manchen Beiträgen fehlt der direkte Bezug zu der verhandelten Thematik. Dass von dem mutigen Engagement des Heiligen von 1219 bis zur der historischen „Erklärung zur Geschwisterlichkeit aller Menschen“ von Abu Dhabi aus dem Jahr 2019 eine direkte Linie führt, wird mehrfach mit Recht angeführt. Eine überraschende spirituelle Vertiefung findet sich in der Beobachtung, dass „die Offenheit für den Anderen, die Verwundbarkeit im Angesicht des Anderen zur fleischgewordenen Wunde“ in Form der Stigmata wird, die Franziskus in La Verna empfängt. (548) Mit Nachdruck ist der Gedanke im Hinblick auf den Dialog der Religionen zu unterstreichen: „Nicht die Religion ist das Ziel, sondern das Bezeugen des Glaubens des Menschen an die Liebe und Barmherzigkeit im gelebten Leben.“ (599) Allein diese zentrale Einsicht kann den Aufwand der intensiven Lektüre eines so umfangreichen Bandes rechtfertigen.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

SOZIALETHIK

◆ Ceylan, Rauf / Kiefer, Michael (Hg.): Ökonomisierung und Säkularisierung. Neue Herausforderungen der konfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland. Springer VS Verlag, Wiesbaden 2017. (VIII, 465) Pb. Euro 59,90 (D) / Euro 61,70 (A) / CHF 66,50. ISBN 978-3-658-15255-0.

Durch die verstärkte Thematisierung der Bedeutung religiöser Traditionen, Institutionen und Akteure in der vergleichenden Wohlfahrtsstaatsforschung hat sich gezeigt, dass Religion als eine einflussreiche Größe bei der Entwicklung des Wohlfahrtsstaates ausgemacht werden kann und dass insbesondere das korporatistische Gepräge des deutschen Wohlfahrtsstaats als ein Ausfluss der religiös-konfessionellen Tiefengrammatik des westlichen Christentums identifiziert werden kann. Und so zeichnen sich der Deutsche Caritasverband und die Diakonie Deutschland – zwei Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege in Deutschland – für einen großen Teil der Wohlfahrterbringung verantwortlich. Die Berechtigung einer spezifisch

konfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland gründete sich – so konstatieren es die Herausgeber Rauf Ceylan und Michael Kiefer in der Einleitung des Sammelbandes – „nicht nur auf staatskirchenrechtlichen Bestimmungen, sondern auch stets auf der hohen Kirchlichkeit in der Bevölkerung“ (1). Ausgehend von dieser These ist die Legitimation der konfessionellen Wohlfahrtspflege unter Druck geraten und der Legitimationsdruck wird weiter steigen. In einer Allensbacher Umfrage vom Dezember 2021 gaben noch 28 Prozent der Befragten an (1995: 37 Prozent), Mitglied der evangelischen Kirche zu sein, die Zahl der Katholiken unter den Befragten lag bei 25 Prozent (1995: 36 Prozent). Der Rückgang der Kirchenmitgliederzahlen hat sich in den vergangenen Jahren insbesondere durch Austritte beschleunigt, vermutlich wird die Zahl der Kirchenmitglieder deshalb bald die 50-Prozent-Schwelle unterschreiten. Neben diesem Prozess der Entkirchlichung ist eine andere – in gewissem Sinne gegenläufige – Entwicklung zu beobachten: Während die Zahl der Kirchenmitglieder sinkt, ist die Zahl der Musliminnen und Muslime (insbesondere durch Zuwanderung) deutlich gestiegen, derzeit (2021) leben zwischen 5,3 und 5,6 Millionen in Deutschland (1995: 2,7 Millionen). Ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung liegt zwischen 6,4 Prozent und 6,7 Prozent, der Islam ist somit die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Deutschland. Noch hat sich „keine muslimische Wohlfahrtspflege etablieren können, allerdings hat die Thematisierung auf der Deutschen Islam Konferenz sowie den begleitenden politischen und wissenschaftlichen Diskursen gezeigt, dass mittelfristig dieses Ziel realisiert werden soll“ (2).

Dem Sammelband liegt die Idee zu Grunde, dass ein sich formierender muslimischer Wohlfahrtsverband von den Erfahrungen der drei etablierten konfessionellen Wohlfahrtsverbände lernen kann, ein gemeinsames Diskursfeld geschaffen und eine interreligiöse bzw. interkonfessionelle Zusammenarbeit etabliert werden könnte (vgl. 2). Diesem Grundgedanken folgend wurden insgesamt fünf Themenschwerpunkte konzipiert: Im Rahmen eines ersten Themenschwerpunkts (5–94) werden die historischen Entstehungs- bzw. Entwicklungskontexte verdeutlicht, die der konfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland zu Grunde liegen. In einem eigenständigen, zweiten Themenschwerpunkt (95–164) wird dann die konfessionelle Wohlfahrt im 20. Jahrhundert (insbesondere nach

dem zweiten Weltkrieg) in den Blick genommen. Die Legitimationsfrage der konfessionellen Wohlfahrtspflege stellt sich insbesondere angesichts der Säkularisierung bzw. Pluralisierung der Gesellschaft und angesichts neo-liberaler Herausforderungen, weshalb dieser Legitimationsfrage ein eigener Themenschwerpunkt (165–313) gewidmet ist. Auf dieser Diskurslandschaft ruht dann gewissermaßen der vierte Themenschwerpunkt (315–395) auf, der nach den Besonderheiten einer muslimischen Wohlfahrt fragt. Abschließend (397–495) wird die Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen einer interreligiösen Kooperation aufgegriffen, wobei die jüdische, die katholische, die protestantische und muslimische Perspektive zu Wort kommen. Der Sammelband schließt mit einem Verzeichnis der Autorinnen und Autoren (461–465).

Leider führen die beiden Herausgeber Rauf Ceylan und Michael Kiefer in der Einleitung nur sehr knapp in den konzeptionellen Hintergrund des Sammelbands ein. Als neue Herausforderungen der konfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland werden unterschiedliche gesellschaftliche Transformationsprozesse identifiziert, gemeint sind Prozesse der Globalisierung, Migration, Säkularisierung, Pluralisierung und Rationalisierung (vgl. 1). Die Auswahl dieser Transformationsprozesse hätte eingehender erläutert und ihr Einfluss auf die Umbrüche und Dynamiken der Entwicklung der konfessionellen Wohlfahrtspflege hätte präziser dargelegt werden können. Wie genau steht es um die Herausforderungen der konfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland durch Prozesse der Ökonomisierung und Säkularisierung, wie es der Titel des Sammelbandes suggeriert? Angesichts der Vielzahl der verhandelten Thematiken stellt sich die Frage, ob der Titel des Sammelbandes zutreffend ist. Denn es fällt auf, dass bei weitem nicht alle Autorinnen und Autoren die Prozesse der Ökonomisierung der Wohlfahrtspflege und die gesellschaftliche Säkularisierung als Herausforderungen aufgreifen. Nichtsdestotrotz geben die verschiedenen Artikel einen guten Einblick in Entwicklung und Ausgestaltung der konfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland. Gerade der vierte und fünfte Themenschwerpunkt laden zu einer vertiefenden Auseinandersetzung ein. Deutlich wird, dass die christlichen Akteure der Wohlfahrtserbringung (derzeit noch) eine historisch gewachsene Vorrangstellung haben, deren normative Grundlage erodiert. Aber welche Schlussfolgerungen aus dem komplexen

Diskursfeld für die zukünftige Entwicklung des korporatistischen Gepräges des deutschen Wohlfahrtsstaats gezogen werden können, diese Aufgabe bzw. Mühe bleibt den Leserinnen und Lesern überlassen. Es ist sicherlich nicht der erste Sammelband, der sich einer solchen Kritik stellen muss und diese sollte auch niemanden von der Lektüre abhalten.

Berlin

Axel Bohmeyer

SPIRITUALITÄT

♦ Jürgens, Stefan: *Dranbleiben! Glauben mit und trotz der Kirche. Ein Pfarrer gibt nicht auf!* Herder Verlag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021. (224) Geb. Euro 20,00 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 28,90. ISBN 978-3-451-03315-5.

Ein inspirierendes Buch! Ein Buch, das Mut macht, anstößt und die Leviten liest. Aber nicht nur der Kirche gilt seine Kritik – im Sinne der Leitungsfiguren, der öffentlichen Vertreter –, sondern vor allem jedem einzelnen, der sich Christ nennt, aber eigentlich nur noch dem Trend folgt.

Das Vorwort verrät die Motivation: die Christen sollen an Jesus dranbleiben; und sich dafür einsetzen, dass wirklich die Sache Jesu Grundlage eigener, gesellschaftlicher und globaler Entwicklungen ist. In neun Kapiteln und einer kurzen Zusammenfassung wird das Anliegen entfaltet. Jedem Kapitel folgen zusammenfassende Stichworte unter der Überschrift „Dranbleiben – aber wie?“

Sympathisch finde ich den Verzicht auf Anmerkungen; durch zahllose Zitate und Belegstellen werden vielmehr die Leser – auf Gendersternchen verzichtet das Buch ganz bewusst (12) – auf eine (erneute) Bibellektüre neugierig gemacht.

Stattdessen zitiert Jürgens viele Stellungnahmen zu seinem Buch von 2019 „Ausgeheuchelt“ (14 ff.) und wundert sich über das Schweigen der Leitungsebene (17). Er schildert ebenso engagiert wie kundig das Woelki-Desaster in Köln und argumentiert überzeugend, wie wenig Aussicht auf Reform ein synodaler Weg verspricht (33 f.). Seine These: „Zu viel Kirche, zu wenig Jesus“ (40 f.).

Jürgens erinnert nachdrücklich an die biblische Basis der Kirche und ermutigt zu einer palliativen Pastoral (48 f.).

Aus der teilweise historischen Skizze kirchlicher Verirrungen entwickelt Jürgens eine christliche Handlungsperspektive (84).

Am besten gefällt mir das Kapitel, wo Jürgens von seinem eigenen Weg mit Christus erzählt und der kurzen Glaubensformel, die ihm ein besonders bewunderter Heiliger, Philipp Neri, vererbt hat: „Jesus, sei mir Jesus!“ (85 f.). Jürgens mahnt Bibellektüre an (89 f.); das erinnert mich an meinen verehrten Lehrer Willi Marxsen, der in seiner Streitschrift „Ein Streit um die Bibel“ (Gladbeck 1971) wie in diesem Buch gegen Fundamentalismus zu Felde zog. Alle Glaubensaspekte passieren Revue (103).

Jürgens plädiert für eine unverkrampfte christliche Gebetspraxis und Konsequenzen daraus (114).

Grundsätzlich fragwürdig scheint für Jürgens die Besetzung höherer Kirchenämter, besonders der Bischöfe. Er empfiehlt zeitlich befristete Ämter, die zudem nicht mehr auf Christus zurückgeführt werden sollen (121 f.). Außerdem spricht er sich für Unabhängigkeit und Ungehorsam gegenüber kirchlicher Obrigkeit aus (135).

Haltungen des Christen werden unnachahmlich überzeugend zusammengefasst (157); und die Aussagen des Autors haben ihre Wirkung auf mich nicht verfehlt, der ich mich in einer mehr als unordentlichen Umgebung weiß. Aber Jürgens' berechtigter Anstoß (151 f.) soll nicht folgenlos bleiben!

Dass Wahrheitsansprüche im Lauf der Kirchengeschichte immer wieder relativiert wurden, ermutigt Jürgens zum Aufruf der Ketzeri in allen Fällen, wo offensichtlich biblische Zeugnisse und Jesu Botschaft missachtet werden (185). Besonders überzeugend gelingt ihm das mit seinen Gedanken zur Liturgie (184 f.).

Statt gleichgültiges Mitläufertum in der Kirche ist nach Jürgens Zusammenhalten erforderlich und Jesu Spuren folgen (195).

Die Herausforderungen auf diesem Weg sind nicht gering: Frieden mit allen Menschen halten, Gerechtigkeit einfordern, politisch bleiben und interkulturelle und interreligiöse Bereicherung suchen (220).

Die Einheit mit Christus und das Geliebt sein von Christus gilt es zu leben. Mit allen Risiken des Scheiterns.

Jürgens' Buch ist alles andere als ein Ratgeber. Er schildert mit Humor, aber auch mit Entschiedenheit und vielen anschaulichen Beispielen, was Christsein in der Kirche bedeutet –

ohne moralischen Zeigefinger! Ein Buch, dem ich eine weitestgehende Verbreitung wünsche! Wenn Jürgens es nicht geschrieben hätte, müsste man es erfinden!

Vechta

Eberhard Ockel

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.

Nachdem im EOS-Verlag, verantwortet vom Arbeitskreis Forum K'Universale der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, in den letzten Jahren eine beachtliche Reihe von Sammelbänden zu Themen wie „Gewalt“, „Vertrauen“, „Zeitzeichen“, „Alter(n)“, „Flucht“ erschienen sind, liegt nun ein weiterer Sammelband zum Thema „Freundschaft“ vor. Die beiden Herausgeber, der langjährige Professor für Moralthologie an der Fakultät für Religionspädagogik und Kirchliche Bildungsarbeit an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und sein Kollege aus Löwen, haben insgesamt 32 Beiträge aus unterschiedlichen Disziplinen versammelt, dazu zum Eingang zwei bemerkenswerte Texte von Max Frisch und Rolf Dobelli, sowie eine Einführung, die den roten Faden durch die bunte Landschaft der Gedanken aufzeigen soll. Sieht man sich die Liste der Autor:innen näher an, wird schnell deutlich, dass es sich bei den meisten um Praktiker handelt, die den Bereichen der Pädagogik und der kirchlichen Bildungsarbeit nahestehen. Tatsächlich sind spekulative Höhenflüge, die freilich die Blickwinkel der Forschung verändern können, kaum zu finden, dafür jedoch ungemein viel Narratives und im besten Sinn des Wortes Unterhaltsames. Dass die Herausgeber darauf verzichtet haben, Triviales rigide herauszukürzen und wohl darauf vertrauen, dass bei dem gewaltigen Umfang sich manches relativiert, kann man verstehen. Schließlich kann sich der mündige Leser / die mündige Leserin selbst die Freiheit nehmen, Uninteressantes zu überblättern. Der inhaltliche Bogen ist denkbar weit gespannt: von der Bibel über Dichtung, Literatur und Musik zu Philosophie, Ethos und Ethik, Theologie und Spiritualität sowie „LebensArt und Lebensarten der Freundschaft“ (433–554). Sensibel zeigen sich die Herausgeber für die Themen „Freundschaften

unter Frauen“ sowie den ökumenischen Aspekt. Eingefleischte Cineasten werden einen eigenen Beitrag über das Thema „Freundschaft im Film“ vermissen, wenngleich immer wieder auf neuere Filme Bezug genommen wird. Wie zu erwarten (und zu befürchten) auch auf den französischen Film und Kassenschlager „Ziemlich beste Freunde“ von 2011, der zwar flott inszeniert ist, aber reichlich unreflektiert ethnische und soziale Klischees bedient. Überhaupt wird deutlich, dass die Lust am Sammeln und Erzählen eindeutig gegenüber den kritischen Analysen überwiegt. Diachron reicht der Bogen der zitierten Autoren von Cicero, Seneca über Augustinus, Thomas von Aquin, Montaigne, Teresa von Avila, Schikaneder, Schiller bis zu Adorno. Einer eigenen sorgfältigen und kritischen Untersuchung wäre das Thema „Freundschaft im Christentum“ wert. Mit Recht wird darauf hingewiesen, dass mit Basilius dem Großen um 370 eine historische Zäsur gegeben ist, in der im Rahmen der Faszination für das Mönchtum und die Askese ein Abschied von der antiken Wertschätzung der Freundschaft erfolgt und in der spirituellen Literatur nachdrücklich von Selbstliebe gewarnt wird. (227). In diese Kerbe schlägt auch Augustinus, wenn er die Freundschaft als „Einfallstor für die Sünde“ qualifiziert. (267) Erst Thomas von Aquin rehabilitiert die Freundschaft wieder und macht sie „zum Zentralbegriff für das theologische Verständnis der Liebe“ (278). Allerdings ist auch die Feststellung richtig: „Die große Aufmerksamkeit, mit der Thomas von Aquin dem Phänomen der Freundschaft begegnet ist, und das hohe Niveau, auf dem er dessen moralische Dignität reflektiert hat, hielt sich in den Ansätzen bzw. Ausgestaltungen theologischer Ethik nach ihm nicht durch.“ (362) Erst das Zweite Vatikanische Konzil wird in seinem Text über die göttliche Offenbarung (DV 2) die Freundschaft wieder unbefangen als eine Kategorie der Begegnung von Gott und Mensch würdigen. Obwohl der Bedeutung sozialer Medien angemessener Raum gegeben wird, erscheint es höchst sympathisch, dass der traditionellen Kultur des Briefeschreibens noch ein Loblied gesungen wird. Die Herausgeber haben sich die Mühe gemacht, eine beachtliche Bibliografie zusammenzustellen. Ob es eine so gute Idee war, die Literatur nach formalen Kriterien (Monografien, Beiträgen zu Sammelbänden etc.) zu ordnen, sei dahingestellt, weil man auf der Suche nach einem Autor / einer Autorin

jede Kategorie einzeln durchforsten muss. Aber das ist Geschmackssache. Als Fazit kann die lapidare Feststellung angesehen werden: „Die Bedeutung von Freundschaften steigt unaufhörlich. Denn wir suchen Bindungen, die sehr zuverlässig sind und uns trotzdem nicht engen.“ (465) Insgesamt erhält man mit dem zu einem erschwinglichen Preis zu erwerbenden Buch eine wahre Fundgrube an Ideen und Narrativen in die Hand. Der ausgesprochen schön gestaltete Band eignet sich zudem auch als Geschenk, um Freundschaften zu pflegen!

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

◆ Stecher, Reinhold (Hg.): Herz ist Triumph. Und andere heiter-besinnliche Texte. Das Lesebuch zum 100. Geburtstag, herausgegeben von Paul Ladurner. Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2021. (238, 27 farb. u. 10 s/w Abb.) Geb. Euro 20,00 (D, A) / CHF 20,69. ISBN 978-3-7022-3959-6.

Aus Anlass des hundertsten Geburtstages – 22. Dezember 1921 – Bischof Reinhold Stechers hat Paul Ladurner im Tyrolia-Verlag unter dem Titel „Herz ist Triumph. Und andere heiter-besinnliche Texte“ herausgegeben. Dieser Jubiläumsband versammelt die beliebtesten Beiträge aus Reinhold Stechers Büchern und spannt somit den Bogen von dramatischen Erinnerungen an Krieg und Diktatur über Erlebnisse in den Bergen bis hin zu heiteren Begegnungen und Alltagserfahrungen, die das Licht eines liebenden Gottes erahnen lassen. Der Herausgeber wünscht allen, die dieses Buch in die Hand nehmen, es möge ihnen immer wieder gelingen, füreinander ein wenig Freude und damit ein Stück Himmel in unserem Erdenalltag spürbar zu machen.

Rüstorf

Josef Kagerer

THEOLOGIE

◆ Fuchs, Ottmar: Subkutane Revolte. Annette von Droste-Hülshoffs „Geistliches Jahr“. Eine theologische Entdeckung. Grünewald Verlag, Ostfildern 2021. (308) Kart. Euro 27,00 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 27,93. ISBN 978-3-7867-3261-7.

Besser kann man nicht veranschaulichen, was eine Inspiration ist: Der Verfasser besucht

Meersburg, besucht das „Fürstenhäusle“ von Annette von Droste-Hülshoff, „es funkte“ (9) und er weiß, dass er ein Buch schreiben muss, eben dieses. Es ist eine theologische Entdeckung, wie schon der Untertitel ankündigt. Zu entdecken ist eine Schriftstellerin, die – damals wie heute – nicht dem Schema einer Frau entspricht, die man sich als Lieblingsdichterin aussuchen sollte, die an alle Lebenslagen anpassungsfähig ist. Sie ist eigensinnig, sperrig, anspruchsvoll und kümmert sich wenig um den römisch-katholischen Mainstream. Was sie zu bieten hat, ist eine brillante Eigenständigkeit, eine scharfe Beobachtungsgabe bis hin zur Detailversessenheit und die Authentizität, in ihrem Werk nur einem Prinzip zu folgen: ihrer schriftstellerischen Überzeugung. Mit den Worten des Verfassers: „Hier zeigt sich, wie der einzige Halt ihres Lebens tatsächlich ihre Dichtung ist, mag alles andere um sie herum, auch in ihr, sie verlassen oder zusammenbrechen.“ (26) Tatsächlich treffen für Droste alle Charakteristika zu, die mit der klassischen Moderne in Verbindung gebracht werden: Subjektivität, Selbstreflexivität, Identitäts- und Sprachkrise (vgl. 34). Was hat den Verfasser zu dieser Entdeckung motiviert? Er drückt es in einem Heine-Zitat aus: „Die Literaturgeschichte ist eine große Morgue, wo jeder seine Toten aufsucht, die er liebt, oder womit er verwandt ist. Wenn ich da unter so vielen unbedeutenden Leichen den Lessing oder den Herder sehe ..., dann pocht mir das Herz.“ (13) Ebenfalls mit einem Zitat des Germanisten von Matt veranschaulicht der Verfasser, was er mit dem titelgebenden Adjektiv „subkutan“ meint: „Die Gedichte, formgehoram bis zum Gezimmerten und Genagelten, sind heute tot für alle, die nicht das Ohr haben, den Wurm in den Brettern pochen zu hören. Hat man ihn aber einmal vernommen, meint man, es dröhnte.“ (34) Zweifelsohne schwingt im Werk der Droste immer noch die Romantik mit, doch es ist eine subversive, mit dem Chaos ringende Romantik. Fast schon wie das Motto eines Lebens könnte man die Verszeilen lesen, die sie in einem Brief schrieb: „Das Leben ist so kurz, das Glück so selten, / So großes Kleinod, einmal sein statt gelten.“ (61) Aus dem Werk der Dichterin wählt der Verfasser für seine Entdeckungen „Das Geistliche Jahr“ aus. Das ist eine exzellente Wahl, denn wie in einem Brennspeigel bündeln sich hier die Auseinandersetzungen mit sich selbst und mit der Welt. Droste unterwirft sich der Tradition des Kirchenjahrs.

Nirgends zeigt sie sich von der Absicht der französischen Revolution fasziniert, eine postchristliche Zeitrechnung einzuführen. Doch mit der Tradition, der sie sich unterwirft, geht sie vollkommen frei und selbstständig um. Großartig wird „Das Geistliche Jahr“ von Reinhold Schneider beschrieben: Hier „grüßt uns der Geist dieser kühnen Frau, die sich in das Verborgene und Abgründige versenkte, aber nicht verlor, und in dieser Tiefe die ‚verwühlten Sätze‘ hob; die immer wieder die Kraft suchte und fand, aus ‚Schuld und Pein‘ aufzublicken in ... das Schimmern und Spielen gebrochener Lichter über einer großartigen, zwischen Diesseits und Jenseits sich breiten Landschaft.“ (41) Das „Geistliche Jahr“ führt, um das Bild von Reinhold Schneider aufzugreifen, durch sehr unterschiedliche Landschaften voller Blüte und Lebensfülle, aber auch durch abgestorbenes Dasein. So führt Droste das Memento mori des Aschermittwochs besonders eindrucksvoll vor Augen: „Stellt ein Geripp‘ sich dar, / Vor meinem Blick / So sträubt sich mir das Haar, / Ich fahr‘ zurück / Vor dem, was ich einst bleibe, / Ich werd‘ es selber noch / Und weiß es schon, / Und trag‘ es selber doch / Zu bitterm Hohn / Im eignen Leibe!“ (94 f.) Das „Geistliche Jahr“ wird von Droste nicht nur beschrieben, es wird von ihr selbst geschaffen. Die Erfahrung der Auferstehung ist mit dem Glauben an das Überleben der eigenen Lieder verknüpft: „Meine Lieder werden leben, / Wenn ich längst entschwand“ (100). Hier macht sich Droste den Geniegedanken zu eigen, der seit Sturm und Drang die literarische Welt geprägt hat. Zum Entsetzen der protestantischen Orthodoxie hatte Friedrich Schleiermacher in seinen „Reden“ geschrieben: „Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte.“ In ihren Liedern schafft Droste eine religiöse Welt, die in schöpferischer Spannung zur kirchlich geprägten Frömmigkeit ihrer Zeit steht. Drostes Welt ist von einer tiefen Mystik geprägt, wenn sie etwa am Karfreitag sagt: „Dass die Erde müsst‘ vergehen, / trügt sie nicht Jesu Leib im Schoß.“ (107) Vom Verfasser wird die Beziehung von Droste zu Clemens Brentano im Zeichen gegensätzlicher Denkfiguren gesehen. Doch wenn Droste in ihrem „Geistlichen Jahr“ sich unverblümt erotischer Bilder bedient: „Du, der verschloßne Toren kann durchdringen, / Sieh, meine Brust ist ein verschloßnes Tor. ... / Brich ein, brich ein! O komm mit deiner Macht,

/ Lass Liebe gelten, da gering der Glaube“ (112) scheint mir die Nähe zu Brentanos Erotik, die in seiner Jugendphase kaum zu zähmen ist, offensichtlich. Was hat es auf sich mit diesem „Geistlichen Jahr“ der Droste? Noch einmal die Einschätzung von Reinhold Schneider: „Das ‚Geistliche Jahr‘ der Annette von Droste war nicht das von sich steigerndem Triumph, von seliger Erwartung durchklungene Jahr ihrer Kirche: es war das Lebensjahr einer Frau, die den Mächten der Tiefe begegnet war und in geheimnisvoller Beziehung zu dieser Begegnung höchste Gaben empfangen hatte“. (199) Auch wenn Schneider in traditionellen Kategorien denkt, hat er ein Gespür für die außerordentliche Sensibilität der Droste, die unter die Oberfläche eindringt und die der Überzeugung ist: „Jenseits der Erscheinungen, die der Verstand denken kann, gebe es eine Welt von namenlosen Kräften [...], deren Zusammenhang mit der Sinnenwelt nicht ganz zu enträtseln sei und die in der Kirchenlehre keine Stelle haben“. (24) Im Sinne seines programmatischen Titels „Subkutane Revolte“ stellt der Verfasser fest: „Droste sieht das Hintergründige und Abgründige von Welt und Leben, bannt es in mächtige Bilder“. (273) Diese Denk- und Sichtweise hat theologische Dignität. Sie verbindet Glaube und Erfahrung. Weil ihre Kritik an der religiösen Welt, der sie angehört, von innen her ansetzt, kann gesagt werden: „So pflanzt Droste dem Katholischen selber und mit dessen sprachlicher Ausdruckskraft eine radikale negative Theologie ein, wie sie kaum radikaler sein kann.“ (233) Zu Beginn der Neuzeit hat Melchior Cano in seinem epochemachenden Werk „De locis theologicis“ Literatur und Kunst als eigenständige Orte der Theologie nicht ausdrücklich erwähnt, obwohl die Bibel selbst in den Psalmen und in der Weisheitsliteratur eine Brücke dazu schlägt. Mit dieser Publikation wird einmal mehr deutlich, welche Verarmung es wäre, diese Orte der Theologie nicht in den Blick zu nehmen. Im Hinblick auf die unmittelbare Wirkungsgeschichte scheiterte Annette von Droste-Hülshoff „an der Enge und Borniertheit ihrer Gesellschaft“, nicht zuletzt repräsentiert durch ihre eigene Familie (268). Doch ihre Lieder wirken subkutan in der Geschichte. Sie verdienen, immer neu zum Leben erweckt zu werden. Nicht zuletzt die spirituelle Wahrheit, die sie sich zu eigen macht: „Dass nur der das Leben findet, / Der das Leben läßt.“ (241) So darf am Ende dieser Besprechung das Wort

der kongenialen Schriftstellerin Ricarda Huch über Droste stehen: „Der Aufgabe, das Zauberwort auszusprechen, das sie besaß, ordnete sie bewusst oder unbewusst ihr Leben unter. Das war ihr Schicksal, ihr Fluch und ihre Seligkeit.“ Ein faszinierendes Buch!

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

♦ Knop, Julia: *Beziehungsweise. Theologie der Ehe, Partnerschaft und Familie*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2019. (384) Kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,00 (A) / CHF 30,53. ISBN 978-3-7917-3098-1.

Es gehört Mut dazu, gegenwärtig ein theologisches Buch über Ehe, Partnerschaft und Familie zu schreiben, denn das Gelände ist vermint. In kaum einem Bereich der katholischen Glaubenswelt klafft eine solche Diskrepanz zwischen der offiziellen Position des kirchlichen Lehramts und dem Denken und der Praxis der Glaubenden. Die Tatsache, dass nahezu jeder Papst des 20. und auch des 21. Jahrhunderts sich bemüht fühlte, die traditionelle Sexuallehre der Kirche einzuschärfen und dabei auch neue Akzente zu setzen, hat die Situation nicht entspannt, sondern nur noch verschärft. Wenn nun die Erfurter Dogmatikerin einen neuen Anlauf zu einer systematischen Darstellung nimmt, spricht einiges für sie: 1. Sie ist eine Frau und daher dem Verdacht entzogen, der sich gegen zölibatäre alte Männer richtet, eigene emotionale Defizite dadurch zu kompensieren, dass unerfüllte Wünsche in ein Idealbild von Ehe und Familie hineinprojiziert werden. 2. Sie gehört einer jungen Generation an, die nicht mehr in die Grabenkämpfe um die Enzyklika „*Humanae vitae*“ verwickelt wurde und manches unbefangener sehen kann. 3. Sie schreibt – bezogen auf die vorgetragene Thematik – in einer kirchenpolitischen Entspannungspause, in der die Glaubenskongregation angesichts des faktischen Schismas, das sich zwischen Befürwortern und Gegnern von Papst Franziskus aufgetan hat, andere Sorgen hat, als Theoretikern/innen der christlichen Anthropologie auf die Finger zu schauen. Was die Verfasserin vorlegt, ist ein beachtliches Opus mit einem weit gespannten Horizont. Positiv zu vermerken ist der nahezu selbstverständliche ökumenische Horizont, in den auch die Orthodoxie und der Altkatholizismus einbezogen werden, die interdisziplinäre Offenheit und die unaufgereg

nüchterne Darstellungsweise. So ist es einfach wohlthuend, wenn die Überlegungen mit einer sozialgeschichtlichen Darstellung beginnt (13–23), die man in früheren einschlägigen Handbüchern schmerzlich vermisst. Man denke nur an Ratzingers Empiriefindlichkeit, die in der sozialen Wirklichkeit der gegenwärtig lebenden Menschen absolut keinen theologischen Ort sehen konnte! So können von der Verfasserin nüchtern die erkenntnisleitenden Fragen gestellt werden: „Gelingt es, die ungeheure Kluft und Entfremdung, die sich zu Fragen von Sexualität, Partnerschaft und Familie zwischen katholischer Lehre und dem gelebten Leben von Katholikinnen und Katholiken etabliert hat, zu überbrücken? Ist die katholische Kirche unserer Tage bereit und in der Lage, Kirche und Kultur, Lehre und Erfahrung, Ideal und Alltag konstruktiv aufeinander zu beziehen?“ (9) Diesen Fragen korrespondiert der Anspruch „eine Theologie der Beziehung im Kontext der Erfahrungen unserer Zeit“ (11) zu entwerfen. Der Gedankengang ist durch 12 Hauptkapitel und durchgehend in 36 einzelne Gedankengänge gegliedert, auf die im Text immer wieder Bezug genommen wird. In Klammern werden die einzelnen Kapitel gelegentlich mit der Abkürzung „Kap.“ miteinander vernetzt, zu Beginn des Buches ohne diese Abkürzung. Dies sollte einheitlich gehandhabt werden. Die Überschriften sind griffig formuliert (z.B. „Keuschheit und Hingabe. Wenn Päpste über Sex sprechen“), so dass nicht die Atmosphäre eines trockenen Lehrbuchs um sich greift. Trotzdem bleiben die Standards wissenschaftlicher Transparenz gewahrt, wie die umfangreichen Fußnoten und das Literaturverzeichnis deutlich machen.

Die Verfasserin weist ganz klar darauf hin, wie sehr die innerkirchlich noch unaufgearbeiteten Missbrauchsfälle der Glaubwürdigkeit der Kirche irreparablen Schaden zugefügt haben. Was unbestreitbar auf die Agenda theologischer und psychologischer Forschung gehört, ist die Klärung des Zusammenhangs zwischen einem systemischen Milieu, das Missbrauch möglich macht, und den kriminellen Fakten der vergangenen Jahrzehnte. Was die MHG-Studie (vgl. 110) zu den Missbrauchsfällen deutlich macht, hat für die gesamte Sexuallehre der Kirche paradigmatischen Charakter: „Es stehen grundsätzliche Korrekturen der überkommenen kirchlichen Morallehre zur Homosexualität an, die einen unverkrampften und wertschätzenden kirchlichen Umgang mit

Sexualität im Allgemeinen und unterschiedlichen sexuellen Orientierungen und Identitäten im Besonderen ermöglichen“ (100). Zu den Erfordernissen gehört eine klare Distanzierung von theorieleitenden Gespenstern, angefangen von den Ideen eines Augustinus bis zu Karol Wojtyła. Über Jahrhunderte wurden die Zeichen der Zeit sträflich übersehen oder in Misskredit gebracht. Mit Recht sagt die Verfasserin: „Auf dieser ideellen Grundlage wurden in der Geschichte der Kirche Biographien und Alltag, sexuelles Erleben und Familienplanung unzähliger Menschen bestimmt, vielfach beschädigt, manchmal zerstört.“ (104) Auch hinsichtlich dieses Machtmissbrauchs ist Umkehr angesagt.

Zu den großen Stärken des Werkes gehört, außer der umfangreichen biblischen Grundlegung, die sehr detaillierte und kritische Auseinandersetzung mit den Texten des kirchlichen Lehramts. Eine Sonderstellung nimmt die Enzyklika „Amoris Laetitia“ von Papst Franziskus ein. Wie ein roter Faden zieht sich die Argumentation dieses wichtigen Textes durch die ganze Darstellung. „Die Logik der Gesetzeswächter, der Legalität und der Doktrin erreicht nicht das Niveau der Logik der Barmherzigkeit, welche der Verkündigung Jesu gemäß ist.“ (323) Bereits Kardinal Kasper hat die Bedeutung dieser Enzyklika in folgender Weise gewürdigt: „Der Papst ändert [damit] keine einzige Lehre, und doch ändert er alles. [...] Die Barmherzigkeit hebt die Lehre nicht auf, sie wendet die Lehre evangeliumsgemäß an. [...] Gegen die katholizistischen Engführungen will er wahre Katholizität zurückgewinnen. Dazu gehört auch die Freiheit des Gewissens. Die Kirche kann das Gewissen nicht ersetzen, sie muss es ermutigen.“ (345, Anm. 1)

Welche Wünsche bleiben offen: Die Theologie hat viele Orte. Es würde den Gedankengang über Gebühr ausweiten, sie zahlreich einzubeziehen, aber es könnte dennoch ab und zu eine Vernetzung hergestellt werden, die diese unterschiedlichen Dimensionen ins Bewusstsein ruft: die Literatur, die Kunst, die Musik. Es gehört zum Kreativsten der Theologie des 20. Jahrhunderts, diese Dimensionen der Kultur in die Systematik einbezogen zu haben. Eine rühmliche Ausnahme in der Darstellung der Verfasserin ist der Verweis auf den hochproblematischen Text von Handels „Schöpfung“ (79). Dass sich mit dem Einbezug breiter kultureller Phänomene in die theologische Theoriebildung auch neue Probleme auftun, wird an der sym-

bolischen Aufladung der Geschlechterbeziehungen bei Hans Urs von Balthasar deutlich, die längst noch nicht kritisch aufgearbeitet ist. Eine solche in gleicher Weise nüchterne, wie mutige Darstellung einer systematischen Theologie von Ehe und Partnerschaft war überfällig. Man kann dankbar sein, dass sie endlich vorliegt; immerhin handelt es sich doch um einen ersten Schritt im Hinblick auf die Gleichzeitigkeit der Verkündigung des Evangeliums mit den Erfordernissen der Zeit und der heute lebenden Menschen.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

◆ 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.

Woran liegt es, dass der französische Phänomenologe Michel Henry (1922–2002) in Deutschland nur einem kleinen Kreis von Insidern bekannt ist? Neben dem deutschen Philosophen Edmund Husserl eilt auch den französischen Phänomenologen wie Merleau-Ponty, Satre, Levinas oder Derrida der Ruf voraus, schwer verständlich zu sein, so dass es erheblicher Mühe bedarf, ihr Denken nachvollziehen zu können. Kann doch der Umsturz der Phänomenologie als eine Art Radikalkritik an der gesamten abendländischen Denktradition verstanden werden. Umso verdienstvoller erscheint es, wenn sich der Verfasser der vorliegenden Dissertation, die unter der Betreuung von Dirk Ansoorge an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt a. Main entstanden ist, in mühsamer Kleinarbeit daran macht, das Werk von Michel Henry für die Theologie zu erschließen. Als Ausgangspunkt wählt der Verfasser den hymnischen Prolog des Johannesevangeliums. Er könne als „Programmschrift des Christentums“ gelesen werden. (13) Tatsächlich fällt hier das entscheidende Stichwort: Gott ist „Fleisch“ geworden. Der antike christliche Schriftsteller Tertullian hat dies aufgegriffen mit seinem Wort: „caro saludis est cardo“. In der Leiblichkeit sei also der entscheidende Schlüssel zum Heil zu sehen. Die Inkarnation Gottes sei als das „ungeheuerlichs-

te Faktum in der Religionsgeschichte“ zu verstehen. (15) Der christliche Glaube verbindet mit der Inkarnation „die sichtbare Geschichtlichkeit und materielle Konkretheit seiner soteriologischen Grundmysterien“. (568) Worum geht es dem Verfasser in seiner umfangreichen Studie? Er versteht sie „als Votum, die Lebensphänomenologie als eine Form christlicher Subjekttheorie zu lesen“, sozusagen als „Denkform christlicher Theologie“. (568) Um dieses Votum plausibel zu machen, geht er einen langen Weg. Er greift auf das Gesamtwerk Henrys zurück, das besonders durch Rolf Kühns Habilitationsschrift „Leiblichkeit als Lebendigkeit“ (1992) deutschen Leser:innen zugänglich gemacht wurde. Der Umsturz der Phänomenologie kann auch „als Wende zu einer ‚Phänomenologie des Unsichtbaren‘“ (69) beschrieben werden. In dieses Konzept passt das Wort des Romantikers Novalis: „Die Nacht ist die Offenbarung des Wesens der Offenbarung.“ (70f.) Von Lyotard wird das Erleben als ein Strom beschrieben, „immer schon entfernt, schon vorbei, wenn ich es ergreifen will“. (79, Anm. 257) Für Henry ist die Welt nicht die Gesamtheit der Dinge, sondern „der Lichthorizont, indem die Dinge sich in ihrer Eigenschaft als Phänomene zeigen“. (88) Er sagt: „Das Leben offenbart sich ... Die Offenbarung des Lebens und das, was sich in ihm offenbart, sind eins“. (103) Eine zentrale Rolle in dieser Lebensphilosophie spielt die Leiblichkeit des Menschen, denn das Fleisch „ist die ursprüngliche, ontologische Möglichkeit, welche als solche die Wirklichkeit bildet“. (212) Das unmittelbare Selbsterleben ist für Henry Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellung des Menschen. (386) Exemplarisch macht dies Henry an seiner Phänomenologie der Haut deutlich: „Unsere Haut ist damit der Ort, wo sich ständig zahllose Empfindungen verflechten, austauschen und modifizieren“. (227) In Rückverweis auf die Kontingenz des menschlichen Lebens gelangt die Lebensphänomenologie Henrys zu dem Gedanken Gottes „als Ur-grund unserer rezeptiven Lebendigkeit, also zu Gott als dem Leben selbst – als Ur-Fleisch, in dem unser leiblich-fleischliches Sein möglich wird“. (233) Einzig das Leben selbst kann als Selbstoffenbarung Gottes begriffen werden. Theologiegeschichtlicher Referenzpunkt ist für Henry die Mystik von Meister Eckhart. Dieser schreibt: „Was ist Leben? Gottes Sein ist mein Leben. Ist denn mein Leben Gottes Sein, so muß Gottes Sein mein sein und

Gottes Wesenheit meine Wesenheit, nicht weniger und nicht mehr.“ (243) Kühn drückt den Gedanken der Transzendenz in der Immanenz so aus: „Wir bewegen uns daher in allem Tun, Denken und Fühlen in einer In-karnation oder Fleisch-werdung, welche älter ist als wir selbst, da sie uns vorausliegt, ohne von uns getrennt zu sein.“ (249) Henry geht so weit, dass er für den Menschen als transzendentes Wesen die christologische Charakterisierung „gezeugt, nicht geschaffen“ beansprucht. (Vgl. 257) In abschließenden theologischen Reflexionen wird das Denken Henrys neben einer Reihe anderer zeitgenössischer Theolog:innen insbesondere mit Karl Rahner in Verbindung gebracht. Rahner denkt das Verhältnis von Gott und Welt als ein Verhältnis von Einheit in der Differenz. Er sagt von Gott, er sei „das Innerste [von Welt und Mensch] und gerade so [der] absolut Weltüberlegene“. (473) So wird für Rahner die Gnade zum innersten Gesetz der Natur. (467) Eine besonders anspruchsvolle Überlegung bezieht sich auf das Verhältnis von transzendentaler und kategorialer Offenbarung bei Rahner (490–500). Hier will der Verfasser zeigen, dass die transzendental abgeleitete Idee einerseits und die historisch-kritisch evaluierte Geschichte Jesu andererseits „die Grundfigur der Glaubensbegründung nach Rahner“ ist. (503) Doch auch wenn sich Gott in dem Menschen Jesus von Nazareth wesentlich eröffnet, bleibt er ein Geheimnis. Es ist beeindruckend, dass der Denkfigur Henrys, der vom Fleisch des Menschen ausgeht, die Symbolik des Herzens bei Rahner (frömmigkeitsgeschichtlich eingebettet in die Herz-Jesu-Verehrung) entspricht. Das Fazit? „Gott ist für Henry gegen das platonische Erbe des okzidental Denkens das Ur-Fleisch des Lebens – ein Gott, der empfindungsfähig ist und der sich gerade aus diesem Grund als er selbst im Fleisch offenbaren kann.“ (573) In dem vorliegenden gewaltigen Opus von sechshundert Seiten wird vom Verfasser auf höchstem Niveau und mit gedanklicher Präzision ohnegleichen eine Studie vorlegt, die entscheidend dazu beitragen kann, der schon notorischen Schiefelage der christlichen Theologie im Hinblick auf Leib- und Weltunfreundlichkeit eine fundamental andere Sicht der Nähe zum Leben, zur Welt und nicht zuletzt zu sich selbst in leiblich-fleischlicher Verfassung entgegenzusetzen.

Bamberg / Linz
Hanjo Sauer

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.

Dokumentiert sind in diesem äußerst aufschlussreichen Sammelband die Vorträge einer Würzburger Tagung des Jahres 2019 anlässlich des fünfzigjährigen Jubiläums von Gutiérrez' „Theologie der Befreiung“. Das Wesentliche dazu ist auf dem Klappentext der Rückseite des Buches gesagt: „Als Gustavo Gutiérrez im Juli 1968 im Vorfeld der Zweiten Generalversammlung der Lateinamerikanischen Bischöfe (Medellín) in der peruanischen Stadt Chimbote den Vortrag ‚Hacia una teología de la liberación‘ hielt und diesen Text in stark erweiterter Form im Dezember 1971 als Buch unter dem Titel ‚Teología de la liberación. Perspectivas‘ veröffentlichte, ahnte er nicht, welch nachhaltige Wirkungsgeschichte diese Publikation haben würde.“ Die Herausgeber schreiben dazu im Vorwort: „In seiner Reflexion, die eine beeindruckende Vermittlung von Gesellschaftsanalyse und Glaubensreflexion, von Sozialwissenschaft und Theologie, von politischem Engagement und spirituellem Zeugnis, sozialer Emanzipation und kirchlicher Praxis leistet, erweist sich Gustavo Gutiérrez als ein interdisziplinär orientierter, theologisch kompetenter, soziologisch versierter und spirituell verwurzelter Denker von Format“ (7). Mit Recht wird auch darauf hingewiesen, dass sich Gutiérrez in seiner lokal konzipierten Theologie klar von der europäisch-akademischen Denkweise absetzen wollte. Der Grundakkord ist bereits im ersten Beitrag angesprochen: „Die Bibel will aus der Perspektive der Verdammten der Erde gelesen sein, weil ihnen das Himmelreich gehört. An sie ist das Evangelium gerichtet.“ (15) Gleichzeitig wird aber in historischer Distanz auch das Dilemma angesprochen: „Die katholische Kirche optierte für die Armen, aber die Armen entschieden sich für die Freikirchen.“ (19) Aufschlussreich ist dazu der Hinweis im Literaturverzeichnis (30): „Die Religionsunternehmer. Evangelikale als Gegenmittel zur Befreiungstheologie“. Mariano Delgado macht in seinem

Beitrag unmissverständlich klar, dass ein „Abschied von jenem theologischen Aristokratismus und pastoralen Klerikalismus“, die in der Folge des Konzils von Trient maßgebend waren, angesagt ist (84). Ansgar Kreutzer sieht den Impuls der Befreiungstheologie auch aktuell „als Teil einer kirchlich-pastoral adäquaten Antwort auf Säkularisierungsprozesse in europäischen Gesellschaften“ (138). Michelle Becka mahnt an, Gutierréz weiterzudenken im Hinblick auf eine „Diskursivität der Gerechtigkeit, also die Notwendigkeit des Angebens guter Gründe für oder wider eine Praxis“ sowie die Ergänzung durch eine „grundlegende Teilhabegerechtigkeit“. Gemeint ist „die Möglichkeit, an den Prozessen wirklich teilzuhaben, die über die Verteilung von Chancen, Gütern und Rechten entscheiden“ (161). Eine detaillierte Untersuchung zur Reformulierung des Klassenkampf-Kapitels legt Alexander Schmitt vor mit seinem Beitrag unter dem Titel „Der Klassenkampf ist eine Tatsache und Neutralität in dieser Sache unmöglich“ (221–265). Er kommt zu dem Ergebnis, dass Gutierréz unter dem Eindruck der römischen Instruktionen ein „orthodoxierendes Reframing“ durchführt (257), er sich also für eine Harmonisierung zwischen befreiungstheologischer und lehramtlicher Theologie „eindeutig zu Ungunsten der ursprünglichen befreiungstheologischen Grundüberzeugungen“ entscheidet. Grundlegende Fragen zur Ungleichzeitigkeit von „Reich Gottes“ und Ge-

schichte sind im Beitrag von Sebastian Pittl angesprochen. Kann die Verteidigung einer vermeintlichen christlichen Identität durch eine Abgrenzung von der „Welt“ geschehen? Und handelt es sich hier überhaupt um eine evangeliumsgemäße Sorge? (275) So kommt es zu einer Veränderung der Perspektive: „Die Betonung dieser diachronen Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen kann als Korrektiv gegen ein zu starkes Zukunftspathos fungieren, verweist sie doch darauf, dass Zukunft uns nicht immer nur von ‚vorne‘, sondern bisweilen auch von ‚hinten‘ oder ‚von der Seite‘ entgegenkommt.“ (279) Thomas Franz verweist nachdrücklich darauf, dass die Theologie der Befreiung als eine neue Art, Theologie zu treiben, verstanden werden müsse: „eine Theologie der befreienden Veränderung von Geschichte und Menschheit“ (289). Es geht also um die „Lebensrelevanz der dogmatischen Gehalte des Glaubens“ (294). Auf den Punkt gebracht wird Gutierréz’ „Theologie der Befreiung“ im letzten Beitrag von Leonardo Luis Bedin Fontana als „ein Aufschrei, der aus dem Inneren der Kirche heraus aufkommt und sich auch primär an sie richtet“ (333). Wer sich nicht prinzipiell den von Gottes Geist gewirkten „Zeichen der Zeit“ verschließt, muss diesen Aufschrei hören und sich von ihm bewegen lassen. Die vorliegende Dokumentation macht dies unmissverständlich und in beeindruckender Weise deutlich.

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.

ANTHROPOLOGIE

Schüßler, Werner: Vom Ich, der Liebe und dem Tod. Was unser Menschsein letztlich ausmacht. Echter Verlag, Würzburg 2022. (125) kart. Euro 12,90 (D) / Euro 13,30 (A) / CHF 13,35. ISBN 978-3-429-05746-6.

FESTSCHRIFT

Freilinger, Christoph / Wegscheider, Florian (Hg.): „... und Christus wird dein Licht sein“ (Eph 5,14). Taufberufung als dialogisches Christus-Geschehen. Unter Mitarbeit von Elena Deinhammer (Schriften der Katholischen Privat-Universität Linz 11). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2022. (556) kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 41,33. ISBN 978-3-7917-3329-6.

KIRCHENGESCHICHTE

Burkard, Dominik / Bürkle, Joachim (Hg.): Konzil in der Perspektive. Heribert Schaaf und sein Tagebuch zum II. Vatikanum (1960–1965). Aschendorff Verlag, Münster 2022. (525) kart. Euro 69,00 (D) / Euro 71,00 (A) / CHF 71,39. ISBN 978-3-402-24867-6.

Halbmayer, Alois / Winkler, Dietmar W. (Hg.): „... und mit dem Tag der Zustellung dieses Erlasses aufgelassen“. Die Aufhebung der Katholisch-Theologischen Fakultät Salzburg 1938 (Salzburger Theologische Studien 67). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2022. (434, 4 s/w Abb.) kart. Euro 39,00 (D, A) / CHF 40,35. ISBN 978-3-7022-4037-0.

Kodalle, Klaus-Michael: 1933 – Die Versuchung der Theologie (Zeitgeschichtliche Forschungen 62). Duncker & Humblot Verlag, Berlin 2022. (150) kart. Euro 69,90 (D) / Euro 71,90 (A) / CHF 72,32. ISBN 978-3-428-18370-8.

Zettl, David: Ein letztes Aufbäumen des Antimodernismus? Die Enzyklika „Humani generis“ und ihr theologiegeschichtlicher Kontext. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2022. (440) kart. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 51,68. ISBN 978-3-7917-3326-5.

KIRCHENRECHT

Berkmann, Burkhard Josef / Merkel, Josa / Stümpfl, Tobias: Migration von ostkatholischen Gläubigen. Kirchenrechtliche Grundlagen für die Seelsorge in Deutschland (Kirche & Recht – Beihefte 7). Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin 2022. (312) Kart. Euro 52,00 (D) / Euro 53,50 (A) / CHF 53,80. ISBN 978-3-8305-5166-9.

Pree, Helmuth / Heckel, Noach: Das kirchliche Vermögen, seine Verwaltung und Vertretung. Handreichung für die Praxis. Österreich Verlag, Wien 2021. (436) Geb. Euro 76,85 (D) / Euro 79,00 (A) / CHF 79,51. ISBN 978-3-7046-8855-2.

KULTURWISSENSCHAFT

Schultz, Wolfgang-Andreas: Europas zweite Renaissance. Mensch, Natur und Kunst im Anthropozän. Europa Verlag, München 2022. (184) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 22,76. ISBN 978-3-95890-412-5.

KUNSTWISSENSCHAFT

Kreiml, Josef / Baumann, Maria / Dittrich, Achim (Hg.): „Die Schönste von allen“. Hausmadonnen und Mariendarstellungen in den Straßen von Regensburg (Regensburger Marianische Beiträge 3). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2022. (312, 141 farb. Abb.) frz. Broschur. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF ISBN 978-3-7917-3324-1.

LITERATURWISSENSCHAFT

Mautner, Josef: Ein nationalsozialistisch-katholisches Syndrom. Zugänge zum Werk von Thomas Bernhard. Königshausen & Neumann Verlag, Würzburg 2021. (136) kart. Euro 27,00 (D) / Euro 27,80 (A) / CHF 27,93. ISBN 978-3-8260-7493-6.

LITURGIEWISSENSCHAFT

Brüske, Gunda: Und Gott gab uns sein Wort. Einführung in die Wort-Gottes-Feier. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2022. (168) Kart. Euro 16,95 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 17,54. ISBN 978-3-7917-3321-0.

Liturgiereferat Linz / Scalet, Albert (Hg.): Damit es ein Fest bleibt. Alternative Feiermodelle für die zentralen Feste im Kirchenjahr. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (256) Geb. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 22,76. ISBN 978-3-7917-3282-4.

ÖKUMENE

Hallensleben, Barbara (Hg.): Theologie in weltkirchlicher Verantwortung. Die Dokumente der Internationalen Theologischen Kommission (1969–2020). Vorwort von Luis Francisco Kardinal Ladaria Ferrer SJ, Präsident der Internationalen Theologischen Kommission (Studia oecumenica Friburgensia 100). Aschendorff Verlag, Münster 2022. (1016) Geb. Euro 98,00 (D) / Euro (A) / CHF. ISBN 978-3-402-12251-8.

Hirnsperger, Johann / Wessely, Christian (Hg.): Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich: Vereinigte Pfingstkirche Österreichs (VPKÖ), Vereinigungskirche in Österreich (VKÖ), Sikh Glaubensgemeinschaft Österreich (SGÖ). Mit Beiträgen aus anderen Religionsgemeinschaften (Theologie im kulturellen Dialog 7e). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2022. (210) Kart. Euro 24,00 (D, A) / CHF 24,83. ISBN 978-3-7022-4089-9.

PASTORALTHEOLOGIE

Heidkamp, Monika / Kranemann, Daniela / Prackin, Elisa / Vilain, Clarissa (Hg.): Abweichen. Von einer Praxis, die findet, was sie nicht gesucht hat. Für Reinhard Feiter (Studien zur Praktischen Theologie 6). Aschendorff Verlag, Münster 2022. (495) kart. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A) / CHF 50,69. ISBN 978-3-402-15197-6.

Honemann, Elmar: Seelsorge 2.0?! – Kirchlicher Grundauftrag angesichts sich verändernder Welt. Basisimpulse zu Inhalt und AkteurInnen eines zukunfts-orientierten Seelsorgebegriffs

(Theologie und Praxis 41). Lit Verlag, Berlin 2022. (391) Kart. Euro 39,90 (D) / Euro 49,99 (A) / CHF 51,90. ISBN 978-3-643-14610-6.

Neumann, Veit: Theologie im Journalismus. Studien zu einem neuen theologischen Ort. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (415) kart. Euro 49,95 (D) / Euro 51,40 (A) / CHF 51,68. ISBN 978-3-7917-3309-8.

SOZIALETHIK

Heimbach-Steins, Marianne / Becka, Michelle / Frühbauer, Johannes J. / Kruip, Gerhard (Hg.): Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2022. (527) kart. Euro 29,95 (D) / Euro 30,80 (A) / CHF 30,99. ISBN 978-3-7917-3322-7.

THEOLOGIE

Achleitner, Wilhelm / Halbmayr, Alois / Schmiedinger, Heinrich (Hg.): Zur Freiheit befreit. Gottfried Bachl und seine Gottesgeschichten (Salzburger Theologische Studien 68). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2022. (226, 7 farb. Abb.) Kart. Euro 24,00 (D, A) / CHF 24,83. ISBN 978-3-7022-4038-7.

Bärsch, Jürgen / Köhle-Hezinger, Christel / Raschzok, Klaus (Hg.): Heilige Spiele. Formen und Gestalten des spielerischen Umgangs mit dem Sakralen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2022. (368; 32 S. z. T. farb. Bildteil) kart. Euro 39,95 (D) / Euro 41,10 (A) / CHF 41,33. ISBN 978-3-7917-3245-9.

Breul, Martin: Gottes Geschichte. Eine theologische Hermeneutik der Rede vom Handeln Gottes (Ratio fidei 79). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2022. (484) kart. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A) / CHF 50,69. ISBN 978-3-7917-3361-6.

Viertbauer, Klaus: Religion und Lebensform. Religiöse Epistemologie im Anschluss an Jürgen Habermas (Ratio fidei 78). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021) kart. Euro 36,00 (D) / Euro 37,10 (A) / CHF 37,24. ISBN 978-3-7917-3374-6.

THEOLOGISCHE AUTOREN

Gutiérrez, Gustavo: Der Gott des Lebens. Aus dem Spanischen von Bruno Kern. Herausgegeben von Franz Gmainer-Pranzl (Salzburger Theologische Studien 69). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2022. (290) kart. Euro 29,00 (D, A) / CHF 30,00. ISBN 978-3-7022-4039-4.

THEOLOGIE INTERKULTURELL

Arnaldez, Roger: Al-Hallāğ oder die Religion des Kreuzes. Die Suche nach dem Absoluten aus

christlicher und muslimischer Perspektive. Mit einem Geleitwort von Ahmad Milad Karimi. Vorwort und Übertragung ins Deutsche von Christian W. Troll SJ (CIBEDO-Schriftenreihe 6). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2022. (168) kart. Euro 22,00 (D) / Euro 22,70 (A) / CHF 22,76. ISBN 978-3-7917-3327-2.

Güzelmansur, Timo / Specker, Tobias / Trenk, Christian (Hg.): Glaube/Unglaube. Islamische und christliche Deutungen (CIBEDO-Schriftenreihe 7). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2022. (144) kart. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 / CHF 20,64. ISBN 978-3-7917-3328-9.

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema:	Synodalität
Mariano Barbato:	Zwischen hierarchischer Herrschaftsstruktur und Mitbestimmung
Roland Cerny-Werner:	Nachkonziliare Teilhabeerweiterung vor Ort
Franz Gruber:	„Kirche weit denken“
Roman Siebenrock:	Synodalität und Episkopalität der Kirche als kulturelles Gedächtnis

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

Verandkosten 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 978-3-7917-3341-8

Medieninhaber (Verleger): Friedrich Pustet GmbH & Co. KG, Gutenbergstraße 8, D 93051 Regensburg
Redaktion: Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz, Tel. +43 (0) 732/784293-4142, Fax -4155
E-Mail: thpq@ku-linz.at Internet: <http://www.thpq.at>
Herausgeber: Die Professoren und Professorinnen der Fakultät für Theologie der
Katholischen Privat-Universität Linz, Bethlehemstraße 20, A 4020 Linz
Satzstellung: 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!

„Heiliger Vater, wir bearbeiten nicht Texte, sondern Träume, die wachsen sollen.“ Mit diesen Worten versicherte Bischof Georg Bätzing, Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, dass es beim „Synodalen Weg“ durchaus nicht um eine routinierete Selbstbespiegelung des Gremienkatholizismus gehe, sondern um die notwendige Auseinandersetzung mit der Frage, wie der christliche Glaube und die Lehre der Kirche angesichts der Herausforderungen der Gegenwart zu (über-)denken und zu (re-)formulieren sind – also um nichts anderes als um jene „Kirche in der Welt von heute“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, die sich Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen (GS 1) zu eigen macht. Nur wenn sich die Kirche dem Dialog mit der Gegenwart nicht verweigere, behalte sie auch die Möglichkeit, gesellschaftliche und politische Entwicklungen kritisch zu durchdringen, so Bätzing. Genau dieser für die Kirche lebenswichtige Dialog mit der Gegenwart soll durch verschiedene synodale Wege verwirklicht werden. Deshalb hat Papst Franziskus einen weltweiten synodalen Prozess angestoßen, bei dem eben keine Texte, sondern Träume entwickelt werden sollen.

Die Realität der synodalen Prozesse in den Ortskirchen zeigt sowohl vielversprechende Perspektiven als auch die Begrenztheit der Synodalität innerhalb der Strukturen und Normen der katholischen Kirche. Einerseits bieten synodale Verfahren auf den verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens die Möglichkeit, die Anliegen der Menschen von heute zu artikulieren und zu erörtern, gesellschaftliche Entwicklungen zu würdigen und im Licht des Glaubens zu reflektieren. Andererseits ist es für Gläubige, die mit einer gewissen Selbstver-

ständigkeit an demokratische Prozesse in der Politik gewöhnt sind – also daran, dass Meinungsbildungsprozesse auch in Entscheidungsprozesse münden – mitunter schwer nachvollziehbar, dass im Rahmen kirchlicher Synodalität Meinungsbildung und Entscheidung formal getrennt bleiben. Deshalb begegnen sich im Diskurs über Synodalität Euphorie und Resignation, Aufbruch und Restauration in spannungsvoller Weise. Die Beiträge dieses Heftes bilden eine beträchtliche Vielfalt der Perspektiven auf die Möglichkeiten und Grenzen synodaler Verfahren ab.

Roman A. Siebenrock (Innsbruck) bietet eine systematisch-theologische Analyse des Bedeutungsspektrums der Synodalität. Er skizziert diese nicht als Entscheidungsinstrument, sondern als Kommunikationsvollzug der Kirche. Wenn sie als solche erst genommen wird, könne sie eine zukunfts-eröffnende Perspektive für die katholische Kirche sein. Aus der Sicht des Kirchenrechts erläutert *Thomas Schüller* (Münster) die Möglichkeiten von Synoden und synodalen Organen, weist aber auch auf die fehlende Verbindlichkeit synodaler Prozesse hin, insofern es von den Bischöfen beziehungsweise dem Papst abhängt, welche Wirkungen Synodalität in der katholischen Kirche entfalten kann. Eine politikwissenschaftliche Perspektive nimmt *Mariano P. Barbato* (Passau) mit seinem Beitrag ein, der sich kritisch vor allem auf den deutschen „Synodalen Weg“ bezieht. Dabei treten Unterschiede zwischen einem politischen Verständnis demokratischer Verfahren und einem theologischen Verständnis synodaler Prozesse scharf hervor.

Wie sich auf der Grundlage der Entwicklung einer reichhaltigen synodalen Tradition in den ersten Jahrhunderten

Synodalität in den Ostkirchen etablieren konnte, stellt *Dietmar W. Winkler* (Salzburg) aus kirchenhistorischer Perspektive dar. Die ostkirchliche Praxis biete, so der Autor, auch Potenzial für die Synodalität in der römisch-katholischen Kirche. Die österreichischen Diözesansynoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil unterzieht *Roland Cerny-Werner* (Salzburg) einer zeitgeschichtlichen Analyse. *Franz Gruber* und *Klara-A. Csiszar* (beide Linz) schließlich erörtern gegenwärtige synodale Prozesse, nämlich den Strukturprozess der Diözese Linz und die Synode der Diözese Zrenjanin im serbischen Banat. Die Autorin und der Autor des Beitrags gehören der Redaktion der ThPQ an und waren beratend an den beiden im Beitrag vorgestellten, höchst unterschiedlich strukturierten und verlaufenden synodalen Prozessen beteiligt.

Die drei freien Beiträge des Heftes greifen ebenfalls brisante Themen auf. Der Beitrag von *Wolfgang Palaver*, Sozialethiker in Innsbruck und Präsident von Pax Christi Österreich, bietet eine friedensethische Einordnung des russischen Angriffskriegs gegen die Ukraine, der Verteidigung der Ukraine und der Unterstützung durch die Staaten des „Westens“, der NATO und der EU. Eine „Pastoraltheologie für eine ganzheitliche Entwicklung“ skizziert *Klara-A. Csiszar* in einem Beitrag, der auf ihrer Antrittsvorlesung als Professorin für Pastoraltheologie an der KU Linz basiert. Unmit-

telbar auf die ThPQ und deren Geschichte bezieht sich der ebenfalls an der KU Linz forschende *Felix Deinhofer* mit seinem Beitrag über die staatlich verordnete Einstellung der ThPQ in der Zeit der nationalsozialistischen Herrschaft.

Liebe Leserinnen und Leser,

die katholische Kirche versucht, ihre Position in der Welt von heute in immer wieder neuen synodalen Prozessen zu reflektieren und zu klären. Dabei wird gegenwärtig die Struktur der Kirche selbst zu einer der zentralen Herausforderungen, auch im Hinblick auf die Frage, ob und wie Synodalität die angemessene Form der kirchlichen Selbstverständigungsprozesse sein kann. Der Münchner Erzbischof Reinhard Kardinal Marx betont, die Kirche dürfe in ihren eigenen Strukturen und Prozeduren nicht unter dem Niveau dessen bleiben, was sie von der Gesellschaft in ihrer Soziallehre fordert. Seit dem Zweiten Vatikanum fordert die Kirche in ihrer Soziallehre von Gesellschaft und Politik die Verwirklichung der Demokratie und die Geltung der Menschenrechte, die Gleichberechtigung aller Menschen und die Anerkennung der personalen Autonomie. Es ist keine einfache Aufgabe für die Kirche, dieses Niveau in ihren eigenen Vollzügen zu erreichen.

Ihr
Christian Spieß
(für die Redaktion)

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.

Roman A. Siebenrock

Synodalität und Episkopalität der Kirche als kulturelles Gedächtnis des Evangeliums Jesu Christi

Eine Orientierung zur Weitergabe des Evangeliums angesichts der möglichen säkularen Apokalypse

◆ Der Innsbrucker Fundamentaltheologe Roman Siebenrock entfaltet in seinem Beitrag die Relevanz der Synodalität der Kirche auf Basis ihrer ureigensten Sendung: Gottes unwiderrufliche Gegenwart in seinem Volk und in Jesus Christus zu bezeugen. Wenn dieses „Mit-uns-Sein“ Jesu als die Selbstmitteilung Gottes an die Welt Kern des christlichen Glaubens ist, dann folgt daraus für die Kirche, die „Gestalt des Gesprächs“ mit der Welt anzunehmen. Synodalität ist dann weniger ein Entscheidungsinstrument, sondern der Kommunikationsvollzug von Kirche, den sie freilich selbst immer erst leben muss. Gerade weil nach Ansicht des Autors Kirche heute wirklich Weltkirche geworden ist und weil die konstantinische Epoche der abendländischen Kirche definitiv zu Ende geht, ist allein eine synodale Kirche die zukunftsöffnende Chance der katholischen Kirche. (Die Redaktion)

Die aktuelle Diskussion um die Kirchenstruktur ist sich nicht immer bewusst, dass die Krise von Kirchen und Christentum nicht nur in offensichtlichen Skandalen wurzelt, allem voran dem Missbrauchsskandal, sondern in einer tiefgehenden Transformation des Christentums in einem epochalen Wandel der Geschichte der gesamten Menschheit gründet. Synodalität, so meine Überzeugung, bewährt sich in diesem Kontext nicht nur als möglicher Weg der Kirche in die Zukunft, sondern auch und vor allem als einzig adäquate Weise, dieser Herausforderung angemessen begegnen zu können. Dies möchte ich hier

mit einigen Thesen entfalten und, soweit der Raum es erlaubt, auch zu begründen versuchen.¹ Dabei wähle ich folgendes Vorgehen: Ausgangspunkt und Bezugspunkt aller Überlegungen muss die Frage sein, was Kirche soll. Wenn das „Wesen der Kirche“ in ihrer Sendung liegt, dann ist die einzige Rechtfertigung für Kirche ihr Dienst an der bleibenden Gegenwart Jesu Christi in der Geschichte. Welche Struktur aber dient dieser zentralen und letzten Endes singulären Aufgabe am angemessensten? Als Antwort auf diese Frage ist hier das Prinzip der unlösbaren Spannungseinheit von Synodalität und Episkopalität zu prüfen.

¹ Einen ersten Versuch habe ich vorgelegt in: Roman A. Siebenrock, „Ich bin bei Euch alle Tage bis zum Ende der Welt“. Entwurf einer Theologie der Synodalität der Kirche und des ganzen Volkes Gottes in sechs Thesen, in: das prisma 32 (2020), 28–35.

1 Kirche als kulturelles Gedächtnis des Evangeliums Jesu Christi

Ausgangspunkt aller christlichen Lebenswirklichkeiten ist die nur selten bedachte Tatsache, dass Jesus von Nazareth weder Texte noch geschriebene Anordnungen hinterlassen hat. Vielmehr hat er sich mit Haut und Haar, d. h. mit seiner ganzen Existenz und Hingabe an die Menschen ausgeliefert – und zwar bis heute. Eine an übermenschliche Vollkommenheit rührende Freiheit von sich selbst zeichnet die Gestalt Jesu aus, die nur als überliefert, d. h. in der Glaubensgemeinschaft geschichtlich greifbar geworden ist und auch künftig sein wird. Weil Kirche in ihrer konstitutiven Pluralität das kulturelle Gedächtnis des Evangeliums Jesu Christi darstellt,² kann Kirche nicht prinzipiell gegen das Evangelium ausgespielt werden, weil genau in dieser Selbstausslieferung Jesu das Freiheitsprinzip des christlichen Glaubens in den Ursprung eingestiftet worden ist.³ Deshalb ist der neutestamentliche Kanon, der in der Auseinandersetzung mit Markion und der Gnosis zum biblischen Kanon geworden ist, das grundlegende Dokument der Synodalität und zugleich in seinem jahrhundertelangen Werdeprozess der Ursprung der vorgegebenen Kirchenstruktur. Der christliche Kanon der Bibel ist ein

Dokument der Vielfalt, zumal er auch die Heiligen Schriften Israels integrierte. Deshalb überschreitet „Synodalität“ immer die institutionalisierte Kirche und wird dann „katholisch“, wenn *nicht gegen jemand* geglaubt und *nicht ohne die anderen* geglaubt wird. Synodalität und Katholizität zeichnen eine entgrenzende Dynamik aus, die allein in dieser „Enteignung“ Kirche als universales Sakrament der Liebe Gottes zu seiner ganzen Schöpfung darzustellen vermag. Es ist aber auf der anderen Seite nicht verwunderlich, dass wir Menschen dieses grundlegende Ausgesetztsein christlichen Lebens abzusichern versuchen.

Das eine Evangelium Jesu Christi, das er immer selbst ist, wird uns also nur in der Pluralität verschiedenster Perspektiven vermittelt und kann nur in dieser Pluralität und Entgrenzung die je neue Ankunft Christi in der Geschichte verkünden und wahrnehmen. Und weil die Kirche sich geweigert hat, diese Pluralität in eine höhere Synthese zu überführen, ist Pluralität und konvergierende Mitte gleich ursprünglich zu denken. Doch diese Mitte, der universale Christus, ist von den Glaubenden nach innen und nach außen nur exzentrisch zu erfahren und zu bezeugen. Nach innen im selbstvergessenen Dienst und der ungeheuchelten Anbetung und nach außen in der Begegnung mit dem schein-

² Siehe: Jan Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 72013.

³ Alfred Loisy hat ohne Ironie und falschen Unterton dies genau erfasst: „Jesus hatte das Reich angekündigt, // und dafür ist die Kirche gekommen. Sie kam und erweiterte die Form des Evangeliums, die unmöglich erhalten werden konnte, wie sie war, seitdem Jesu Aufgabe mit dem Leiden abgeschlossen war. Wenn man das Prinzip aufstellt, daß alles nur in seinem ursprünglichen Zustand Existenzberechtigung hat, so gibt es keine Einrichtung auf der Erde und in der menschlichen Geschichte, deren Legitimität und Wert nicht bestritten werden könnte. Ein solches Prinzip läuft dem Gesetz des Lebens zuwider, welches eine Bewegung und ein beständiges Streben nach Anpassung an ewig wechselnde und neue Bedingungen ist. Das Christentum hat sich diesem Gesetz nicht entzogen, und es darf nicht getadelt werden, weil es sich ihm gefügt hat. Es konnte nicht anders handeln“ (Alfred Loisy, Evangelium und Kirche, München 1904, 111–112).

bar unbekannten Christus, wie er in Mt 25 uns vor Augen gestellt wird. Das Dogma, das im Taufbekenntnis wurzelt, ist daher nicht die Überwindung dieser Pluralität, sondern deren Legitimation angesichts simplifizierender Vereinfachungen. Dieses Prinzip wird überaus deutlich im christologischen und trinitarischen altkirchlichen Dogma, das die Pluralität der Perspektiven und Erfahrungen auf eine Mitte hin vermittelt, die uns nur apophatisch auszusprechen möglich ist. Christologisch und trinitarisch ist eine Einzelperspektive zurückgewiesen. Eine „Häresie“ kann deshalb als jene Perspektive bezeichnet werden, die die konstitutive Pluralität des katholischen „et – et“ zu umgehen oder aufzuheben versucht. Besonders die Neuzeit mit ihrem souveränen Einzelsubjekt und ihrer Suche nach absoluter Gewissheit hat diese Zumutung zu umgehen gesucht, auch ekklesiologisch. Mit dem Stichwort „Synodalität“ ist die Aufgabe gestellt, die ekklesiologischen Engführungen zu überwinden.

2 Universale Selbstmitteilung Gottes: die Mitte des Christentums

Bevor die Rede von der Synodalität der Kirche sein darf, muss zunächst deutlich werden, welcher Überlieferung eine solche Kirche zu dienen hat. Karl Rahner hat diese Frage als „Begriff des Christentums“ in seinem „Grundkurs des Glaubens“ zu entfalten versucht. Wenn die Pluralität konstitutiv in das Ursprungszeugnis von dem einen Jesus Christus in die Schrift eingetragen bleibt, dann kann es nicht nur eine begriffliche Fassung dessen geben, was Christentum meint. Mit Karl Rahner sei

hier ausgedrückt, was die Gabe dieses Jesus von Nazareth an Welt und Schöpfung besagt: „Die eigentliche und einzige Mitte des Christentums und seiner Botschaft ist darum für mich die wirkliche Selbstmitteilung Gottes in seiner eigensten Wirklichkeit und Herrlichkeit an die Kreatur, ist das Bekenntnis zu der unwahrscheinlichsten Wahrheit, daß Gott selbst mit seiner unendlichen Wirklichkeit und Herrlichkeit, Heiligkeit, Freiheit und Liebe wirklich ohne Abstrich bei uns selbst in der Kreatürlichkeit unserer Existenz ankommen kann und alles andere, was das Christentum anbietet oder von uns fordert, demgegenüber nur Vorläufigkeit oder sekundäre Konsequenz ist.“⁴

Eine Kirche, die diese Botschaft bewahren und verkünden will, muss sowohl Formen der Selbstüberschreitung wagen, weil die Selbstmitteilung der ganzen Schöpfung gilt. Sie muss aber auch eine Weise der Selbstbehauptung in der Geschichte entwickeln, die Verbindlichkeit mit Freiheit und Vielfalt zu versöhnen vermag. Sie muss Ämter der Interpretation und der Entscheidung ebenso ausbilden, wie sie grundlegend an den Sinn der Glaubenden und die Erfahrungen aller Menschen verwiesen bleibt. Eine synodale Kirche hat also geschichtliche Treue mit unabschließbarer Lernbereitschaft im Hören auf das, was der Geist immer neu und unerwartet innerhalb und außerhalb der eigenen Gemeinschaft wirkt, zu verbinden. Diese Lernbereitschaft hat natürlich immer einen zeitlich-geschichtlichen Index, den das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner „Theologie in den Zeichen der Zeit“ zu buchstabieren versuchte und diese Aufgabe der Kirche der Zukunft, also auch uns, anvertraute.

⁴ Karl Rahner, *Erfahrungen eines Katholischen Theologen*. Sämtliche Werke 25, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2008, 47–57, hier: 50.

3 Theologie in den Zeichen der Zeit: Stichworte zur Analyse der Gegenwart

Eine „Theologie in den Zeichen der Zeit“ hat die Aufgabe, die markanten Entwicklungen der geschichtlich gewordenen Gegenwart im Licht des Evangeliums zu deuten. Das setzt voraus, dass das Reich Gottes, das immer Christus selber ist, in und mit uns gegenwärtig bleibt. Mit der darin liegenden Unterscheidung der Geister wird nicht nur das Handeln der Kirche in Grundoptionen und Standortfindung ausgerichtet, sondern auch die theologische Erkenntnislehre mit ihrer „Loci-Lehre“ zuerst als Suchprogramm entworfen. Erst nachdem in Aufmerksamkeit für diese Orte Entdeckungszusammenhänge für Christus und sein Reich erschlossen worden sind, können diese Orte zu Fundstellen für Argumente werden. Diese richten sich aber nicht gegen irgendjemanden, sondern wollen die verborgene Gegenwart Gottes in Jesus Christus für alle erschließen, weil auch heute noch Heilsgeschichte ist. Damit aber wird die gesamte dramatische Entwicklung der Bibel nicht verharmlost oder entschärft, sondern heuristisch genützt.

Mit diesen „Zeichen der Zeit“ können verschiedene Entwicklungen sowohl innerkirchlich als auch gesellschaftlich oder gar menscheitsgeschichtlich ins Bewusstsein gebracht werden. Deshalb ist es ratsam, zwischen kurzfristigen und langfristigen Entwicklungen zu unterscheiden. Die langfristigen Entwicklungen gesamt-menschheitlicher Art ergeben sich aus der Konvergenz der entscheidenden Transformationsmächte unserer Geschichte. Diese langfristigen Entwicklungen können

deshalb als apokalyptisch angesehen werden, weil die Konvergenz der entscheidenden Transformationsmächte von niemandem mehr heute abgeschätzt und daher auch nicht gesteuert werden kann, und diese Dynamik in verschiedener Weise immer mit dem möglichen Ende der Menschheit in Beziehung gebracht werden muss. Wohin uns die gebündelten Dynamiken von Wissenschaft, Technik, Markt und Medien in anhaltender Beschleunigung treiben werden, ist völlig offen. Da diese heute nicht nur katastrophisch ausgemalt wird, sondern auch als Verheißung ewigen Lebens im Transhumanismus und der Idee einer neuen Menschheit propagiert wird, ist die Kirche tatsächlich mit Freude und Hoffnung sowie Trauer und Angst mit allen Menschen verbunden (GS 1). Um aber das anvertraute Evangelium angemessen vorlegen zu können, ist die Kirche in ihrer Aufgabe, die Zeichen der Zeit im Licht des Evangeliums zu unterscheiden, auf die Mitarbeit aller kompetenten Menschen angewiesen. Ein synodaler Prozess sollte zuerst auf alle Menschen in der eigenen Lebenswirklichkeit hören.

Innerkirchlich scheinen mir zwei Entwicklungen besonders hervorgehoben werden zu müssen. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist der erste amtliche Vollzug der Kirche als Weltkirche geschehen.⁵ Das bedeutet aber, dass damit das Ende der Dominanz des europäischen Christentums eingeläutet ist. Im Klartext heißt das, dass die maßgeblichen Entscheidungen für die Zukunft der Kirche nicht mehr in Deutschland oder Europa, sondern im Süden fallen werden. Die katholische Kirche ist damit die einzige Weltinstitution, in der andere Kulturen den Lebensstil der westlichen Kulturen mitentscheiden können. Die Frage

⁵ Karl Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. Sämtliche Werke 21/2, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 970–981, hier: 971.

nach Ehe, Homosexualität und Zölibat wird daher nicht mehr bei uns allein entschieden werden. Deshalb kann und sollte eine synodale Kirche der kommenden Weltgesellschaft Modelle vorlegen, wie Freiheit und Einheit im globalen Maßstab miteinander vermittelt werden können.⁶ Die zweite Entwicklung ist mit dem Ende der konstantinischen und gregorianischen Kirche angezeigt. Mit „konstantinischer Kirche“ ist jene Verfasstheit des Christentums gemeint, die in irgendeiner Weise gesellschaftlich bevorzugt oder privilegiert wird, weil die staatliche Gewalt auf transzendente Begründung angewiesen war. Nicht nur in Russland, auch in anderen Teilen von Europa sind die Langzeitfolgen dieser Verfasstheit immer noch zu erkennen. Zwar hat das letzte Konzil mit der Anerkennung der Religionsfreiheit und des säkularen Staates eine prinzipielle Entscheidung getroffen, doch scheinen die daraus folgenden Konsequenzen noch längst nicht von allen gezogen worden zu sein. Zusammen mit dieser Entwicklung ist das Ende der gregorianischen Kirche zu nennen, die mit ihrer Unterscheidung und Trennung von Laien und Klerus die europäische Freiheitsgeschichte ermöglicht hat, aber in der Kirche bis heute einen Moment von Ungleichheit einführte, weil alle (Letzt-)Entscheidungskompetenz theoretisch immer noch beim ordinierten Amt liegt. Das Prinzip der Synodalität müsste sich in diesen Diskrepanzen und potenziel-

len Konfliktfeldern bewähren. Unter diesen Gesichtspunkten soll jetzt eine elementare systematische Skizze einer Theologie der Synodalität skizziert werden.

4 Orientierungen zur Synodalität der Kirche als kulturellem Gedächtnis des Gesprächs des trinitarischen Gottes mit der ganzen Schöpfung

Die entscheidende theologische Grundlegung einer synodalen Kirche hat Paul VI. vorgelegt. Als Kirchengvision hielt er fest: „Die Kirche aber muss zu einem Gespräch mit der Gesellschaft der Menschen kommen, in der sie lebt und aus der sie wird, damit dieselbe gleichsam die Gestalt sowohl des Wortes, als auch der Botschaft und des Gesprächs werde // *Iamvero Ecclesia in colloquium veniendum est cum hominum societate, in qua vivit; ex quo fit, ut eadem veluti speciem et verbi, et nuntii, et colloquii induat.*“⁷ Die Kirche solle die Gestalt des Gesprächs annehmen, weil sie dadurch jenen vorausgehenden Heilsdialog Gottes mit allen Menschen zeichenhaft verwirklicht und so allein ihm zu dienen vermag. Daher bezeichnet „Synodalität“ primär nicht ein Entscheidungsfindungsverfahren in oder eine verfassungsrechtliche Struktur der Kirche, sondern die leitende Idee, wie die Sendung des Volkes Gottes auf seinem

⁶ Ich selber bin der Meinung, dass angesichts der österreichischen Erfahrung in der Opferschutzanwaltschaft der Missbrauchsskandal nicht kirchlich eng geführt werden kann. Aber ich glaube, dass die säkulare Gesellschaft sich an dieses Problem erst wirklich auch öffentlich wagen wird, wenn die Kirche modellhaft diese Herausforderung in ihrem Verantwortungsbereich einigermaßen bewältigt haben wird.

⁷ Papst Paul VI., *Ecclesiam Suam*. Enzyklika vom 6. August 1964, Nr. 67; online: https://www.vatican.va/content/paul-vi/de/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html [Abruf: 05.10.2022]. Die deutsche Übersetzung habe ich geändert, weil die amtliche Übersetzung diese entscheidende Stelle ziemlich verfremdet. Dort heißt es: „Die Kirche muss zu einem Dialog mit der Welt kommen, in der sie nun einmal lebt. Die Kirche macht sich selbst zum Wort, zur Botschaft, zum Dialog“.

Weg durch die Geschichte zu leben und zu verstehen ist. In diesem Sinne ist „Synodalität“ der geschichtliche Ausdruck jener „communio sanctorum“, welche die vollendete Kirche und Menschheit einmal darstellen wird und sich in der Geschichte zeichenhaft schon als Weg aller Kinder Gottes in der Gegenwart Gottes realisieren soll (Ex 3,14; Mt 28,20). Synodalität kann deshalb in Idee und Struktur als jene Form bezeichnet werden, welche die Kirche als sakramentales Zeichen annehmen muss, wenn sie dem vorgängigen Heilsdialog Gottes mit den Menschen sakramental-zeichenhaft dienen möchte. Der Mangel an Synodalität ist der entscheidende Gradmesser für die Glaubwürdigkeit der Kirche heute und morgen.

Die maßgebliche Begründung der Synodalität liegt folglich nicht im geschichtlichen Pilgercharakter des Volkes Gottes, dem Bemühen um Einheit nach innen (Joh 17,21) oder um Segensein nach außen (Gen 12,3), sondern im Versprechen des Heiligen Israels und Jesu von Nazareth, mit auf dem Weg zu sein und immer zu bleiben, was auch geschehen mag, und was es auch immer kosten solle (Ex 3,14; Mt 28,20). Insofern geht allem menschlichen Tun der Glaube Gottes und der Glau-

be Jesu Christi voraus (Röm 3). Uns wurde zuerst getraut und wir wurden alle zuerst geliebt (1 Joh 4,10–19). Eine synodale Kirche wird immer neu vom Immanuel, von jenem mit uns gehenden, ja immer neu auf uns zukommenden Gott überrascht. Erst in unserer glaubenden Antwort auf diesen vorausgehenden in der Liebe Christi gestalteten Glauben, der sich als unbedingtes Versprechen des Gottes Jesu Christi in der Heiligen Schrift verbürgt und in der Kraft des Heiligen Geistes alle Geschichte dynamisiert, kann die Synodalität von Kirchen und Menschheit erfasst und näher bestimmt werden. „Synodalität“ hat ihr Urbild in der Einheit von immanenter und ökonomischer Trinität (Karl Rahner), die heilsökonomisch als „Immanuel / Gott mit uns / allen“ gefeiert wird. Eine synodale Kirche lebt aus der Erfahrung des synodalen Gottes.

Wenn der Grund der Synodalität der Kirche das Glauben und Trauen Gottes und des Menschen ist, dann kann sich ihre wesentliche Lebensform nur als Freundschaft mit Gott und allen Menschen ausgestalten (Joh 15,15). In einer solchen Freundschaft wird erfahren, entdeckt und gelebt, was alle Kreatürlichkeit und Geschöpflichkeit auszeichnet: in unserer Sehnsucht nach vollendetem Leben wird ein Echo jener Wirklichkeit vernehmbar, die uns ins Sein gerufen hat: Gott, Du Freund des Lebens (Weish 11,26). In der Freundschaft wird die Thora-Regel Jesu (Liebe Gott und deinen Nächsten wie dich selbst: Mk 12,28–34) in eine prinzipiell niemanden ausschließende Lebensform übersetzt, die stets auf Anerkennung und Freiheit beruht. Bevor Synodalität als Strukturprinzip der Kirche auf der Ebene des Rechts entfaltet und entwickelt werden kann, muss sie als „Charisma der Einheit“ nach innen und nach außen gelebt werden. Um eine solche Haltung zu beschreiben, scheint mir die Idee der Freundschaft

Weiterführende Literatur:

Dogmatische Konstitution des Zweiten vatikanischen Konzils über die Kirche, *Lumen gentium*.

Markus Graulich / Johanna Rahner, Synodalität in der katholischen Kirche: Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs (*Quaestiones disputatae* 311), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020.

Thomas Söding, Gemeinsam unterwegs: Synodalität in der katholischen Kirche, Ostfildern 2022.

hilfreich zu sein. Damit aber ist jene Haltung angesprochen, die als Gesinnung Jesus Christi im Philipperbrief als Kenosis ausgedrückt worden ist. In einer synodalen Kirche sollte erfahrbar werden, was der Brief als Gemeinkultur vor dem Christus-Hymnus beschwor: „Sondern in Demut schätze einen den andern höher ein als sich selbst. Jeder achte nicht nur auf das eigene Wohl, sondern auch auf das der anderen“ (Phil 2,2–3).

Die Kirche als sichtbare Gemeinschaft in der Geschichte, die als sakramentales Zeichen des von Jesus Christus umfassend gelebten Versprechens des Heiligen Israels, die Menschheit in das Reich Gottes zu rufen hat, wird strukturiert durch Glaube, Hoffnung und Liebe (LG 8). Diese „theologischen Tugenden“ nähren sich aus dem Sakrament und einem wechselseitig sich bestärkenden Hören auf das Wort Gottes, das je neu diese Kirche in ihrer Sendung erneuert (DV 21), die zum Heil aller Menschen gerufen ist. Dieses Heil wird in der Geschichte vor allem im Einsatz für die „säkularen Indikatoren“ des Reiches Gottes realisiert, die heute nach meiner Auffassung in den Nachhaltigkeitszielen der Agenda 2030 der UNO formuliert worden sind. Die Botschaft des Evangeliums ist nicht Vertröstung, sondern spendet jene getröstete Zuversicht, dass der niemanden und nichts ausschließende Einsatz für Friede und Gerechtigkeit sowie für die Würde und Freiheit des Menschen in der Zeit, in Christus nicht mehr ins Nichts zurückfallen kann.

Wenn eine synodale Kirche durch das Versprechen begründet wird, dass Gott in Jesus Christus mit allen unterwegs ist und das Volk Gottes zum Segen für alle Nationen werden soll (Gen 12,3), dann geht sie in Hoffnung und Liebe diesen Weg der Geschichte, weil sie sich selbst zum Gespräch macht, ihre eigenen Schwächen kennt und deshalb nicht der Hybris verfällt, nicht täg-

lich neu den Weg der Umkehr und Metanoia gehen zu müssen, nicht nur individuell, sondern kollektiv und als Institution – in kritischer Hörbereitschaft. Die Kirche der Sünder als sündige Kirche erweist sich allein als geheiligte wahre Kirche Jesu Christi durch ihre Bereitschaft und Fähigkeit zur Umkehr. „Metanoia“, personell und strukturell, bleibt eine ständige Bedingung für die Verkündigung des Evangeliums. Die unausweichliche Spannung zwischen Zeugnisgestalt und Botschaft gerät nicht in die Gefahr „struktureller Heuchelei“, wenn die Kirche zur täglich neuen Umkehr fähig bleibt, und so das Wagnis einer „gläsernen Kirche“ eingeht.

Um die Spannung von Treue zur anvertrauten Gabe des Evangeliums und der Solidarität mit allen Menschen auf Dauer halten zu können, bedarf es nach der Theorie des kulturellen Gedächtnisses neben der Expertise der Auslegung auch ein relativ unabhängiges Entscheidungsamt, das über die Hitze des Tages und die partiellen Ausblendungen hinaus Verantwortung zu übernehmen vermag. Synodalität bezieht sich nicht nur auf die Gegenwart, sondern im Bewusstsein der „communio sanctorum“ auf die Glaubenden aller Zeiten. Besonders die Verbundenheit mit den künftigen Menschen ist in der heutigen Debatte um die Klimaziele von großer Bedeutung.

Weil die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* die Kirche als Bischofskirche sieht und in ihrer Theologie des Bischofsamtes, das als Prinzip der Einheit (LG 23) und der Vielfalt entfaltet wird, die Katholizität konstituiert wissen will, dann wird die Katholische Kirche immer nur in und aus einem Prozess der Konvergenz der vielen Ortskirchen. Das entspricht der Bestimmung, dass die Kirche in und aus Ortskirche bestünde (LG 23). Diese Bestimmung von Katholizität verlangt aber mit Notwendigkeit als prozedurale Realisierungsform die Synodalität als konstituti-

ves Prinzip der Ekklesiologie. Katholizität ist dann als synodaler Prozess zu begreifen, in dem das episkopale Prinzip die Verbindlichkeit der verschiedensten Lernprozesse ebenso zu garantieren hat, wie die offene Synodalität selbst. Dass das episkopale Prinzip in spannungsreicher Beziehung zum charismatischen und prophetischen Prinzip der Kirche bleibt, darf als selbstverständlich dabei vorausgesetzt werden. Wenn die Episkopalität zudem als „Supervision“ verstanden wird, dann kommt diesem Amt die grundlegende Aufgabe zu, ohne die eine synodale Kirche sich nicht entwickeln können. Dieses Amt hat zu garantieren, dass alle gehört und niemand ausgeschlossen wird. Sie hat gegen die verschiedensten Ausgrenzungsdynamiken und Vergessenstendenzen Anwältin der Tradition zu sein.⁸ Damit ist auch die Aufgabe verbunden, den aktuellen synodalen Lernprozess verbindlich werden zu lassen. Wer tritt für die Entscheidungen sonst mit Verbindlichkeit ein, wenn das öffentliche und kirchliche Interesse in den Mühen der Ebene zu versiegen droht? Es ist aber auch unabdingbar, dass eine Weltgemeinschaft ein universales Amt der Einheit auszubilden hat. Dass das Verhältnis von synodalem Prozess und episkopaler Verbindlichkeit noch nicht zufriedenstellend gelöst worden ist, ist ein gutes Zeichen. Denn diese Beziehung wird niemals für alle zufriedenstellend gelöst werden können. Daher liegt im Bewusstsein, dass diese Spannung eine bleibende Herausforderung darstellt, meiner Ansicht nach die einzige Garantie, dass dieser Balanceakt gelingen kann.

Damit ist schon angedeutet, dass Synodalität keine Patentlösung darstellt, sondern neben Chancen auch Grenzen hat. „Synodalität“ wird die prekäre Kirche nicht überwin-

den, sondern in die Annahme der grundlegenden Verlegenheit der Kirche einweisen. Diese wesentliche Verlegenheit der Kirche liegt genau im eingangs zitierten Satz von Loisy. Die Kirche hat sich selbst zu vergessen auf Christus hin, aber es gibt auf der anderen Seite keine Christuserinnerung ohne Kirche. Aus dieser Spannung scheint mir ein „sentire cum ecclesia“ reifen zu können. Aus diesem „sentire cum ecclesia“, das immer ein „sentire cum omni creatura“ sein wird, werden jene Charismen wachsen und gedeihen, auf welche die Kirche immer angewiesen sein wird. Diese aber kann niemand machen. Jedoch kann in einem synodalen Bewusstsein die Aufmerksamkeit dafür besser reifen, den Boden für solche Gaben zu bereiten.

Der Autor: Roman A. Siebenrock, geb. 1957, verheiratet, 4 Kinder; Professor für Systematische Theologie i. R. (Dogmatik, mit Fundamentaltheologie und Religionswissenschaften); Interessenschwerpunkte: Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts (Vaticanum II; v. a. J. H. Newman und Karl Rahner); Theologische Erkenntnislehre, Christliches Martyrium, Theologie der Religionen; Publikationen (Auswahl): zusammen mit Christoph J. Amor (Hg.), *Handeln Gottes. Beiträge zur aktuellen Debatte* (Quaestiones disputatae 262), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014; zus. m. Gloria Kaiser, P. Antonio Vieira SJ (1608–1697). *Biografische und systematische Zugänge zu einem Jesuiten zwischen zwei Welten*. Innsbruck 2019; *Mit dem Herzen denken. Konturen einer leidenschaftlichen Theologie der Welt*, hg. v. Michaela Quast-Neulinger / Christian Bauer / Margit Eckholt, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2022; GND: 114743991.

⁸ Wenn beobachtet werden muss, dass im derzeitigen synodalen Prozess in Österreich die ökumenischen Anliegen oder das Verhältnis zum Judentum oder den anderen Religionen kaum oder gar nicht erwähnt werden, dann ist dieser Aspekt nicht mehr weiters begründungsbedürftig.

Thomas Schüller

Kirchenrechtliche Spielräume und Begrenzungen synodaler Prozesse am Beispiel des „Synodalen Weges“ in Deutschland

♦ Der Beitrag von Thomas Schüller, Professor für Kirchenrecht in Münster (Westf.), weist gleich zu Beginn darauf hin, dass weder klar ist, was eine synodale Kirche genau ist, noch auch, in welcher Weise synodale Prozesse auf die konkrete Lehre der Kirche Einfluss nehmen können. Zur Klärung der Lage kann wohl beitragen, dass man zwischen Synoden im engeren Sinne, das sind Versammlungen von Bischöfen, und synodalen Organen im weiteren Sinn unterscheidet, welche zur Beratung der Bischöfe dienen. Nur bei Letzteren sind auch Laien wesentlich beteiligt, aber ob ihre Stimmen einen Einfluss haben, hängt von den Bischöfen ab. Ähnliches gilt für den „Synodalen Weg“, der gerade in Deutschland läuft und dessen Beratungsergebnisse – wie der Autor befürchtet – keine Verbindlichkeit haben und daher am Ende nur der Beruhigung des Kirchenvolkes dienen könnten. (Redaktion)

1 Ausgangslage

Synodalität ist in aller Munde und das programmatische Schlüsselwort des laufenden Pontifikates. Franziskus wird nicht müde, die Synodalität als Weg der Kirche in das dritte Jahrtausend zu bezeichnen. Anlässlich des fünfzigjährigen Bestehens der Bischofssynode ist sie für ihn eine „konstitutive Dimension der Kirche selbst“, da sie „eine synodale Kirche“ befördert, die „eine Kirche des Zuhörens“ ist. Damit ist nicht das bloße akustische Hören gemeint, sondern „ein wechselseitiges Anhören, bei dem jeder etwas zu lernen hat: das gläubige Volk, das Bischofskollegium, der Bischof von Rom – jeder im Hinhören auf den Heiligen Geist, den ‚Geist der Wahrheit‘

(Joh 14,17), um zu erkennen, was er den Kirchen sagt“¹. Damit unterläuft Franziskus die gängige und für lange Zeit katholisch postulierte Lehrmeinung, es gebe auf der einen Seite die Bischöfe, die autoritativ lehren, und auf der anderen Seite die einfachen Gläubigen, die im Zuhören nur lernen können, also die *ecclesia docens* und die *ecclesia discens*. Franziskus stellt dazu in der Ansprache aus dem Jahr 2015 fest: „Der *sensus fidei* [der Glaubenssinn] verbietet, starr zwischen *Ecclesia docens* [der lehrenden Kirche] und *Ecclesia discens* [der lernenden Kirche] zu unterscheiden, weil auch die Herde einen eigenen ‚Spürsinn‘ besitzt, um neue Wege zu erkennen, die der Herr für die Kirche erschließt.“² Wenn man so will, rehabilitiert Franziskus den *sensus fi-*

¹ Papst Franziskus, Ansprache zur 50. Jahr Feier der Errichtung der Bischofssynode; online: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html [Abruf: 30.05.2022].

² Ebd.

dei, den er besonders in der gelebten Frömmigkeit der Gläubigen entdeckt und wertschätzt, um ihn im synodalen Miteinander von bischöflichen Amtsträgern und Gläubigen zu einer wesentlichen Konstante im gemeinsamen Ringen um Lösungen aus dem Glauben zu markieren. Denn bekanntlich hat auch das II. Vatikanum in LG 12 die beständige Lehre der Kirche bestätigt, dass das ganze Volk Gottes durch den übernatürlichen Glaubenssinn nicht irren kann. Leider ist davon im aktuellen Codex nicht viel übriggeblieben, wenn in c. 750 CIC nur noch beiläufig davon die Rede ist, dass das *depositum fidei* „auch durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter Führung des heiligen Lehramtes offenkundig gemacht“ werde. In diese Richtung scheint zu passen, dass das Papier der Internationalen Theologenkommission zur Synodalität die Marginalisierung des *sensus fidei* und dessen Subordination unter das Lehramt mit seiner inzwischen häufig rezipierten Unterscheidung von decision making und taking³ bei synodalen Beratungsprozessen zementieren möchte, gleich so, als wäre der Rat der Gläubigen zu vernachlässigendes Beiwerk, während das bischöfliche Lehramt unbe-

rührt von diesen Stimmen alleine entscheidet.⁴ Nicht selten wird für diese Spielart einer hierarchisch-katholisch enggeführten Synodalität Bischof Cyprian von Karthago als früher Zeuge in Anschlag gebracht.⁵ Cyprian ermahnt die Gläubigen, „nihil sine episcopo“⁶ zu handeln. Gerne wird auch bei der Einführung von neuen Diözesanbischöfen – so beispielsweise durch Kardinal Joachim Meisner bei der Einführung des Limburger Bischofs Tebartz-van Elst – ein ebenfalls Cyprian zugeschriebenes Dictum erwähnt, nachdem „ubi episcopus, ibi ecclesia“ sein solle. Diese Zitate erwecken den Eindruck, als reiche es aus, einen Diözesanbischof zu haben und schon sei Kirche im Vollsinn des Wortes existent und lebendig. In dieser verkürzenden Weise zitiert auch die Internationale Theologenkommission in ihrem Synodenpapier Cyprian, ohne aber zu erwähnen, dass Cyprian mit den Hinweisen fortsetzt: „nihil consilio vestro“ und „nihil consensu plebis“, also nichts ohne euren Ratschlag und nichts ohne die Zustimmung des Volkes. Dietmar Winkler weist darauf hin, „dass zu seiner Zeit eine Synode sowohl Klerus als auch Laien umfasste und keineswegs nur beratenden Charakter hatte“⁷.

³ Vgl. *Internationale Theologische Kommission*, Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche. 2. März 2018 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 215), Bonn 2018, Nr. 69.

⁴ Vgl. kritisch hierzu Julia Knop, *Communio hierarchica – communicatio hierarchica*, in: Markus Graulich / Johanna Rahner (Hg.), *Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs* (QD 311), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020, 153–169, hier: 163.

⁵ Den Hinweis auf Bischof Cyprian von Karthago verdanke ich meinem Mitarbeiter Thomas Neumann (Münster) in seinem Beitrag „Synodalität ‚Down Under‘. Ein rechtlicher Vergleich der synodalen Prozesse in Australien und Deutschland“, in: ThQ 202 (2022) (im Druck).

⁶ Vgl. *Internationale Theologische Kommission*, Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche (s. Anm. 3), Nr. 25; die internationale Theologische Kommission beruft sich hier auf die 14. Epistel Cyprians, in der er im vierten Kapitel auf eine Anfrage antwortet, er wolle nicht alleine entscheiden, sondern den Rat der Ältesten sowie die Zustimmung des Volkes einholen; „Ad id vero quod scripserunt mihi compresbyteri nostri Donatus et Fortunatus, Novatus et Gordius, solus rescribere nihil potui, quando a primordio episcopatus mei statuerim nihil sine consilio vestro et sine consensu plebis mea privatim sententia gerere.“

⁷ Dietmar W. Winkler, *Orthodoxe Perspektiven zur Synodalität*, in: HK 76 (2022), Heft 6, 25 f., hier: 25.

Diese Vorüberlegungen sind hilfreich, um einige verzerrte Wahrnehmungen von Synodalität in der katholischen Kirche zu korrigieren. Diese oszillieren zwischen der Annahme, dass gemeinsame Beratung von Bischöfen und Gläubigen in einem kirchenrechtlichen Format – wie zum Beispiel einer Diözesansynode – bedeute, dass es sich um einen demokratischen Entscheidungsprozess handle, an dessen Ende alle mitentscheiden können, und auf der anderen Seite in der These, synodale Beratungsprozesse änderten nichts an der alleinigen Entscheidungskompetenz der Bischöfe, die auf solchen Rat weder notwendig angewiesen noch an ihn gebunden wären. Schon der frühere Tübinger Kanonist Johannes Neumann, der nach dem II. Vatikanum dessen Reformimpulse nachhaltig unterstützt hat, warnt vor einer legalistisch-pragmatischen Reduktion der Synodalität nach demokratischem Vorbild und betont unter Hinweis auf das vom Geist Gottes bestimmte Beraten in synodalen Prozessen den Aspekt der Einmütigkeit (*unanimitas*) im Glauben.⁸ Dies schließt keine demokratischen Verfahren im Abstimmungsprocedere aus, lässt aber das Proprium des synodalen Beratens als geistlichen Prozess deutlich werden. Schon in der Regula Benedicti lässt sich diese Art des Beratens gut ablesen. Dort wird der Abt verpflichtet, den Rat der Brüder bei wichti-

gen Angelegenheiten zu hören, vor allem den Rat der Jüngsten einzuholen. Zu ihnen heißt es: „Dass aber alle zur Beratung zu rufen seien, haben wir deshalb gesagt, weil der Herr oft einem Jüngeren offenbart, was das Bessere ist.“⁹ Am Ende entscheidet der Abt, der aber bedenken soll, dass sein Hinhören auf den Rat der Brüder ihn davor bewahrt, seinen eigenen Willen als den Willen Gottes auszugeben. Darin liegt der tiefere Sinn dieser Regel, der das katholische synodale Proprium unterstreicht.

Natürlich kann man diese katholische Sicht auf Synodalität wie Julia Knop¹⁰ kritisch betrachten. Ihr fehlt es an strukturellen Konsequenzen aus der synodalen Beteiligung von Laien, da es bei der Letztentscheidung durch Papst, Bischofskollegium und einzelne Bischöfe bleibe. Mit Johannes und Thomas Neumann¹¹ kann darauf geantwortet werden, dass keine synodale Beratung dem zuständigen Bischof oder Kollegium von Bischöfen die Verantwortung für seine Entscheidung abnehmen kann, wohl aber essenziell theologisch das monarchische Leitungsmodell der katholischen Kirche durch synodale Beratung in der Sache qualitativ stärkt und zu guten Ergebnissen führt, da allen Ratgebenden im *votum consultivum* der Geistbeistand und damit die Erkenntnis der Wahrheit geschenkt ist. Hinzu kommt auch noch der Gedanke der Rezeption:¹² Leitungsent-

⁸ Vgl. Johannes Neumann, Synodales Prinzip. Der größere Spielraum im Kirchenrecht, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1973, 89.

⁹ Die Regel des Hl. Benedikt; online: <http://benediktiner.benediktiner.de/index.php/die-ordensregel-des-hl-benedikt/gemeinschaft-unter-regel-und-abt/die-einberufung-der-brueder-zum-rat.html> [Abruf: 02.06.2022].

¹⁰ Vgl. Julia Knop, Decision making – decision taking. Partizipation und Synodalität in katholischer Ekklesiologie, in: Zeitschrift für Pastoraltheologie 40 (2020), 7–18.

¹¹ Vgl. Anm. 5 und 7.

¹² Weiter grundlegend Hubert Müller, Das Gesetz „zwischen“ amtlichem Anspruch und konkretem Vollzug. Annahme und Ablehnung universalkirchlicher Gesetze als Anfrage an die Kirchenrechtswissenschaft, München 1978; ders., Rezeption und Konsens in der Kirche. Eine Anfrage an die Kanonistik, in: ÖAKR 27 (1976), 3–21.

scheidungen der Kirche leben nicht allein von der formalen Autorität der bischöflichen Entscheidungsträger, sondern auch von der Akzeptanz und Annahme der von diesen Entscheidungen betroffenen Gläubigen. Diese erhöht sich, wenn möglichst partizipativ viele Gläubige in rechtlich verbindlicher Form im Vorfeld anstehender Entscheidungen in die Beratungsprozesse eingebunden und ihre Sicht der Dinge einbringen können.

Dies leitet über zur Frage, was Synodalität kirchenrechtlich überhaupt meint und was synodale Gremien kirchenrechtlich sind (2.) und wie sich hierzu der deutsche Sonderweg¹³ mit dem Synodalen Weg verhält (3).

2 Kirchenrechtliche Basics¹⁴

Wie auch in anderen Kontexten verzichtet der kirchliche Gesetzgeber auf eine Legaldefinition von Synodalität in den kirchlichen Gesetzbüchern. Von daher kommt es in theologischen wie kanonistischen Beiträgen gelegentlich zu Unschärfen, was dieser Begriff wirklich rechtlich bedeutet

und wie er vor allem vom zweitvaticanisch wiederbelebten Terminus der (bischöflichen) Kollegialität¹⁵, die ja in synodalen Organen und Prozessen wirksam werden kann, zu unterscheiden ist. Von daher kann nur durch eine Analyse der Organe, die mit dem synodalen Gedanken der gemeinsamen Beratung und/oder Entscheidung in Verbindung gebracht werden können, ermittelt werden, was Synodalität tatsächlich kirchenrechtlich meint. Die von dem Münchener Kirchenrechtler Haering vorgeschlagene Unterscheidung von Synoden im engeren Sinn und synodalen Organen im weiteren Sinn hilft, das breite Feld von synodalen Wirklichkeiten kirchenrechtlich zu clustern. Danach sind Synoden im engeren Sinn die Versammlungen von Bischöfen, auf denen durch kollegiale Beschlussfassung Lehr- und Leitungsentscheidungen getroffen werden.¹⁶ Demgegenüber kennzeichnet die Gruppe synodaler Organe, dass kirchliche Obere durch qualifizierte Beratung von Gläubigen bei ihren Leitungsentscheidungen unterstützt werden.¹⁷

Zur ersten Gruppe sind die Ökumenischen Konzilien (cc. 336–341 CIC) und die

¹³ Vgl. Thomas Schüller, „Wo Synode drauf steht, sollte auch Synode drin sein.“ Zu kirchenrechtlichen Fragwürdigkeiten des Synodalen Weges, in: Herbert Haslinger (Hg.), Wege der Kirche in die Zukunft der Menschen. 50 Jahre nach Beginn der Würzburger Synode (Kirche in Zeiten der Veränderung 9), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021, 49–68; Bernhard S. Anuth, Ein „Gemeinsamer Weg-Weg“!? Kirchenrechtliche Perspektiven eines synodalen Experiments, in: Bernhard Anuth / Georg Bier / Karsten Kreutzer (Hg.), Der Synodale Weg. Eine Zwischenbilanz, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021, 47–66; Norbert Lüdecke, Die Täuschung. Haben Katholiken die Kirche, die sie verdienen?, Darmstadt 2021; Heribert Hallermann, Der Synodale Weg im Spiegel seiner Satzung, in: KuR 26 (2020), Heft 2, 238–254.

¹⁴ Vgl. Stephan Haering, Autorität und Synodalität im Gesetzbuch der lateinischen Kirche, in: Christoph Böttigheimer / Johannes Hofmann (Hg.), Autorität und Synodalität, Frankfurt a. Main 2008, 297–320.

¹⁵ Vgl. Burkhard J. Berkmann / Tobias Stümpfli, Synodalität und Kollegialität im CIC/1917 und im CIC/1983, in: Barbara Krämer / Philipp Thull (Hg.), Der Codex Iuris Canonici im Wandel. Entwicklungslinien vom CIC/1917 bis heute, Würzburg 2021, 161–174.

¹⁶ Stephan Haering, Autorität und Synodalität im Gesetzbuch der lateinischen Kirche (s. Anm. 14), 299.

¹⁷ Vgl. ebd.

Partikularsynoden (cc. 439–446 CIC) zu zählen. Ökumenische Konzilien sind eindeutig bischöfliche Versammlungen, die im gemeinsamen Beraten von Bischöfen zusammen und unter ihrem Haupt, dem Papst, zu Lehr- und Leitungsentscheidungen kommen. Dabei ist der Papst immer Herr des Verfahrens, der ein Konzil zum Beispiel einberuft und seine Beschlüsse in Kraft setzt. Hier greifen also beim Konzil Kollegialität, päpstlicher Primat und das synodale Beraten ineinander. Auch die beiden Partikularsynoden, einmal das Plenarkonzil als Versammlung aller Teilkirchen einer Bischofskonferenz, bei der nur die amtierenden Diözesanbischöfe entscheidendes Stimmrecht besitzen, und das Provinzialkonzil, der Versammlung von Teilkirchen einer Kirchenprovinz, bei der auch nur die amtierenden Diözesanbischöfe entscheidendes Stimmrecht aufweisen, sind Synoden im engeren Sinn. Auf das Plenarkonzil wird noch im Abgleich zu den Statuten des Synodalen Weges genauer eingegangen werden. Neben den Diözesanbischöfen und beim Konzil dem Papst als Bischof von Rom, nehmen bei diesen Synoden im engeren Sinn auch noch weitere Teilnehmer:innen teil, die jedoch nur beratendes Stimmrecht besitzen bzw. als Gäste den Beratungen ohne Interaktionsmöglichkeit beiwohnen dürfen. Diese Formen der Synodalität sind also immer zeitlich begrenzte Veranstaltungen, so dass ich – wie vereinzelt¹⁸ vorgeschlagen – die Institution der Bischofskonferenz (cc. 447–459 CIC), die kirchenrechtlich eine dauerhafte Einrichtung ist, nicht zu den Synoden im engeren Sinn zählen möchte. Der Bischofs-

konferenz als Ort bischöflicher Kollegialität werden von Rechts wegen bestimmte Lehr- und Leitungskompetenzen zugewiesen bzw. sie können ihr von Seiten Roms auf Antrag gewährt werden. Sie sind weitgehend Ausübung von bischöflicher Kollegialität, aber auch nichtbischöfliche Vorsteher von Teilkirchen entscheiden mit.¹⁹

Neben diesen Synoden im engeren Sinn gibt es einige synodale Organe, bei denen die Oberen bzw. die Bischöfe sich beraten lassen, bevor sie ihre Leitungsentscheidungen treffen. Einige dieser Organe wie der Diözesanpastoralrat (cc. 511–514 CIC) sind fakultativ, andere hingegen werden vom päpstlichen Gesetzgeber zwingend vorgeschrieben. Hier sind Diözesanvermögensverwaltungsrat (cc. 492–493 CIC), Priesterrat (cc. 495–501 CIC), Konsultorenkollegium (c. 502 CIC) und eben auch die in deutschen Breitengraden leider nur selten erfahrbare Diözesansynode²⁰ (cc. 460–468 CIC) zu nennen. Bei den diözesanen Räten wie auch bei den pfarrlichen Räten pfarrlicher Pastoralrat (in Deutschland: Pfarrgemeinderat; c. 536 CIC) und pfarrlicher Vermögensverwaltungsrat (c. 537 CIC) ist je nach den Partikulargesetzen oder Statuten zu schauen, ob diese Gremien nur fakultativ beraten oder zwingend beraten oder in Einzelfällen auch um ihre Zustimmung anzugehen sind, soll ein bischöflicher Rechtsakt nicht ungültig sein. Hier steht c. 127 CIC im Hintergrund, der diese Varianten einer rechtlich zwingenden Beratung oder sogar Zustimmung auflistet und rechtlich ermöglicht. Auf universalkirchlicher Ebene erfährt gerade im aktuellen Pontifikat die

¹⁸ Vgl. ebd., 303–305.

¹⁹ Vgl. Michael Seewald / Thomas Schüller, Die Lehrkompetenz der Bischofskonferenz. Dogmatische und kirchenrechtliche Perspektiven, Regensburg 2020.

²⁰ Vgl. Christoph Ohly, Diözesansynode. Kirchenrechtliche Streiflichter zu einer traditionsreichen Kirchenversammlung, in: Trierer Theologische Zeitschrift 122 (2013), 239–257.

rechtsgeschichtlich noch junge Bischofssynode (cc. 342–348 CIC) eine gewisse Aufwertung, die neben Bischöfen auch Teilnehmer:innen kennt, die zum Teil mitberaten dürfen. Obwohl der Papst der Bischofssynode in Einzelfällen Leitungsentcheidungskompetenz zuweisen könnte (c. 343 CIC), ist dies bisher auch unter Franziskus noch nicht geschehen. Somit bleibt die Bischofssynode wohl eher ein reines Beratungsorgan des Papstes, das ihn, wenn er es will, beraten darf, aber in der Regel keine Entscheidungen trifft, sondern „nur“ Ratschläge erteilt.

Diese wenigen Hinweise zeigen, dass es kodikarisch, aber auch durch partikulares Recht, vielfältige Formen der synodalen Beratung, aber auch Entscheidung gibt, die den Gedanken des gemeinsamen Ringens von Bischöfen und Gläubigen um den richtigen Weg der Kirche in einem geistlichen Miteinander rechtlich absichern. Umso bedauerlicher ist es, dass zum Beispiel im deutschsprachigen Raum nur selten Diözesansynoden durchgeführt werden, welche die Chance bieten, die eine Diözese betreffenden wichtigen Zukunftsfragen gemeinsam mit dem Bischof zu beraten. Eher konnte man in den letzten Jahrzehnten beobachten, dass Diözesanbischöfe selbst gestrickte pseudosynodale Prozesse in ihren Bistümern durchführten, die keinerlei Verbindlichkeit der Beratungsergebnisse generierten, aber den Effekt hatten, das Kirchenvolk zu beruhigen.²¹ Davon kann man auch bei dem Synodalen Weg sprechen, der zurzeit in Deutschland

durchgeführt und auch weltkirchlich auf ein zumeist kritisches Echo gestoßen ist. Von ihm soll abschließend im Abgleich zum Plenarkonzil die Rede sein.

3 Täuschung, Simulation oder eine neue Form des synodalen Beratens? – der Synodale Weg im Spiegel der kirchenrechtlichen Kritik²²

Wenngleich Plenarkonzilien in der jüngsten Vergangenheit nur selten abgehalten wurden,²³ so sind sie doch teilkirchliche Synoden, bei denen ihre Vorsteher mit entscheidendem und weitere Teilnehmer:innen²⁴ mit beratendem Stimmrecht ohne thematische Begrenzung und mit der Möglichkeit, für alle Diözesanbischöfe einer nationalen Bischofskonferenz bindende Partikulargesetze zu beschließen, wichtige Entscheidungen für eine bestimmte Region der Weltkirche treffen können. Im Unterschied zu den Bischofskonferenzen, die ausschließlich bischöfliche Organe sind und nur gesetzlich zugewiesene einzelne Materien rechtlich entscheiden und in begrenztem Umfang auch lehren können, sind Plenarkonzilien mehr Versammlungen der Teilkirchen einer Bischofskonferenz, an denen in einem gestuften Verfahren alle beraten (*votum consultivum*) und die Bischöfe anschließend auf der Grundlage der Beratungen entscheiden (*votum deliberativum*) können. Das Konvokationsrecht liegt bei der Bischofskonfe-

²¹ Vgl. *Friedolf Lappen*, Vom Recht zu reden und vom Recht gehört zu werden. Synoden und Foren als Mittel der Teilhabe der Gläubigen an den Leitungsfunktionen der Kirche in Deutschland (Beihefte zum Münsterischen Kommentar zum Codex Juris Canonici 46), Essen 2007.

²² Vgl. Anm. 13 und *Thomas Neumann*, Synodalität „Down Under“ (s. Anm. 5).

²³ Vgl. *Mary Pierre Wilson / Mary Judith O'Brien*, Provincial and plenary councils: Renewed interest in an ancient institution, in: *The Jurist* 65 (2005), 241–267.

²⁴ Vgl. c. 443 CIC mit einer umfangreichen Auflistung der Teilnehmer:innen.

renz (cc. 439 § 1 i.V.m. c. 441 Nr. 1 CIC), bedarf aber der römischen *Recognitio*. Von daher muss die Bischofskonferenz Gründe und beabsichtige Themen in Rom bei der Einreichung ihrer Einladungsabsicht anmelden. Umstritten ist, ob auch die Statuten rekognosziert werden müssen.²⁵ Auch die legislativen Akte des Plenarkonzils (c. 445 CIC) bedürfen der römischen *Recognitio*, wobei sich diese ausschließlich auf die Vereinbarkeit dieser Rechtsakte mit dem übergeordneten Recht beschränkt. Über die nicht legislativen Beschlüsse eines Plenarkonzils sind die römischen Behörden nur zu informieren.

Diese wenigen Hinweise auf die kirchenrechtliche Gestalt eines Plenarkonzils, gelegentlich auch Nationalsynode genannt, lassen erahnen, warum die deutschen Bischöfe und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) mit dem „Synodalen Weg“ (SW) einen rechtsfreien, unverbindlichen und in seiner Konsequenz folgenlosen Weg in Antwort auf die in der MHG-Studie²⁶ identifizierten systemischen Ursachen für sexuellen Missbrauch in der Kirche gehen. Themen wie die Weihe von Frauen zu Priesterinnen, ein radikaler Wandel in der katholischen Sexualmoral, die Aufhebung des Pflichtzölibates und die Entkoppelung von Leitungsgewalt und Weihegewalt in den vier Foren des SW

sind von so grundsätzlicher Bedeutung für die Weltkirche, dass sie nicht von einem kirchenrechtlich ordnungsgemäß installierten Plenarkonzil hätten beraten und beschlossen werden können. Hierzu hätten die römischen Dikasterien wohl nie ihre Zustimmung gegeben. Der Preis, der dafür bezahlt wird, ist allerdings hoch. Mit dem „rechtlichen nullum“²⁷, wie ich den SW bezeichnet habe, ist die Unverbindlichkeit der Beratungsergebnisse in die aufwändigen Beratungen eingepreist. Nach der Satzung des SW, die als bloße Konventionalordnung, nicht aber als bindendes kirchenrechtliches Statut (c. 94 CIC) rechtlich einzuordnen ist,²⁸ entfalten die Beschlüsse des SW keine Verbindlichkeit für die Diözesanbischöfe.²⁹ Die Diözesanbischöfe sind völlig frei im Umgang mit den Beschlüssen des SW. Dies ist im Ergebnis umso bedauerlicher, wie die bisherigen Beratungen und gefassten Beschlüsse, vor allem der Orientierungstext des Präsidiums des SW in zweiter Lesung, sich durch hohe theologische Qualität und Zeitgenossenschaft auf der Höhe der aktuellen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskussionen auszeichnen. Es braucht nicht viel Fantasie, um im Nachgang der Beratungen auf dem SW die faktischen Enttäuschungen der Gläubigen zu prognostizieren, die sich von diesen Beschlüssen eine Veränderung in substan-

²⁵ Bejahend *Heribert Hallermann*, Der Synodale Weg im Spiegel seiner Satzung (s. Anm. 13), 241; verneinend *Thomas Neumann*, Synodalität „Down Under“ (s. Anm. 5).

²⁶ <https://www.dbk.de/themen/sexualisierte-gewalt-und-praevention/forschung-und-aufarbeitung/studien/mhg-studie> [Abruf: 05.08.2022].

²⁷ Theologe Schüller, „Synodaler Weg“ kirchenrechtlich ein „Nullum“; online: <https://chrismon.evangelisch.de/nachrichten/47184/theologe-schueller-synodaler-weg-kirchenrechtlich-ein-nullum> [Abruf: 13.06.2022], und *Thomas Schüller*, „Wo Synode drauf steht, sollte auch Synode drin sein“ (s. Anm. 13), 66.

²⁸ Vgl. *Heribert Hallermann*, Der Synodale Weg im Spiegel seiner Satzung (s. Anm. 13), 242.

²⁹ Vgl. Art. 11 Abs. 5 der Satzung des SW: „Beschlüsse der Synodalversammlung entfalten von sich aus keine Rechtswirkung. Die Vollmacht der Bischofskonferenz und der einzelnen Diözesanbischöfe, im Rahmen ihrer jeweiligen Zuständigkeit Rechtsnormen zu erlassen und ihr Lehramt auszuüben, bleibt durch die Beschlüsse unberührt.“

ziellen Feldern der Kirche und ihrer lehramtlichen Entscheide der Vergangenheit erhofft haben. So unterscheidet sich rechtlich, aber auch in seiner Folge kirchenpolitisch der SW nicht von den vielen diözesanen Beratungsformaten in den letzten drei Jahrzehnten in den deutschsprachigen Diözesen, bei denen wegen der römischen Themenrestriktion für Diözesansynoden, keine Diözesansynoden durchgeführt, sondern nur Alibiveranstaltungen mit synodalem Touch als Beruhigungsspielen für das Kirchenvolk verabreicht wurden. Der um kein klares Wort verlegene ehemalige Bonner Kirchenrechtler Norbert Lü-

decke spricht bei diesen diözesanen Prozessen wie auch dem SW von „Partizipationssimulation“ und testiert den Gläubigen, die auf den SW setzen, eine Form von „kollektiver Regression“³⁰. Inwiefern Beratungsprozesse wie auf dem SW trotz ihrer rechtlichen Unverbindlichkeit faktisch doch Wirkungen evozieren werden, wird die Zukunft zeigen. Als Theologe, nicht als Kirchenrechtler, traue ich dem guten Argument, das sich durchsetzen wird, weiß aber auch, dass die hierarchische Macht, dem guten Argument zur praktischen Umsetzung zu verhelfen oder eben auch nicht, allein in den Händen der Bischöfe und des Papstes liegt. In dieser unaufhebbaren Spannung leben Gläubige schon seit langer Zeit und es ist nicht erkennbar, dass sich daran in naher Zukunft etwas ändern wird.

Weiterführende Literatur:

Markus Graulich / Johanna Rahner (Hg.), Synodalität in der katholischen Kirche. Zur Diskussion um eine synodale Kirche, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. Dieser Band beleuchtet aus verschiedenen fachwissenschaftlichen Perspektiven das Papier der Internationalen Theologischen Kommission zur Synodalität und kann Stärken, aber auch Schwächen dieses Papiers aufzeigen und somit Potenziale einer synodalen Kirche beschreiben.

Gregor Maria Hoff / Julia Knopp / Benedikt Kranemann (Hg.), Amt – Macht – Liturgie. Theologische Zwischenrufe für eine Kirche auf dem Synodalen Weg (QD 308), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020. Der Band greift Themen aus dem Synodalen Weg auf und beleuchtet die Fragen von Macht und Amt schwerpunktmäßig aus liturgiewissenschaftlicher Perspektive.

4 Ausblick

Papst Franziskus ist erkennbar bemüht, das synodale Element in der katholischen Kirche zu stärken. Dies zeigt sich in seinen gesetzgeberischen Akten, die die stärkere Einbeziehung der Gläubigen im Vorfeld von Bischofssynoden zum Ziel haben.³¹ Ihm geht es um die rechtlich verbindliche Einholung des *sensus fidelium* im Vorfeld von Bischofssynoden, aber eben auch Plenarkonzilien, bei denen auch nichtklerikale Gläubige durch ein *votum consultivum* zur Einmütigkeit von kirchlichen Leitungsentscheidungen durch Bischöfe substantiell beitragen können. Das Demokratische an diesen Prozessen ist die Form der Abstimmung, mit der ein *votum consultivum* der Gläubigen ermittelt wird. Das Ka-

³⁰ Norbert Lüdecke, Die Täuschung (s. Anm. 13), 245.

³¹ Vgl. Papst Franziskus, Apostolische Konstitution „Episcopalis communio“ vom 15.09.2018; online: https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html [Abruf: 13.06.2022].

tholische an diesen synodalen Prozessen ist zum einen, dass dieses Beraten ein wahrhaft geistlicher Prozess sein soll, und zum anderen, dass an dessen Ende die zur Entscheidung befugten Bischöfe in möglichst kluger Einbeziehung des Rates der Gläubigen die Entscheidungen verbindlich treffen. Je mehr dieses Wechselspiel von Rat und Entscheiden gelingt, umso mehr dürfen Bischöfe darauf hoffen, dass die Gläubigen ihre Entscheidungen auch rezipieren. Thomas Neumann³² kann am Beispiel der Australischen Bischofskonferenz überzeugend aufzeigen, wie es den australischen Bischöfen bei gleicher Ausgangslage zu Deutschland augenscheinlich gelungen ist, ein Plenarkonzil nach Kirchenrecht mit substanziellen Ergebnissen durchzuführen, wobei dieser Prozess noch andauert. Es lohnt sich also durchaus, den Blick weltkirchlich zu weiten und auf gute Erfahrungen in anderen Kontinenten zu schauen.

Der Autor: Thomas Schüller, geb. 1961 in Köln, Studium der Kath. Theologie und Kirchenrechtswissenschaft in Tübingen, Innsbruck, Bonn und Münster; 1987–1993, wissenschaftliche Hilfskraft und ab 1991 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Kirchen-

rechtlichen Seminar der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn; ab 1993 bis 2009 Leiter der Stabsstelle Kirchenrecht und Bischofsnotar im Bischöflichen Ordinariat Limburg, zugleich Kirchenanwalt (*Promotor iustitiae*) am Bischöflichen Offizialat Limburg und von 1997 bis 2001 Persönlicher Referent von Bischof Franz Kamphaus; seit 2009 Direktor des Instituts für Kanonisches Recht und zugleich Universitätsprofessor für Kirchenrecht und kirchliche Rechtsgeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster; Publikationen (Auswahl): *Die Barmherzigkeit als Prinzip der Rechtsapplikation in der Kirche im Dienste der salus animarum. Ein kanonistischer Beitrag zu Methodenproblemen der Kirchenrechtstheorie* (FKRW 14), Würzburg 1993; zusammen mit Michael Böhnke, *Zeitgemäße Nähe. Evaluation von Modellen pfarrgemeindlicher Pastoral nach c. 517 §2 CIC* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 84), Würzburg 2011; zusammen mit Michael Seewald (Hg.), *Die Lehrkompetenz der Bischofskonferenz. Dogmatische und kirchenrechtliche Perspektiven*, Regensburg 2020; GND: 1012187918.

³² Vgl. Thomas Neumann, Synodalität „Down Under“ (Anm. 5).

Mariano P. Barbato

Synodalität zwischen hierarchischer Herrschaftsstruktur und Mitbestimmung

Eine politikwissenschaftliche Perspektive
auf ein theologisches Konzept

♦ Dieser Debattenbeitrag wirft einen kritischen Blick auf die Konstruktion des Synodalen Weges in Deutschland. Dieser stehe seinem Selbstverständnis nach nicht nur außerhalb des Regelungsbereichs des kanonischen Rechts, sondern auch im Widerspruch zum Synodalitäts-Verständnis von Papst Franziskus. Die deutsche Auffassung von Synodalität ziele darauf ab, die Hierarchie des Klerus zu sprengen; die römische Synodalität dagegen ziele darauf ab, sie zu schützen, indem sie in der Tradition des Zweiten Vatikanischen Konzils als Gemeinschaftsprinzip Bischöfe zusammenführen und Laien integrieren könne. Eine wichtige Rolle für das Synodalitätsverständnis des deutschen Synodalen Weges weist der Autor dabei dem Umgang mit dem Missbrauchsskandal zu. (Redaktion)

Die theologische Debatte um die Synodalität nahm an Fahrt auf, als dieser Begriff von Papst Franziskus zum Schlagwort für die Machtlegitimation in der Kirche des 21. Jahrhundert erkoren wurde.¹ Im Kern scheint der päpstliche Ausbau der seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil grundsätzlich geklärten Synodalität darauf zu zielen, die personale und monarchische Entscheidungsstruktur des Klerus durch Gesprächsforen zu ergänzen, die auch die Partizipation von Laien erlauben. Die lange schwelende Konfrontation zwischen einer „Männerkirche“ des Amtes und einer „Laienkirche“, die wohl mehrheitlich aus Frauen besteht, ließe sich so auflösen. Syno-

dalität erhält fast den Rang eines Zauberwortes, wenn ihr die Versöhnung von hierarchischer Herrschaft des Klerus und demokratischer Mitbestimmung des gläubigen Volkes zugesprochen wird. Die theologische Debatte zeigt aber auch, dass es so einfach nicht ist.

Ein erschwerender Umstand kommt aus sozialwissenschaftlicher Sicht hinzu. Obwohl die klassische These einer linearen Säkularisierung unter den Bedingungen der Modernisierung religionssoziologisch nicht mehr haltbar ist,² läuft doch, nicht zuletzt forciert durch die einseitige Debatte um den sexuellen Missbrauch und seine Vertuschung in der Kirche, eine Säu-

¹ Markus Graulich / Johanna Rahner (Hg.), Synodalität in der katholischen Kirche. Die Studie der Internationalen Theologischen Kommission im Diskurs (Quaestionis disputatae 311), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021.

² Peter Berger (Hg.), Desecularization of the World, Washington 1999.

larisierungswelle durch den Westen.³ Diese Konjunktur macht auch vor dem gläubigen Volk und seinen Hirten nicht Halt. Die nachkonziliare Volkskirche stirbt in Westeuropa, wenn sie nicht schon in weiten Teilen tot ist. Ohne Volkskirche dürfte aber ein Volk Gottes, zumindest im Sinne der „Theologie des Volkes“, wie sie Papst Franziskus bevorzugt und womit das Konzil rechnet, wenn es dem Gottesvolk einen *sensus fidei* zuschreibt,⁴ nicht bestehen. Ohne den Charakter einer Volkskirche fehlt der handlungsfähige Subjektcharakter.

Unter solchen sozialwissenschaftlich gesehen widrigen Vorbedingungen birgt der Begriff der Synodalität ein hohes Risiko. Ein zentraler Knackpunkt ergibt sich aus der dehnbaren Aufgabenstellung. Synoden sind nach römischem Recht und päpstlicher Praxis nicht dazu geeignet, die personale Verantwortung, die Entscheidungsmacht des jeweils verantwortlichen Klerikers also, aufzubrechen. Synoden dienen der Meinungsbildung. Mehrheitsentscheidungen von Gremien rangniedriger Kleriker oder gar Laien binden weder Bischof noch Papst. Ein Papst ist ohnehin formal an gar kein Gremium gebunden, sondern muss sich, politikwissenschaftlich gesprochen, nur in der Substanz seiner Entscheidungen zwischen Tradition, Schrift und Lehramt so bewegen, dass keine Kirchenspaltung eintritt. Daraus lässt sich relativ simpel ableiten, warum in Deutschland keine Synode tagt, sondern ein „Synodaler Weg“ eingeschlagen wurde, und warum der Papst die schon lange eta-

blierte Synodalität als neuen Schwerpunkt der Machtlegitimation ausgerufen hat. Der Papst möchte mehr vorgelagerte Meinungsbildung, in Deutschland möchte eine Mehrheit der katholischen Eliten, Laien wie Kleriker, eine andere Kirche mit anderen Entscheidungsstrukturen.

Zunächst zum deutschen Verständnis: Die Kirche in Deutschland betrat mit dem Synodalen Weg bewusst einen kirchenrechtsfreien Raum, in dem das kanonische Recht keinerlei Grenzen zieht, weder materiell noch von der Entscheidungskompetenz her. Folglich kann in einem solchen Rahmen von allen alles und nichts entschieden werden, auch Dinge, die mit Rom, der Weltkirche und dem katholischen Glauben unvereinbar sind: im Kern das Ende der sakramental begründeten Entscheidungsmacht des Klerus über Lehre und Personal; damit verbunden die grundlegende Umdeutung von Zölibat, Geschlechterverhältnis und Sexualmoral. Die freiwillige Selbstverpflichtung des Klerus auf Mehrheitsabstimmungen unter Beteiligung der Laien soll wie ein *deus ex machina* oder vielleicht auch als *complexio oppositorum* die Konstruktion des Unvereinbaren ermöglichen. Es entstünde ein dysfunktionaler *double bind* des Klerus an die weltkirchliche Hierarchie und an die Mehrheiten der Ortskirche,⁵ ohne Klärung von Kompetenzen. Die deutsche Variante der Partizipation der Laien verändert die Machtverhältnisse damit grundlegend. Denn die traditionell gebundene personale

³ Forcierte Säkularität beschränkt sich wohl nicht auf den Extremfall religionsfeindlicher Diktaturen und selbst dort lebt sie auch von ihrer Plausibilität: Monika Wohlrab-Sahrs / Uta Karstein / Thoms Schmidt-Lux, *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt a. Main–New York 2009.

⁴ Rafael Lucian, *Der zentrale Stellenwert des Volkes in der soziokulturellen Theologie von Papst Franziskus*, in: Concilium 54 (2018), H. 3, 297–308.

⁵ Mariano Barbato, *Double Bind: der Synodale Weg und die Entmachtung des katholischen Klerus*, in: Herder Korrespondenz 75 (2021), H. 10, 24–26; Hans Joas, *Warum Kirche? Selbstoptimierung oder Glaubensgemeinschaft*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2022, 50.

Hierarchie des Klerus wird durch eine funktionale Rätelogik ersetzt, in der Laien und Kleriker gemeinsame Entscheidungsmacht auf der Grundlage souveräner Mehrheitsentscheidungen haben. Zur Legitimation wird das Schlagwort der Demokratisierung bemüht. Doch weder die Wahl der Laiengremien noch die Zusammensetzung aus Laien und Klerus entspricht den Kriterien einer repräsentativen Demokratie. Um die eher oligarchische Herrschaft der neuen Funktionselite zu sichern, soll der synodale Betrieb in einem Obersten Rat auf Dauer gestellt werden.⁶ „Er wäre keine Erneuerung, sondern eine unerhörte Neuerung.“⁷ Das Betreten rechtsfreier Räume hat sehr unterschiedliche Konsequenzen. Im Ergebnis muss der Synodale Weg im Sande verlaufen oder zu einer Kirchenspaltung führen; für eine Dezentralisierung sind die Fragen zu grundsätzlich, für eine weltkirchliche Revolution ist das deutsche Gewicht nicht ausreichend.

Der deutsche Weg steht im Gegensatz zum römischen Verständnis von Synodalität. Die deutsche Auffassung von Synodalität zielt darauf ab, die Hierarchie des Klerus zu sprengen; die römische Synodalität zielt darauf ab, sie zu schützen. In der Tradition des Zweiten Vatikanischen Konzils versteht der Papst Synodalität als Gemeinschaftsprinzip, das Bischöfe zusammenführen und Laien integrieren kann. Franziskus möchte den bischöflichen Entscheidungsprimat, insbesondere auch den seinen als Bischof von Rom, in partizipative

Dialogstrukturen einbinden, um das Bischofsamt und das Papsttum zu stärken. Um in einer pluralen Weltkirche und einer konflikträchtigen Weltgesellschaft den Universalprimat in Lehre und Leitung aufrechterhalten zu können, müssen Unterschiede und Gegensätze stärker zugelassen und ausbalanciert werden. Denn ein römischer Zentralismus ohne starke Formen pluraler Synodalität rückt den solitären Pontifex zu sehr ins Fadenkreuz medialer Angriffe. Das ist offensichtlich die Lehre, die Franziskus und die Kurie aus dem Pontifikat des deutschen Papstes Benedikt XVI. gezogen haben: Die vorgelagerte Pluralität der Synodalität steht vor dem Papst und seinen Entscheidungen, als Ratgeber, Referenzrahmen, aber auch als Wall.

In diesem Sinne legt Franziskus auch Wert darauf, dass sich Bischöfe den nationalen Bischofskonferenzen nicht entziehen und keine Rolle als Einzelkämpfer suchen, in denen sie nach dieser Deutung dem geballten Feuer medialer Angriffe nicht gewachsen wären. Es geht dem Papst darum, einen Prozess laufen zu lassen, zu beobachten, zu kommentieren und eine Entscheidung möglichst lange zu vermeiden, nicht aber die Entscheidung an Mehrheiten zu delegieren oder gar die Entscheidungskompetenz aus der Hand zu geben. Im deutschen Kontext sind die wiederkehrenden Kommentare des Papstes zum Synodalen Weg aussagekräftig: „Es gibt eine sehr gute evangelische Kirche in Deutschland. Wir brauchen nicht zwei.“⁸

⁶ *Mariano Barbato*, Der katholische Coup. Warum der Synodaler Rat nichts mit Demokratisierung zu tun hat, in: Herder Korrespondenz 76 (2022), H. 6, 16–17.

⁷ *Kardinal Walter Kasper*, Synodalität und Erneuerung der Kirche, in: neuer Anfang vom 21.06.2022, online: https://neueranfang.online/synodalitaet-und-erneuerung-der-kirche/?fbclid=IwAR2mGLz45xMyApPIG9v84PLswMJRGO2HE9igveCIWrFLp8IwyC_EHDH2Bw [Abruf: 11.08.2022].

⁸ Vatican News, Franziskus äußert Sorge über Synodalen Weg in Deutschland, 14.06.2022; online: <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2022-06/franziskus-kritik-synodaler-weg-deutschland-jesuitenzeitschrift.html> [Abruf: 11.08.2022].

Für den römischen Bischof hat die Synodalität noch einen besonderen Vorteil: Während der Ortsbischof über die Synodalität in ein nationales oder regionales Kollektiv der Ortsbischöfe eingebunden werden kann und darüber Eigenständigkeit verliert, kann dies dem Bischof von Rom nicht passieren. Die von Franziskus geförderte Synodalität vermehrt Foren der Diskussion und darüber auch Einflusschancen beratender Mitbestimmung. Eine Aufweichung der Hierarchie durch eine neue Machtfülle nationaler Bischofskollektive unter Einschluss einer Laienoligarchie gegenüber dem römischen Papstamt ist zumindest aus der Sicht des Pontifex und des Kirchenrechts strukturell ausgeschlossen.

1 Erklärungsansätze für den deutschen Sonderweg

Der deutsche Sonderweg begründet sich explizit durch den Missbrauchsskandal. Weil der Klerus Kinder missbraucht und den Missbrauch anschließend vertuscht hat, müssen die Grundordnung der Kirche verändert und die Laien beteiligt werden. Dazu ist aus der Perspektive einer sozialwissenschaftlichen Vergleichsmethode grundsätzlich nur zu wiederholen, was alle, die es wissen möchten, schon wissen: Wenn in ganz unterschiedlichsten Milieus Missbrauch vorkommt und vertuscht wird, dann lässt sich dieses endemische Verbrechen kaum durch katholische Unterschiede zur Mehrheitsgesellschaft und anderen Milieus, wie die sexuelle Sondernorm, den Zölibat der

Priester oder die sakramentale Verfasstheit der Kirche, erklären. Denn wenn dieses Verbrechen durch diese Faktoren auch nur begünstigt werden würde, dann müssten sie im katholischen Bereich deutlich öfter vorkommen als anderswo. Der berechtigte Furor gegen die Kirche speist sich aus der Erwartungshaltung, dass Verbrechen gerade in der Kirche nicht vorkommen dürfen. Unberechtigt wird der Volkszorn dann, wenn er durch das Raunen der Experten über große Dunkelziffern und kleine Hellfelder zu dem Ergebnis kommt, in der Kirche wäre der Missbrauch allgegenwärtig, während er in der aufgeklärten Gesellschaft ein Randphänomen darstellt.

Der Historiker Thomas Großbölting, der sich umfassend mit dem Thema befasst und zusammen mit einem interdisziplinären Team die Missbrauchsstudie im Bistum Münster verantwortet hat, hält sich gegenüber diesem Sachverhalt erstaunlich zurück, auch wenn er zu bedenken gibt, dass die Kirche von der Gesellschaft gern als Folie herangezogen wird, um Missstände zuerst dort und dann generell aufzuarbeiten. Wegweisend im Rahmen einer generellen Aufarbeitung und damit auch der wirkungsvollen Prävention dürfte ein von ihm herausgearbeiteter Sachverhalt sein, der auch von entscheidender Bedeutung für die Aufwertung der Laien in der synodalen Mitentscheidung sein dürfte: Die von Großbölting untersuchte und dabei positiv gefasste Skandalisierung der deutschen Missbrauchsverbrechen im kirchlichen Raum, die endlich das Unsagbare zur Sprache brachte, stieß ein Kleriker an,⁹

⁹ Großbölting verweist auf die Rolle des Jesuiten Klaus Mertens bei der deutschen Skandalisierung des Missbrauchsverbrechens durch dessen öffentliches Schreiben vom Januar 2010 an die Schüler seiner Schule. Dieses Schreiben entstand im unmittelbaren Vorfeld der Reise Papst Benedikts XVI. nach Irland, die ganz im Zeichen des dortigen Missbrauchsskandal stand. Es gehört zum Kern der deutschen Debatte, die maßgebliche Rolle des deutschen Papstes ausblenden und stattdessen seine Diskreditierung zu betreiben.

nicht die katholischen Laien, die in den vorgestellten Fällen immer auch Bescheid wussten und vertuschten.¹⁰ Das Narrativ der Vertuschung durch den Klerus ist damit genauso hinfällig wie die Hoffnung, durch eine stärkere Beteiligung der immer schon beteiligten Laien ließe sich Missbrauch durch durchsetzungsstarke Verfolgung stoppen.

Doch diesen Schluss zieht die Münsteraner Missbrauchsstudie erstaunlicherweise gerade nicht. Entgegen dem Befund einer öffentlichen Mitwisserschaft der Laien wird daran festgehalten, dass die sakramentale Macht des Klerus den einzelnen Kleriker von jeder Rechenschaftspflicht enthoben hätte. In Anlehnung an Michel Foucault wird gegen die Erkenntnisse vorliegender Missbrauchsstudien extra ein pastoraler Idealtyp des Missbrauchs neu konstruiert, der auf die spezifische Situation des Missbrauchs durch einen Seelsorger abstellt. Diese Konstruktion besitzt in den herangezogenen Fällen nicht unbedingt die ihr zugeschriebene Evidenz. Aussagekräftig für die Frage nach der Bedeutung einer Pastoralmacht des Missbrauchs dürfte allerdings sein, dass einem solchen Idealtypus die allermeisten Fälle des Missbrauchs im kirchlichen Raum gerade nicht zugeordnet werden können. Der Missbrauch im kirchlichen Raum hat anders als vermutet keinen „katholischen Geschmack“ (sic!),¹¹ sondern kommt in der furchtbaren Banalität des Verbrechens

daher – wie anderswo auch. Die mühsame Konstruktion einer spezifischen Situation eines angeblich katholisch-klerikalen Missbrauchs und seiner ebenso spezifisch gelagerten Vertuschung, aus der der Synodale Weg sein revolutionäres Potenzial ableitete, bricht bei näherem Hinsehen wie ein Kartenhaus zusammen. Die Kirche war nicht klerikal abgehoben, sondern in einen Missbrauch von Kindern begünstigende Gesellschaft integriert.

Foucault versteht unter Pastoralmacht die Fähigkeit zuerst des Klerus über die Beichte, dann zunehmend des biopolitisch aktiven Staates über seine Institutionen und Diskurse, ein Regime der Selbstkontrolle zu etablieren, über das Bevölkerungen gesteuert werden. Angefangen bei der Beichtpraxis setzt über die begleitete Selbstreflexion ein Individualisierungsprozess ein, der das darin geschaffene Subjekt auf innere Wahrheiten verpflichtet und darüber Gehorsam gegenüber den biopolitischen Projekten der Kirche oder des Staates schafft.¹²

Alles, was wir bisher über den Missbrauch und seine Vertuschung innerhalb der Kirche erfahren haben, deutet darauf hin, dass die Kirche eklatant in ihrer Projektion einer auch nur schwachen Pastoralmacht versagt hat, ganz zu schweigen vom totalitären Vorwurf Foucaults. Das lässt sich schon am mangelnden Interesse der Bischöfe an den Missbrauchsbetroffenen ablesen. Unter dem Vorzeichen einer Pastoralmacht, die eine flächendecken-

¹⁰ Thomas Großbölting, Sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche als Skandal. Oder: Wie und Warum sich die Grenzen des Sagbaren verschieben, in: Brigit Aschmann (Hg.), *Katholische Dunkelräume. Die Kirche und der sexuelle Missbrauch*, Paderborn 2022, 23–42.

¹¹ Die Fragestellung nach dem „katholischen Geschmack“ des Missbrauchs übernehmen die Gutachter von Klaus Mertes SJ, der mit dieser Formulierung die Stoßrichtung der Debatte prägte. Bernhard Frings u. a., *Macht und sexueller Missbrauch in der katholischen Kirche. Betroffene, Beschuldigte und Vertuscher im Bistum Münster seit 1945*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2022, 393, vgl. 375–394.

¹² Michel Foucault, *Analytik der Macht*, Frankfurt a. Main 2005, 188–219; *ders.*, *Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit. Band 4*, Berlin 2019.

de biopolitische Herrschaft über die Seelen durch kontrollierte Selbstreflexion anstrebt, macht das Abdrängen ins Schweigen kaum Sinn. Die aktuell betriebene reflexive Aufarbeitung und die damit verbundene Machtprojektion passt hingegen zu Foucaults Konzept der Pastoralmacht. Desinteresse, Vertuschung und Täterorientierung wären in der Perspektive von Foucault eher einer Herrschaftspraxis zuzuordnen, der die umfassende biopolitische Machtprojektion fehlt. Nicht einmal die seelsorgliche Milde gegenüber dem Täter passt zur Pastoralmacht Foucaults, die sich gerade nicht durch billige Gnade, sondern durch den Willen zur selbstreflexiven Durchsetzung von Normen auszeichnet.

Weiterführende Literatur:

Brigit Aschmann (Hg.), *Katholische Dunkelräume. Die Kirche und der sexuelle Missbrauch*, Paderborn 2022. Der Band beleuchtet vielschichtig den Missbrauch in kirchlichen Räumen. Beispielsweise kehrt Günter Hockerts sehr lohnend zu seiner Studie aus den 1970er-Jahren über die Sittlichkeitsprozesse gegen Kleriker im NS-Staat zurück, in der er die Unterscheidbarkeit der Ebenen der Strafverfolgung und des propagandistischen Kirchenkampfes herausarbeitet.

Michel Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches. Sexualität und Wahrheit. Band 4*, Berlin 2019. Dieser posthum editierte und erst dreißig Jahre nach dem Tod des Autors erschienene Band beschäftigt sich mit der Genese christlicher Sexualmoral als Basis aber auch als mögliches Korrektiv moderner Biopolitik. Im Anhang findet sich eine Weiterentwicklung des Konzepts der Pastoralmacht.

Der Missbrauch und seine Vertuschung zeigen eine Kirche, der auch nur Ansätze zu einer Pastoralmacht entglitten sind, ja die nach ganz klassischen Formen der Gruppensolidarität die Kader austauscht, aber auf zu wenige zurückgreifen kann, um die Versager und Verbrecher auszusortieren. Der Synodale Weg scheint, aufbauend auf der „hinkenden Trennung“ von Staat und Kirche in Deutschland, dieses geschwächte kirchliche Machtsystem ganz in die Pastoralmacht des Staates integrieren zu wollen. Dazu entwickelte er den oben geschilderten Diskurs vom „katholischen Geschmack“ des Missbrauchs mit entsprechend antikatholischer Stoßrichtung der Reformbestrebungen.

Römische Synodalität versucht hingegen einen eigenen Diskursraum zu schaffen, der Ansätze zu einer „Pastoralmacht“ von Klerus und Papst im Sinne einer selbstreflexiven Diskursmacht gegenüber säkularer Biopolitik von Staat und Weltgesellschaft stärkt.

2 Machtlegitimation und Strukturwandel in der Moderne

Die Macht des Klerus legitimiert sich über die Lehre einer sakramentalen Verfasstheit der Kirche. Eine kooptierende Funktionselite erhält dadurch eine starke traditionale Legitimation ihrer Macht, die nach Max Weber unter dem Druck der Modernisierung an Plausibilität verliert. Das stählerne Gehäuse der Moderne bietet nach Weber den Typus der rationalen Herrschaft an, der in der Bürokratie seine reinste Form findet. Besonders als Übergangsphänomen von einer verunsicherten Tradition zu einer sich etablierenden

Bürokratie tritt der charismatische Führer auf.¹³

Die römische Kirche war immer schon eine Rechtsgemeinschaft und entwickelte auf dieser Grundlage die vielleicht effizienteste globale Bürokratie. Päpste standen unter dem Druck der Modernisierung dennoch unter der Last, charismatische Qualitäten jenseits des Amtscharismas zu entwickeln. Das reichte aber nicht immer aus, um das sakral-traditionale Rückgrat der Herrschaftslegitimation zu verteidigen. Die Synodalität als Verfahren hat deshalb die Aufgabe, der sakramentalen Herrschaftslegitimation der Tradition Schützenhilfe zu leisten, zumindest aus römischer Sicht. Der versuchte Coup des Synodalen Wegs strebt stattdessen die Ablösung der traditionellen durch eine bürokratische Herrschaft an, die in den finanziell gut ausgestatteten deutschen Ordinariaten schon weitgehend verwirklicht scheint.

Max Webers Modernisierungsthese übersieht zudem die historisch tieferreichende Transformationsmacht der Papst- und Klerikerkirche. Das Herausdrängen der Laien und die Etablierung der Hierarchie einer Klerikerkirche stellen eine Errungenschaft der Papstkirche dar, die sich nicht nur segensreich für die Kirche ausgewirkt hat, sondern auch die plurale westliche Gesellschaft herausbilden half. Gerade auch in der deutschen Debatte um Pluralität und Öffentlichkeit setzt sich immer mehr die These der „Papstrevolution“ durch.¹⁴ 1075 erklärte Papst Gregor VII., dass der Klerus allein die Macht in der Kirche habe und der Papst den Kaiser und nicht der Kaiser

den Papst auswechseln könne, wie das bisher die Praxis war. Dadurch entsteht im Westen aus dem generellen Elitengegensatz von Priester und Adel zwar nicht wie angestrebt eine Unterordnung der politischen Elite unter den Klerus, aber der Adel muss nun Kleriker werden, wenn er in der Kirche nicht nur Einfluss nehmen, sondern entscheiden will. Durch den Zölibat wird die institutionelle Eigenständigkeit der Klerikerkirche abgesichert und der Familiensinn des Adels auf das Unwesen des Nepotismus abgedrängt. Die Institution Kleriker- und Papstkirche setzt damit gewaltige Kräfte der Pluralisierung frei, weil die politische Elite nun immer mit einem Gegenpart verhandeln muss, der aus eigenem Ermessen eine Koalition von Thron und Altar eingehen oder aber eine Gegenmacht organisieren kann. Reformationen und Säkularisierungen zielten immer auch darauf ab, die Eigenständigkeit zu schwächen und den Klerus wieder im Volk aufzulösen.

Doch die römische Kirche konnte sich entgegen den Erwartungen in der Moderne nicht nur halten, sondern florieren und wurde zur größten globalen Organisation. Die Kleriker- und Papstkirche rekrutiert ihre Funktionselite aus allen Völkern, verpflichtet sie aber auf die Hierarchie der römischen Institution. Dieses Patentrezept einer universalen Klerikerkirche dürfte gerade in einer Welt aufkommender Gegensätze von bleibender Relevanz sein. Ein eigenständiger Binnendiskurs der Meinungsbildung, wie sie die päpstliche Synodalität darstellt, will die Voraussetzung schaffen, um in der Weltöffent-

¹³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Studienausgabe. Tübingen 1990, Kap. III, 1, § 2.

¹⁴ Eugen Rosenstock-Huussy, *Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen*, Moers 1987, 131–201; Heinrich August Winkler, *Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München 2009, 52; jüngst auch Jürgen Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Berlin 2019, 653.

lichkeit und den (trans)nationalen Öffentlichkeiten einflussstark Meinungsbildung betreiben zu können und nicht nur Transmissionsriemen anderer Kreise zu werden, die in der Lage sind, einen Binnendiskurs zu organisieren und ihn strategisch in die öffentliche Debatte einzuspeisen. Es bedarf starker intermediärer Instanzen, um demokratische Willensbildung im diskursiven Streit in transnationalen Räumen führen zu können. Die römische Weltkirche der Kleriker hat dafür bessere Voraussetzungen als eine bürokratische Oligarchie mit nationalkirchlicher Tendenz.

3 Kollisionskurs noch zu stoppen?

Das deutsche und das römische Synodalitätsverständnis sind auf Kollisionskurs. Kann der Papst die Situation noch retten, indem er den Deutschen auf der Weltsynode entgegenkommt oder ergibt sich darüber ein Ausstiegsszenario für die deutschen Bischöfe? Hinsichtlich der Regierungskunst von Papst Franziskus wird immer wieder der Witz über den argentinischen Präsidenten Perron erzählt, der am Nachmittag einer Partei das Gegenteil von dem verspricht, was er deren Gegnern am Vormittag zugesagt hatte. Als sein Berater am Abend bemerkt, dass Perron das nicht machen könne, gibt ihm der Präsident wieder Recht. Doch dieser geschickte Populismus des Machtgleichgewichts verschiedener Strömungen hat auch seine Grenzen. Das um Ausgleich bemühte Pontifikat von Franziskus kennt auch die Konstruktion von Extremen, um selbst einen Mittelweg aufzeigen zu können. Franziskus hatte ausreichend Gelegenheit, sich gegenüber zu konservativen Interpreten des Zweiten Vatikanischen Konzils abzugrenzen und

gegen manche davon rigoros vorzugehen. Teilen der Kirche der USA schreibt er immer wieder die Rolle der konservativen Bremser zu, so auch jüngst im oben erwähnten Interview, in dem der Papst vom mangelnden Bedarf an einer zweiten evangelischen Kirche in Deutschland sprach. Zu diesen amerikanischen „Kreisen“ könnte der deutsche „Oberste Sowjet“ eines auf Dauer gestellten Synodalen Weges ein Gegengewicht abgeben, wenn er nicht zu formell daherkommt. Da die schwebende Leichtigkeit, die eine solche extralegale Konstruktion haben müsste, nicht unbedingt zur teutonischen Grundausrüstung gehört, könnte sich der Papst auch dazu entschließen, ein Exempel zu statuieren. Der Applaus der Weltkirche oder zumindest die heimliche Schadenfreude wäre nicht unwahrscheinlich.

Der Autor: Prof. Dr. Mariano P. Barbato, geb. 1972, außerplanmäßiger Professor für Politikwissenschaft an der Universität Passau; Heisenbergstipendiat der DFG und Leiter des DFG-Projekts „Die Legionen des Papstes“ am Centrum für Religion und Moderne der WWU Münster; im Sommer 2022 Gastprofessor an der FU Berlin; Publikationen (Auswahl): „Die Mauer ist keine Lösung.“ *Die Migrationspolitik von Papst Franziskus*, Frankfurt a. Main 2020; Herausgeber: *The Pope, the Public, and International Relations. Postsecular Transformations*, Cham 2020; zusammen mit Stefan Heid (Hg.), *Macht und Mobilisierung. Der politische Aufstieg des Papsttums seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2020; zusammen mit Melanie Barbato und Johannes Löffler (Hg.), *Wege zum digitalen Papsttum. Der Vatikan im Wandel medialer Öffentlichkeit*, Frankfurt a. Main 2018; GND 104645787X.

Dietmar W. Winkler

Reflexionen zur Synodalität in den Ostkirchen im Kontext des synodalen Prozesses

◆ Das Christentum verfügt über ein reiches Erbe an Synodalität, das sich vor allem im ersten Jahrtausend entwickelt hat. In den Ostkirchen bis heute praktiziert, ist es in der Westkirche im späten 19. Jahrhundert in Vergessenheit geraten, jedoch vom II. Vatikanum wiederbelebt worden. Anhand von unterschiedlichen Beispielen aus der Geschichte sowie aus der gegenwärtigen Praxis der Ostkirche macht der Autor eindrucksvoll deutlich, dass Synodalität und Primat oder Synodalität und Hierarchie sich nicht ausschließen. Dabei deckt er ein freilich überraschendes Potenzial auf, das von der Westkirche wieder aufgegriffen und weiterentwickelt werden kann, ohne sich von den eigenen Traditionen gänzlich verabschieden zu müssen. (Redaktion)

Der von Papst Franziskus initiierte synodale Prozess lenkt auch den Blick auf die Kirchen, die nicht mit der Katholischen Kirche in Gemeinschaft sind. Von Beginn an trachtete das für die Bischofssynode zuständige Vatikanische Dikasterium und dessen Generalsekretär Kardinal Mario Grech danach, den Prozess ökumenisch inklusiv zu gestalten. Mit einem Schreiben, das er gemeinsam mit dem Präsidenten des Dikasteriums zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Kurt Koch, verfasste, wurden die Bischofskonferenzen weltweit dazu aufgerufen, vor Ort und regional die jeweiligen Kirchen der Ökumene über den synodalen Prozess zu informieren und sie in die diözesanen und nationalen vorsynodalen Beratungen einzubinden.¹

In den ökumenischen Dialogen ist das Thema Synodalität *con variazioni* seit Jahrzehnten auf der Agenda. Insbesondere durch die offiziellen und inoffiziellen

theologischen Dialoge mit den orthodoxen und orientalisch-orthodoxen Kirchen zieht sich die Frage nach dem rechten Verhältnis zwischen Synodalität und Primat wie ein roter Faden. Das Dikasterium zur Förderung der Einheit der Christen hat daher im vergangenen Jahr ein Studiendokument mit dem Titel „Der Bischof von Rom, Primat und Synodalität“ erarbeitet und bei seiner Vollversammlung im Mai 2022 verabschiedet.² Dieses wurde ebenso mit orthodoxen, evangelischen und anglikanischen Expert:innen reflektiert. Umfassend legt der Text bereits in den Dialogen erzielte Ergebnisse im Sinne eines „Harvesting the Fruits“ vor und zeigt, wie viel Material schon auswertbar wäre. Allerdings wird man einschränkend hinzufügen müssen, dass der Fokus auf einer universalen Ebene liegt und Synodalität insbesondere mit Bezug auf das Amt des Bischofs von Rom bedacht wird.

¹ Vgl. https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2021-10-29_ecumenism/EN-Ecumenism.pdf [Abruf: 13.07.2022].

² Das Studiendokument ist noch nicht publiziert.

Im Folgenden geht es darum, einige Aspekte aufzuzeigen, die nicht die globale Ebene betreffen und die seit dem 19. Jahrhundert synodal gehörig aus der Übung gekommene Katholische Kirche aus den Beziehungen mit den Ostkirchen mitnehmen könnte.

1 Synodalität als gemeinsames Wesensmerkmal der Kirche des Ostens und des Westens

Das am 7. September 2021 veröffentlichte Vorbereitungsdokument zur Bischofssynode (*Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung*³) stellt mit Verweis auf den Text der Internationalen Theologischen Kommission *Die Synodalität im Leben und in der Sendung der Kirche* vom 2. März 2018 fest, dass Synodalität weit mehr sei,

„als die Feier kirchlicher Treffen und die Versammlungen von Bischöfen oder eine Frage der einfachen internen Verwaltung der Kirche; sie ist ‚der spezifische *modus vivendi et operandi* der Kirche als Gottesvolk, das seine Existenz als Gemeinschaft und Weggemeinschaft manifestiert und konkretisiert, indem es in der Versammlung zusammenkommt und indem alle seine Mitglieder aktiv an seinem Auftrag der Evangelisierung teilnehmen‘. Hier

verbinden sich daher jene Elemente, die das Thema der Synode als tragende Achsen einer synodalen Kirche vorschlägt: Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung.“⁴

Synodalität gehört zum Wesen der Kirche und zur Grundstruktur der gemeinsam unterwegs seienden *ekklesia*. In den ökumenischen Dialogen mit den Ostkirchen wird hier gerne bereits auf Mt 18,20 verwiesen („Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“) und sodann auf das sogenannte Apostelkonzil (Apg 15), wo auch der Satz „der Heilige Geist und wir haben beschlossen“ fällt. Mit diesem neutestamentlichen Zugang ist zugleich die christologische und pneumatologische Dimension von Synodalität als kirchliche Realität ausgedrückt.

Wesentlicher Referenzpunkt im ökumenischen Austausch mit den Ostkirchen ist die gemeinsame Zeit vor den jeweiligen Trennungen. Im Dialog mit den orientalisch-orthodoxen Kirchen (Kopten, Armenier, Syrer, Äthiopier, Inder) ist dies die Zeit bis zum Schisma im frühen 6. Jahrhundert als Folge der Auseinandersetzungen um das Konzil von Chalzedon (451).⁵ Demgemäß wurde in der zweiten Phase des theologischen Dialogs mit diesen Kirchen besonderes Augenmerk auf die ersten fünf Jahrhunderte gelegt.⁶ Im Dialog mit der Orthodoxen Kirche ist und bleibt wie-

³ Vgl. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2021/09/07/0540/01156.html#tedescook>, [Abruf: 13.07.2022]; im Folgenden: SynVD.

⁴ SynVD 10.

⁵ Nach dem Konzil von Chalzedon war lange nicht klar, ob es sich durchsetzen würde. Zeitweise waren im Osten des Römischen Reiches alle Patriarchensitze antichalzedonisch besetzt. Erst durch das imperiale Einschreiten Kaiser Justinians kam es 537 zur Verdoppelung der Hierarchie und dadurch zum endgültigen Schisma. Vgl. u. a. Dietmar W. Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog* (IThS 48), Innsbruck 1997.

⁶ Vgl. Das gemeinsame Dokument der „International Joint Commission for Theological Dialogue between the Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches“ zum Abschluss der zweiten Dialogphase: *The Exercise of Communion in the Life of the Early Church and its Implications for our Search for Communion Today*; <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/>

derum das ganze erste Jahrtausend Referenzpunkt gemeinsamer Geschichte, auch wenn diese keineswegs ohne Brüche verlaufen ist.⁷ Die Auseinanderentwicklung verläuft hier erst im zweiten Jahrtausend.⁸

Das Vorbereitungsdokument für den synodalen Prozess verweist daher sinnvollerweise auf die synodale Praxis des ersten Jahrtausends, denn hier war dieses gemeinsame Gehen (*syn-odos*)

„die gewöhnliche Art und Weise des Vorgehens einer Kirche, die verstanden wurde als ‚Volk, das von der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes versammelt wurde‘ [Cyprian, *De Orat. dom.*, 23]. [...] In diesem kirchlichen Horizont, der vom Prinzip der Teilnahme aller am kirchlichen Leben inspiriert ist, konnte der hl. Johannes Chrysostomos sagen: ‚Kirche und Synode sind Synonyme‘ [Johannes Chrys., *Explicatio in Ps.* 149].“⁹

Mit Cyprian von Karthago († 258) und Johannes Chrysostomos († 407) werden zwei Kirchenväter herangezogen, die repräsentativ für West- und Ostkirche sind und auf ein gemeinsames Erbe verweisen. Der Nordafrikaner Cyprian zeigt ferner auf, dass Entscheidungen gemeinsam erfolgten. Von ihm ist das markante Wort überliefert: „Nichts ohne den Bischof, nichts ohne den Rat des Presbyteriums und nichts ohne den Konsens des Volks.“ (Cyprian, Ep. 14,4) Synodalität und Hierarchie widersprechen sich demnach nicht, sondern ergänzen und fördern einander.

Beim Griechen Johannes Chrysostomos kann ebenso auf weitere für die orthodoxe Kirche wichtige Referenztexte verwiesen werden, in denen er die wechselseitige Bedingtheit und Gleichwertigkeit aller Glieder des einen Leibes der Kirche hervorhebt. Jeder brauche den anderen, die Laien die Kleriker, aber auch die Kleriker könnten ohne die Laien nicht existieren: „Niemand vermag alleine aus sich etwas zu tun, wenn er weihen müsste, wenn er entscheiden müsste; redlicher werden alle durch die Synode und durch die Vielen.“¹⁰

Die synodale Praxis des ersten Jahrtausends hat sich in den verschiedenen Ostkirchen in unterschiedlicher Weise erhalten und weiter entfaltet. Damit kann die Orthodoxie für die Katholische Kirche nicht nur ein Ort der Erinnerung sein, der in die Vergangenheit führt, sondern auch zeigen, wie diverse Elemente, etwa Laienpartizipation, weitergetragen und entwickelt wurden.

2 Die Praxis der Alten Kirche als Referenzpunkt und gemeinsame Basis

Zugleich mit der Ausbreitung des Christentums nach Ost und West entwickelte sich die Synode als Zusammenkunft zur Lösung gemeinsamer Probleme und Aufgaben. Wenn Fragen anstanden, welche die Einheit der Kirche gefährdeten und eine

en/dialoghi/sezione-orientale/chiese-ortodosse-orientali/commissione-mista-internazionale-per-il-dialogo-teologico-tra-la/documenti-di-dialogo/testo-in-inglese.html [Abruf: 13.07.2022].

⁷ Vgl. Dietmar W. Winkler, Church Unity – The Myth of the First Millennium. Remarks on Pluralism and Church Divisions in Late Antiquity, in: Ökumenisches Forum 39 (2017), 7–18.

⁸ Das Jahr 1054 ist lediglich ein symbolisches Datum, bei dem es aber kein Schisma im eigentlichen Sinn gegeben hat; vgl. Grigorios Larentzakis, Kein Schisma, trotzdem getrennt, in: Die Tagespost vom 27. Juni 2021.

⁹ SynVD 11.

¹⁰ Johannes Chrys., hom. 37,3.

gemeinsame Reaktion erforderten, kam man zur Problemlösung auf lokaler und regionaler Ebene zusammen.

Die ersten Synoden, die im Römischen Reich mit dem Ende des 2. Jahrhunderts und dem Beginn des 3. Jahrhunderts anzusetzen sind, waren durch große Unabhängigkeit und Freiheit in der Themenwahl gekennzeichnet und betrafen jeweils ein spezifisches geografisches Gebiet, z. B. Kleinasien, Ägypten, Syrien, Nordafrika, Gallien, Korinth. So schreibt der Klerus von Rom in einem Brief, der sich mit dem Problem der *lapsi* (lat. Abgefallene) beschäftigt, also jenen Christen, die während der decianischen Verfolgung (250/51) ihrem Glauben untreu geworden seien, an Cyprian von Karthago:

„Uns sagt bei der so gewaltigen Aufgabe die Auffassung zu, die du [Cyprian] selbst vertreten hast, dass nämlich zuerst der Friede in der Kirche bewahrt werden muss und dann in gemeinschaftlicher [konziliarer] Beratung mit den Bischöfen, Presbytern, Diakonen, Bekennern [*confessores*] und Laien, die standhaft geblieben sind, der Fall der Behandlung der Gefallenen [*lapsi*] besprochen werden soll.“¹¹

Zur Zeit Cyprians umfasste eine Synode sowohl Klerus als auch Laien. Dies änderte sich in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts, als Regionalsynoden als Versammlung einer römischen Provinz (*diocese*) in der jeweiligen Hauptstadt (*metropolis*) abgehalten wurden. Nun erlangte der Bischof der Metropolis einen größeren Einfluss- und Verantwortungsbereich und die Bischöfe wurden zu alleinhandelnden Mitgliedern der Synoden. „War bisher

ein geistiges Geben und Nehmen zwischen Laien, Klerikern und Bischöfen vorherrschend gewesen, so werden jetzt die Kleriker und Laien zur ‚hörenden‘ Kirche, zu bloßen Rezipienten der von Bischöfen aufgestellten und bezeugten Lehre.“¹² Laien und Priester konnten durchaus als Experten und Ratgeber zugelassen werden (vgl. Origenes in Postra, Malchion in Antiochien, Athanasius in Nizäa), aber die Entscheidung lag bei den Bischöfen allein.

Die Ergebnisse der Synoden des 2. und 3. Jahrhunderts hatten zunächst nur lokale Bedeutung, konnten allerdings auch von anderen Ortskirchen rezipiert werden. Dies geschah durch Austausch sogenannter *Synodalbriefe*, mit denen die Ergebnisse kommuniziert wurden. Eusebius von Cäsarea († 339/40) beschreibt diesen Briefaustausch und die Unabhängigkeit lokaler Synoden des Ostens und des Westens im Zusammenhang des Osterfeststreits:

„Noch jetzt sind vorhanden ein Schreiben der damals in Palästina zusammengetretenen Bischöfe, von welchen Bischof Theophilus von Cäsarea und Bischof Narcissus von Jerusalem den Vorsitz führten, ein Schreiben der in Rom versammelten Bischöfe, welches die gleiche Streitfrage behandelt und den Namen des Bischofs Viktor [von Rom] trägt, ein Schreiben der Bischöfe des Pontus, deren Vorsitzender Palmas als der Älteste war, ein Schreiben der Gemeinden in Gallien, deren Bischof Irenäus war, ferner ein Schreiben der Bischöfe in Osroëne und in den dortigen Städten, ein Privatschreiben des Bischofs Bacchyllus von Korinth und noch Schreiben von sehr vielen anderen

¹¹ Cyprian, ep. 30,5.

¹² Johannes B. Bauer, Die Rezeption der Konzilien. Das Wort und der Begriff, in: Alfred Stirnemann / Gerhard Wilflinger (Hg.), Konzilien und Kircheneinheit (Pro Oriente 20), Innsbruck-Wien 1988, 144–152, hier: 149.

Bischöfen. Sie bekunden eine und dieselbe Meinung und Ansicht und geben das gleiche Urteil ab. Ihr einstimmiger Beschluss ist erwähnt.“¹³

Hinter diesem Rezeptionsprozess stand das Bewusstsein, dass eine Ortskirche und ihre Synode immer auch die ganze Kirche repräsentiert, aber nicht die ganze Kirche ist. Und umgekehrt wurde auch erst durch die Rezeption der Synodenergebnisse die Ortskirche als wahre Kirche erkannt. Synodalbriefe waren demnach ein wichtiges Instrument der Gemeinschaft und Kircheneinheit. Damit wird auch der innere Zusammenhang von *traditio*, *receptio* und *communio* deutlich.

Mit Kaiser Konstantin änderte sich die Struktur und Dynamik der Kirche. Während die Synoden des 2. und 3. Jahrhunderts von den Bischöfen initiiert wurden, berief nun der Kaiser Reichssynoden ein, da er sich als irdischer Sachwalter der Kirche verstand. Eusebius von Cäsarea beschreibt in seiner *Vita Constantini*, wie Konstantin das Konzil von Nizäa (325) einberief, Ort und Zeit festlegte, die Anreisekosten durch die kaiserliche Post für die Bischöfe deckte, persönlich intervenierte und die Dekrete des Konzils promulgierte.¹⁴ Auch die späteren Reichssynoden wurden vom Kaiser einberufen, von seinen Kommissären geleitet, die Dekrete wurden durch die kaiserliche Verkündigung zum Gesetz und jene, die die Unterschrift verweigerten, mit Strafen belegt. Allerdings zeigt sich auch hier, dass die Inhalte eines Konzils bzw. einer Synode nicht allein durch die kaiserliche Promulgation wirksam wurden, sondern vor allem durch den Rezeptionsprozess innerhalb der Kirche.

Es gibt etliche Stimmen von Kirchenvätern, die ob der kaiserlichen Initiative heftiges Unwohlsein ausdrückten. So schreibt etwa Athanasius von Alexandrien im Jahr 338 in seiner *Apologia contra Arianos* über die (Pseudo-)Synode der Eusebier in Tyrus:

„[...] was für eine Zuversicht gewährt die von ihnen sogenannte Synode oder richterliche Entscheidung? [...] Und wie können sie sich erdreisten, von einer Synode zu reden, bei der ein (kaiserlicher) *comes* präsiidierte, ein (kaiserlicher) *speculator* anwesend war und ein (kaiserlicher) *commentarius* statt der Diakonen der Kirche uns einführte? Jener sprach, und die Anwesenden schwiegen oder gehorchten vielmehr dem *comes*. Und die Bischöfe wurden durch sein Eingreifen gehindert, der Meinung ihres Herzens zu folgen. [...] Überhaupt aber, Geliebte, was ist das für eine Synode, wo der Ausgang Verbannung und Hinrichtung war, wenn es dem Kaiser gefiel?“¹⁵

Ganz offensichtlich macht also die kaiserliche Einberufung, Leitung und Promulgation einer Reichssynode diese noch nicht ökumenisch gültig, also zu einem „Ökumenischen Konzil“. Dies geschieht erst durch den vielschichtig verlaufenden Rezeptionsprozess, der ganz wesentlich Teil von Synodalität ist. Praktisch jedes Konzil produzierte Auseinandersetzungen, wenn nicht Schismen, auch wenn das Konzil selbst eine „einmütige“ Entscheidung getroffen haben mag. Umso bemerkenswerter ist es, dass Synoden, die von einem römischen Kaiser einberufen und dessen Beschlüsse *per decretum* zunächst nur für das Römische Reich Gültigkeit haben kön-

¹³ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* V, 23.

¹⁴ Vgl. Eusebius, *Vita Constantini* III.

¹⁵ Vgl. Athanasius, *Apologia contra Arianos* I.8 [Hervorhebung D.W.W.]. Weitere Quellen vgl. Hermann Josef Sieben, *Die Konzils-idee der Alten Kirche*, Paderborn 1979.

nen, auch außerhalb der Grenzen des Imperiums rezipiert wurden.¹⁶

Für die Orthodoxe Kirche sind die sieben Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends grundlegend. Sie stellen nicht nur den höchsten Grad der Verbindlichkeit dar, sondern formulierten zugleich die grundlegenden Glaubensaussagen zu Trinität und Christologie und bilden für sie die gemeinsame Basis mit der Westkirche.

Mit den Lokal- und Regionalsynoden bis hin zu den als Ökumenische Konzilien rezipierten Reichssynoden wird deutlich, dass Synodalität in der Kirche alle betrifft, dass sie Gültigkeit durch die Zeiten hat und dass sie durch die Geschichte hindurch auf verschiedenen Ebenen praktiziert wurde. Auch nach der Auseinanderentwicklung von Ost- und Westkirche behielten regionale Synoden im lateinischen Westen eine starke Tradition, allerdings – anders als in der Alten Kirche – bei einer wachsenden Bedeutung der kirchlichen Hierarchie. Auch die Primatsentwicklung verlief unterschiedlich in Ost und West. Die fünf alten Patriarchate Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem zeigen zwar eine gewisse interne Hierarchie mit Rom als *primus inter pares*, waren jedoch jurisdiktionell unabhängig. Über die Konzile von Nizäa (325), Konstantinopel (381) und Chalzedon (451) bildete sich diese sogenannte Pentarchie („Fünfherrschaft“) heraus. Im 6. Jahrhundert, zur Zeit Kaiser Justinians, konkretisierte sich diese polyzentrische überregionale Kirchenstruktur in der theologischen

Literatur und Kanonistik und galt noch im 9. Jahrhundert selbst in Rom als passendes Konzept der Kircheneinheit. Ein solches ist die Pentarchie für die Orthodoxie als Kirchenmodell der Einheit in der Vielfalt bis heute. Man wird aber schon hier hinzufügen müssen, dass dieses Modell für altorientalische Kirchen, die sich außerhalb des römischen Reiches entfalteten, wie etwa in Armenien, Persien, Indien und Äthiopien, kein Referenzpunkt sein kann.

Durch die Auseinanderentwicklung ab dem 11. Jahrhundert verblieb im Westen mit Rom nur ein Patriarchat, das sich in einem spezifischen historischen Kontext seit der Völkerwanderung in den neuen politischen Gegebenheiten behaupten musste, bis hin zum Investiturstreit. Im Osten verblieben vier Patriarchate und damit per se eine Polyzentrik und die Idee der Synodalität. Dennoch sind für das Mittelalter im Westen viele historische Beispiele für regionale und nationale Synoden in den Regionen der Goten und Franken, in Gallien, Spanien, England und anderen Ländern nachweisbar. Augustinus († 430) unterschied bereits zwischen Plenar- und Regionalkonzilien. Johannes von Ragusa OP († 1143) erwähnte fünf verschiedene Arten von Partikularsynoden (Diözesan-, Metropolitan-, Provinz-, National- und Patriarchalsynoden), die im 14. und 15. Jahrhundert von Bedeutung waren.¹⁷ Aber es war vor allem das 19. Jahrhundert, also kirchenhistorisch gesehen gleichsam vor Kurzem, das den Bischof als alleinigen Entscheidungsträger hervorhob bis hin zum

¹⁶ Vgl. Dietmar W. Winkler, Zur Rezeption „Ökumenischer Konzilien“ am Beispiel der persischen und armenischen Kirche, in: Christian Hornung / Andreas Merkt / Andreas Weckwerth (Hg.), Bischöfe zwischen Autarkie und Kollegialität. Variationen eines Spannungsverhältnisses (Quaestiones Disputatae 301), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2019, 129–157.

¹⁷ Vgl. Dietmar W. Winkler, Conciliarity and Primacy. Some Aspects on the Basis of the Development since the Second Vatican Council, in: inter – Romanian review for theological and religious studies 2 (2008), 136–149.

Anspruch eines universalen Jurisdiktionsprimats des Papstes beim ersten Vatikanischen Konzil (1869/70). Weniger als hundert Jahre später unternahm das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) schon wieder eine Kurskorrektur Richtung *communio* und Kollegialität, indem es unterstreicht, dass die Gesamtheit der Gläubigen, Kraft der Salbung des Hl. Geistes, die alle in der Taufe empfangen haben, im Glauben nicht irren kann (vgl. *Lumen gentium* 12). Und dennoch tut sich die Katholische Kirche heute so schwer mit synodalen Strukturen. Das historische Gedächtnis ist kurz. Ein Blick zu den Ostkirchen mag dienlich sein.

3 Aspekte der Orthodoxen Praxis

Es ist wichtig, diese gemeinsamen Grundlagen festzuhalten, denn Orthodoxe und Katholische Kirche sind nicht zwei Entitäten, die sich in Ost und West völlig isoliert voneinander entwickelt haben, sondern können auf eine vielfältige gemeinsame Geschichte verweisen, die auch über das erste Jahrtausend hinausgeht. Allerdings tragen der westliche historische Kontext und das Faktum, dass hier nur ein Patriarchat verblieb, auch dazu bei, dass das synodale Bewusstsein im Westen nicht so wach blieb wie im Osten.

Die Orthodoxe Kirche versteht sich grundlegend als synodale Kirche. Dabei zeigt sich dieses synodale Selbstverständnis „nicht in einer ausgefeilten Theologie der Synodalität, sondern kommt in erster

Linie in der synodalen Praxis der Orthodoxen Kirche zum Ausdruck.“¹⁸ Wie in der Alten Kirche, so steht jede Entscheidung eines Bischofs immer auch unter dem Vorbehalt der Rezeption durch das Volk Gottes. Die orthodoxe Theologie des Bischofsamtes betont daher die Verbindung des Bischofs mit seiner Ortskirche.

„Die Bischöfe, die Erzbischöfe und die Patriarchen werden in der Orthodoxen Kirche von den Synoden der Autokephalen Kirchen oder von eigens zusammengesetzten Wahlorganen mit Mehrheitsbeschlüssen auf synodal-demokratische Weise gewählt. [...] Dabei muss der Wille der Ortskirche und der Gläubigen berücksichtigt werden, denn der Bischof hängt sehr eng zusammen mit seiner Ortskirche. Sonst besteht die Gefahr, dass der Neugewählte und -Geweihete von den Gläubigen nicht angenommen wird. Wenn dieser Fall eintritt, kann dieser Bischof nicht in der Diözese bleiben, sondern er muss auch nach kirchenrechtlichen Bestimmungen gehen.“¹⁹

Auch wenn bei den verschiedenen autokephalen orthodoxen Kirchen der Grad und die Art und Weise der Mitwirkung des Kirchenvolks unterschiedlich ist, so ist die Beteiligung des Kirchenvolkes bei der Wahl, Weihe und Inthronisation des Bischofs notwendig. Dass es auch in der Orthodoxie Spannungen zwischen Theorie und Praxis gibt, muss hier nicht eigens hervorgehoben werden, aber grundsätzlich sind Volk Gottes und Bischöfe durch das synodale Selbstverständnis der Orthodoxie in Beziehung gesetzt. So stehen bischöf-

¹⁸ Johannes Oeldemann, Synodalität und Ökumene: von der Orthodoxen Kirche lernen? Eine Fallstudie zum Konzept des „Receptive Ecumenism“, in: Peter Knauer / Andrea Riedl / Dietmar W. Winkler (Hg.), Patrologie und Ökumene. Theresia Hainthaler zum 75. Geburtstag, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2022 (in Druck).

¹⁹ Grigorios Larentzakis, Die orthodoxe Kirche. Ihr Leben und ihr Glaube (orientalia – patristica – oecumenica 4), Berlin 2012, 64 f.

liche Entscheidungen auch immer in Beziehung zur Rezeption durch das Kirchenvolk.

Auf regionaler Ebene haben die autokephalen Kirchen unterschiedliche Partizipationsmöglichkeiten in der synodalen Praxis entwickelt. Es gibt Orthodoxe Kirchen, wie etwa die Patriarchate Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem oder die Orthodoxen Kirchen von Serbien, Griechenland und Georgien, wo die Entscheidungen maßgebend über die Bischöfe ablaufen. Aber diese stehen immer unter dem Vorbehalt der Annahme durch das Kirchenvolk. Auch wenn Laien in manchen Orthodoxen Kirchen auf den ersten Blick wenig partizipatorische Möglichkeiten gegeben sind, so zeigt doch die Beteiligung an der Bischofswahl, dass es wesentlich von ihnen abhängt, wer als Bischof Entscheidungsträger und authentischer Zeuge des Glaubens in der apostolischen Nachfolge wird.

In anderen orthodoxen Kirchen zeigt sich wiederum eine ausgeprägte Laienpar-

tizipation, wie etwa in der rumänisch-orthodoxen Kirche.²⁰ Der „Nationalen Kirchenversammlung“ gehören jeweils für vier Jahre ein Kleriker und zwei Laien aus jeder Eparchie sowie alle Bischöfe an. Zu den Hauptaufgaben zählt die Finanzaufsicht und die Genehmigung des kirchlichen Haushalts, wie sie auch eine wesentliche Rolle bei der Wahl des Patriarchen spielt. Auch auf der Diözesanebene gibt es ein entsprechendes Gremium, womit Kleriker und Laien auf allen Ebenen in die synodalen Strukturen integriert sind und auch im Auswahlprozess neuer Bischöfe beteiligt sind. Auch in der Kirche von Zypern oder der bulgarisch-orthodoxen Kirche sind Laien in den verschiedensten Gremien präsent und bei der Bischofs- und Patriarchenwahl beteiligt. In Bulgarien erstellt etwa der Heilige Synod eine Liste von Kandidaten, aus der dann Wahlmänner – bestehend aus Klerikern und Laien – zwei Kandidaten auswählen, von denen der Heilige Synod wiederum einen zum neuen Diözesanbischof wählt.²¹

Während also innerhalb der jeweiligen autokephalen Kirchen unterschiedliche synodale Strukturen grundlegend sind, hat sich in der Orthodoxen Kirche im zweiten Jahrtausend kein allgemeingültiges Modell für eine universale Synodalität erhalten, das die Brücke zwischen Autokephalie und Synodalität schlägt. Die Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends können hier bezüglich des Ablaufs nicht als Vorbild herhalten, denn sie wurden vom Kaiser einberufen und ihre Dekrete von ihm verkündet. Die Bemühungen um die Vorbereitungen des ersten Panorthodoxen

Weiterführende Literatur:

Christoph Böttigheimer / Johannes Hofmann (Hg.), *Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten*, Frankfurt a. Main 2008.

Dietmar W. Winkler / Roland Cerny-Werner (Hg.), *Synodalität als Möglichkeitsraum. Erfahrungen – Herausforderungen – Perspektiven* (Salzburger theologische Studien 71), Innsbruck 2022.

²⁰ Vgl. *Ioan Moga*, Synodalität und Mission, in: *Dietmar W. Winkler / Roland Cerny-Werner* (Hg.) *Synodalität als Möglichkeitsraum*, Innsbruck 2022 (in Druck).

²¹ Vgl. *Lewis J. Patsavos*, The Synodal Structure of the Orthodox Church, in: *ders.*, *Primacy and Conciliarity. Studies in the Primacy of the See of Constantinople and the Synodal Structure of the Orthodox Church*, Brookline MA 1995, 31–57, hier: 46 f.

Konzils, das 2016 in Kreta abgehalten wurde, zeigen diese Schwierigkeiten.

4 Aspekte aus den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen

Die orientalisch-orthodoxen Kirchen armenischer, koptischer, syrischer, äthiopischer und indischer Tradition verfügen über unterschiedliche interessante partizipatorische Erfahrungen und synodale Strukturen. Kirchliche Entscheidungen werden auf verschiedenen Ebenen unter Einbeziehung von Nichtklerikern (Männern wie Frauen) getroffen. Hier sei nur auf die koptisch-orthodoxe Kirche und die malankara-orthodoxe Kirche Indiens hingewiesen.

Der Wahl des Koptischen Papstes geht ein interessantes Procedere der Kandidatenfindung voraus.²² Zwar ist die „Heilige Synode“ die höchste Autorität der ägyptischen Kirche, aber sie ist nicht die einzige Entscheidungsträgerin bei der Patriarchenwahl. Kandidaten wurden zunächst vom Heiligen Synod, dann auch von der Mönchs-Synode, den Diözesen, einem Laiengremium (dem sogenannten Millet-Rat) genannt. Koordiniert wurde die Wahl von einem Wahlausschuss, dem zwölf Bischöfe der Heiligen Synode und zwölf Vertreter des Millet-Rates, darunter zwei Frauen, angehörten.

Der Wahlverlauf war bei der letzten Wahl 2012 erstaunlich transparent. Man konnte im Internet gut verfolgen, welche Kandidaten nach welchem Schritt durch die Gremien noch unter den Anwärtern auf das höchste Amt in der ägyptischen Kirche waren. Aus den Kandidaten-Vorschlägen ergab sich eine Liste von

17 Persönlichkeiten, elf davon waren Mönche, die übrigen Bischöfe. Alle koptischen Gläubigen hatten, da die Liste öffentlich war, den ganzen Sommer über Zeit und Möglichkeit, die Kandidaten zu diskutieren und eventuelle begründete Einsprüche zu erheben. Im Oktober gab das Wahlkomitee das Resultat der Vorauswahl durch die entsprechenden Gremien bekannt. Demnach blieben zwei Bischöfe und drei Mönche für die vorletzte Runde der Papstwahl, an der Vertreter:innen von allen koptischen Organisationen und Diözesen aktiv teilnahmen. Erstmals in der Geschichte Ägyptens waren auch Wahlberechtigte aus der weltweiten koptischen Diaspora anwesend. Ende Oktober kamen 2412 Wahlberechtigte – mehr als die Hälfte davon Laien, darunter etwa fünf Prozent Frauen – in die Kairoer St.-Markus-Kathedrale und gaben nach der morgendlichen Liturgiefeier ihre Stimme ab. Das gesamte Volk Gottes ist nach koptischem Verständnis solcherart durch Delegierte vertreten und in die Papstwahl eingebunden. Desgleichen wurde dieser Wahlvorgang live vom koptischen Fernsehsender CTV in alle Welt übertragen, um größtmögliche Transparenz zu garantieren. Durch die Wahl wurde die Liste auf drei Kandidaten eingeschränkt. Danach wurde im Vorfeld der endgültigen Wahl zu drei Tage langem Fasten und Beten aufgerufen. Am Sonntag, dem 4. November 2012 entschied schließlich nach koptischer Tradition ein Gottesurteil, wer der 118. Patriarch von Alexandrien und Nachfolger des hl. Markus wurde. Im Anschluss an die feierliche Liturgie in der St. Markus-Kathedrale zog ein neunjähriger Junge mit verbundenen Augen aus einem gläsernen Kelch eines der drei Lose,

²² Dietmar W. Winkler, Neuer Papst mit neuen Perspektiven? Tawadros II. und der Beitrag der Koptisch-Orthodoxen Kirche zur Ökumene, in: Heike Behlmer / Martin Tamcke (Hg.), Christen in Ägypten (Göttinger Orientforschungen IV. Reihe Ägypten 60), Wiesbaden 2015, 155–168.

auf denen die Namen der Kandidaten standen. Damit sei symbolisiert, dass es letztlich die Entscheidung des Heiligen Geistes war, wer die Koptische Kirche leiten sollte.

Ein anderes Beispiel wäre das oberste repräsentative Gremium der malankara-orthodoxen syrischen Kirche Indiens, die Malankara Association, deren Vorsitzender der Katholikos (das Kirchenoberhaupt) ist.²³ Deren 2500 Mitglieder sind mehrheitlich Laien, denn darin ist nicht nur die gesamte Bischofssynode vertreten, sondern auch jede Pfarre mit einem Priester und zwei Laien. Die Malankara Association wählt für drei Jahre das Managing Committee, das alle Angelegenheiten der Kirche behandelt mit Ausnahme von Fragen des Glaubens und der Disziplin, die der Bischofssynode obliegen. Die 144 Mitglieder setzen sich aus der Bischofssynode und einer Mehrheit von Laien zusammen. Die Malankara Association wählt auch alle Bischöfe und den Katholikos. Die Bischofssynode bestätigt die Wahlen. Die malankara-orthodoxe syrische Kirche Indiens hat eine sehr umfassende synodale Partizipation und Einbindung in Entscheidungsprozesse auf allen Ebenen.

5 Conclusio

Da Synodalität ein Wesensmerkmal der Kirche ist, stellt deren Einschränkung eine Beschneidung des Wesens der Kirche selbst dar. Mit den Ostkirchen hat die Katholische Kirche eine lange synodale Tradition und gemeinsame Basis der Alten Kirche. Der Blick auf die vielfältigen

Möglichkeiten synodaler Praxis der Ostkirchen zeigt, dass reich aus der Tradition geschöpft und weiterentwickelt werden kann. Man wird auch bei den Ostkirchen eine Differenz zwischen der Theorie eines synodalen Selbstverständnisses und gelebter Praxis finden können, aber man wird auch sehen, wie mit großer Selbstverständlichkeit synodal gedacht wird. In einem wechselseitigen Lernprozess kann sowohl aus den positiven Erfahrungen wie auch aus den Dysfunktionalitäten gelernt werden. Der Blick auf den Anderen und in die Geschichte mag dem kirchlichen Kurzzeitgedächtnis helfen.

Der Autor: Dietmar W. Winkler, geb. 1963, ist Universitätsprofessor für Patristik und Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg, Gründungsdirektor des dortigen Zentrums zur Erforschung des Christlichen Ostens (ZECO), Vorstandsmitglied und wissenschaftlicher Leiter der inoffiziellen Dialoge mit den orientalischen Kirchen in der Stiftung Pro Oriente, Konsultor im Dikasterium zur Förderung der Einheit der Christen (Vatikan) und Mitglied des offiziellen Dialogs zwischen den orientalisch-orthodoxen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche. U. a. zuletzt erschienen: (Hg.), *Towards a Culture of Co-Existence in Pluralistic Societies: The Middle East and India*, Piscataway/NJ 2020; zus. mit Li Tang (Hg.), *Silk Road Traces. Studies on Syriac Christianity in China and Central Asia (Orientalia – patristica – oecumenica 21)*, Wien 2022; GND 122376838; ORCID <https://orcid.org/0000-0002-8117-8964>.

²³ Vgl. *Pro Oriente* (Hg.), *The Vienna Dialogue. On Primacy First Study Seminar June 1991* (Booklet 4), Vienna 1993, 64 f.

Roland Cerny-Werner

Nachkonziliare Teilhabeerweiterung vor Ort

Teilkirchliche Synodalität am Beispiel
österreichischer Diözesansynoden¹

◆ Nach Ende des II. Vatikanums sind im deutschsprachigen Raum unterschiedliche Initiativen auszumachen, die Konzilsidee in Form von Diözesansynoden vor Ort weiterzuführen. Ziel war es, die Ortskirche zu stärken sowie demokratische Elemente in kirchliche Strukturen zu integrieren, wie überhaupt Kirche mit der modernen Welt in Austausch gebracht werden sollte. Wie sich solche synodalen Prozesse in der Diözese Linz entwickelt haben, wie sie durchgeführt wurden und welche Besonderheiten sich gegenüber anderen Diözesen ausprägten, zeigt unser Autor. Dabei beleuchtet er die Entstehung und die Durchführung genauso wie Themen, die verhandelt wurden, sowie beteiligte Persönlichkeiten und eröffnet damit auch die Perspektive auf die Rollen von Frauen im synodalen Prozess.

Schon während der Endphase des 2. Vatikanischen Konzils war die Idee einer österreichweiten Synodalversammlung entstanden, ein Vorhaben, das maßgeblich von Kardinal König betrieben und doch aus unterschiedlichen Beweggründen heraus nicht umgesetzt wurde. Dennoch hatte sich bei den österreichischen Bischöfen das Bewusstsein durchgesetzt, dass es in den einzelnen Diözesen direkt nach Abschluss des Konzils zu einem regionalen Folgeereignis kommen sollte. Diese Haltung setzte sich in den Ordinariaten durch und es kam in dem Jahrzehnt nach dem Konzil in fast allen Diözesen Österreichs zu Diözesansynoden.

In der Konzilsaula in Rom hatte die Idee Raum gegriffen, dass eine Wiederbelebung der Synodalität der Kirche bedeutende Impulse geben könnte. Zudem woll-

te das Konzil eine Stärkung der Ortskirche erreichen. So sollte die gewollte Aktivierung der Rolle der Laien gefördert und eine verstärkte Offenheit der weltweit verankerten katholischen Kirche unterstützt werden. Dieser Ansatz war zudem davon gekennzeichnet, dass wichtige Aufträge, die sich die Kirche selbst gab und die das Konzil – an manchen Stellen zwar nur unspezifisch, andererseits in manchen Texten von großer Klarheit geprägt – aussprach, einen unmissverständlichen Veränderungswillen erkennen ließen. Und vor allem die aus dem Konzil herausgetragene Forderung nach regionaler Umsetzung des Konzilswillens schien mit einem kirchengeschichtlich erprobten und von neuen, im Konzil explizierten ekklesiologischen Leitplanken flankierten Instrument möglich: der Diözesansynode.

¹ Der vorliegende Beitrag entstand in einer adaptierten Erarbeitung aus: *Roland Cerny-Werner, Das Konzil kommt unten an. Diözesansynoden in Österreich (Salzburg, Wien, Linz) (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 5), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021.*

Der spätere Kardinal und Erzbischof von Mainz, Karl Lehmann, markierte die nachkonziliaren Diözesansynoden diesbezüglich – mit der unmittelbaren Konzilsrezeption sowie der Erfahrung, Rezeption und Evaluation mehrerer Diözesansynoden in den Jahren nach dem Konzil als empirischer Grundlage – als den Beginn einer Entwicklung hin zu einem neuen Synodentypus:

„[...] Das Zweite Vatikanische Konzil hatte den Gedanken vom gemeinsamen Priestertum und der brüderlichen Verantwortung aller Gläubigen für die Erfüllung des der Kirche überkommenen Auftrags erneuert (vgl. LG 10–13). Ebenso hat das Konzil die Einheit der kirchlichen Sendung und die Teilhabe aller Glieder des Gottesvolkes an der Sendung der Kirche betont (vgl. z. B. LG 31). Diese Ideen bildeten den theologischen Anknüpfungspunkt, um das synodale Teilnahmerecht gründlich zu erneuern und vor allem Priester und Laien weit über das bisher übliche Maß hinaus in den synodalen Vorgang einzubeziehen.“²

Anders also als bei der nachtridentinisch und papal vorgetragenen Forderung nach ortskirchlicher Implementierung kanonischer Veränderungen und kurialer Vorgaben unter alleiniger Durchführungs-kompetenz des vom Bischof ausgewählten und von ihm meist straff geführten Teils des Klerus sollten nach dem 2. Vatikanischen Konzils die Diözesansynoden einen Raum zum Weiterdenken ermöglichen. Es waren im Besonderen die dort angestoßenen Themen und Inhalte, die an schon vorher begonnene Diskurse über die Rolle von Kirche in der sie umgebenden Gesellschaft ebenso anschlossen, wie an die in der Konzilsaula aufgeworfenen Fragen

nach innerkirchlichen Veränderungs- und Beharrungsnotwendigkeiten.

In den Diözesansynoden traf nun der analytisch schwer fassbare, aber von den Protagonisten oft argumentierte Konzilsgeist vor Ort auf einen durch aktive Katholik:innen intensiv rezipierten und gedeuteten Konzilswillen. Damit einhergehend war eine intensive Partizipationsbereitschaft der Gläubigen unverkennbar entstanden. Dieser ungemein und flächendeckend gewachsene Wille zur Teilhabe ermöglichte Diözesansynoden, die neben der Implementierung der Konzilsbeschlüsse in den Lebens- und Alltagsvollzug der Kirche vor Ort auch regionale Transformationsprozesse der Beschlüsse des Konzils und sogar eine inhaltliche Erweiterung der Befassungsgegenstände evozierten.

Die ekklesiologische Neuorientierung der Kirche in den Konzilsdokumenten ad intra (vor allem „Lumen Gentium“) und ad extra (vor allem „Gaudium et Spes“), aber auch die so ermöglichte Anerkennung der Religionsfreiheit als universelles, dem Individuum zugeschriebenes Menschenrecht (*Dignitatis Humanae*) legten das theologische Fundament dafür, dass die katholische Kirche eine Kirche in einer als modern und im Wandel befindlich identifizierten Gesellschaft sein wollte. Daraus resultierte zuallererst die Frage, wie die unterschiedlich geprägten und sich ausdifferenzierenden Menschengruppen in kirchliches Leben integriert werden konnten. So entstand letztendlich ein Spannungsfeld aus innerkirchlicher Kollegialität, hierarchischem Zentralismus und sich immer mehr demokratisierender und teilhabewilliger zeigender Kirchenbasis: Das Fundament, auf

² Karl Lehmann, Allgemeine Einleitung, in: Ludwig Bertsch / Philipp Boonen / Karl Lehmann u. a. (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe (1), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1976, 21–67, 27 f.

dem sich nachkonziliare synodale Prozesse entfalten konnten.

Ein Prozess, der sich am Beispiel der nachkonziliaren Diözesansynode im Bistum Linz gut nachvollziehen lässt und im Folgenden analysiert wird.

1 Die Diözesansynode Linz 1970–1972

Die gesamtösterreichische synodale Idee war in der Diözese Linz im Zuge des Planungsprozesses der Diözesansynode, der schon ab 1966 im Gange war, nicht vollkommen ad acta gelegt worden. Vielmehr hielt man – unspezifisch – an einer möglicherweise späteren Erweiterung der Diözesansynode zu einer Regionalsynode fest. So wollte z. B. die Mehrheit der Dechanten der Diözese Linz im Frühjahr 1966 noch eine Option offenlassen, dass sich der Diözesansynode in Linz andere synodale Prozesse aus anderen Diözesen anschließen könnten.³ Auch wenn dieser Gedanke keinen Eingang in die weiteren Planungen fand, so spricht er doch von einer in Linz im Besonderen ausgeprägten Affinität zur Durchführung eines gesamtösterreichischen synodalen Prozesses. Und so kündigte der Linzer Bischof Franz Zauner, einer gewissen Enttäuschung Raum gebend, im September 1968 in einem Hirtenbrief die bevorstehende Abhaltung einer Diözesansynode an:

„[...] Nachdem eine österreichische Nationalsynode zu meinem Bedauern nicht zustande gekommen ist, halte ich nun nach Beratung mit maßgebenden Gremien der Diözese die Zeit gekommen, eine Diözesansynode in Aussicht zu nehmen [...].“⁴

Die Planungen für eine Diözesansynode hatten aber auch im Ordinariat in Linz schon weit vor der diesbezüglichen Ankündigung Bischof Zauners – ab dem Frühjahr 1966 – intensiv begonnen. Sie fanden, wie beispielsweise in Salzburg und Wien auch, vor allem unter der Ägide des Seelsorgeamts statt. „[...] Ohne den Fortschritt kirchlicher Gremialarbeit nach der Diözesansynode schmälern zu wollen, wird deutlich, dass der Seelsorgeamtsleiter und die Referenten damals hoch produktiv waren. [...] [So] wird deutlich, welche große Bedeutung das Seelsorgeamt in der Diözese inzwischen erlangt hatte. Zahlreiche pastorale Innovationen gingen von dort aus. In einer Art ‚Thinktank‘ innerhalb prägremialer Organisationskultur erarbeiteten die Referenten immer wieder neue Konzepte als Antworten auf die aktuellen pastoralen Fragen der Zeit.“⁵

Es war zudem unverkennbar, dass die Synode in Linz vor dem Horizont des 2. Vatikanums und dessen Ergebnissen stattfand. In der Diözese am österreichischen Oberlauf der Donau wurden darüber hinaus auch die gleichen ortskirchlich

³ Protokollabschrift der Dechantenkonferenz am 12.5.1966 (o. Dat.), in: *Diözesanarchiv Linz* (DAL), Past-A 3 Bestand Diözesansynode, Schachtel 69, Faszikel XXXII/B (Durchführung und Vollzug der Diözesansynode: Vorbereitende Zentral-Kommission der Diözesansynode Linz; Vorbereitung 1966 & Wahlen 1969), unpagiert.

⁴ Franz Zauner, Diözesansynode Linz. Hirtenbrief September 1968, in: *Institut für Kirchliche Zeitgeschichte Salzburg* (Hg.), *Hirtenbriefe 1968 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz* (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchliche Zeitgeschichte Salzburg am internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaft [Serie 1 Dokumente] 2), Salzburg 1971, 431–432, 431.

⁵ Helmut Wagner, *Arbeitswelt – Soziales und Diakonie. Drei Schwerpunkte einer Ortskirche am Beispiel der Diözese Linz seit 1945*, Linz 2016, 116–117.

synodalen Leitideen (u. a. gewollte und intensive Partizipation von Laien, Einbindung „der ganzen Diözese“, erhöhte Kommunikationsintensität in die Gesellschaft, empirisch abgesicherte Selbstreflektion und Problemanalysen) verfolgt wie z. B. in Wien und Salzburg. Daher war als zentrales Anliegen der Synode in Linz vor allem auch eine Verortung der Diözese in der als „modern“ interpretierten Welt zu erkennen, was der Linzer Bischof Franz Zauner und sein Weihbischof und Präsident der Synode, Alois Wagner, im Fastenhirtenbrief 1970 kurz vor dem Beginn der Plenarphase der Diözesansynode zum Ausdruck brachten: „[...] Der Geist der wahren Kirche soll in der modernen Welt mehr sichtbar werden.“⁶

Auch die empirische Analyse der Situation, die in Linz ebenfalls eine wichtige Säule der Synodenarbeit darstellte, brachte durchaus ähnlich grundsätzliche Themen (z. B. die Forderung nach neuen Liturgieformen und die immer stärker eingeforderte Partizipation aller Diözesanen am Kirchesein) auf die Agenda – wie auch in anderen österreichischen Diözesen. Es fanden sich so z. B. die Kritik an bisherigen Pfarrstrukturen und am Vollzug des Pfarralltags, denn auch in Linz wurde, wie in allen österreichischen Synoden, die Pfarre

als Nucleus, als der Ort der Gemeinde und somit als wichtigster und fundamentaler Baustein der Ortskirche angesehen. Diese Erkenntnis, unter den Bedingungen der „modernen Welt“ die Gemeindebildung neu zu fundieren, wurde als essenzielles Geschehen in vielen Diözesen Österreichs angesehen,⁷ um so als Kirche für die Welt wirkungsmächtig werden zu können. Dies machte Bischof Zauner in der ersten Sitzung der Vorbereitenden Zentralkommission in Linz folgerichtig zu einem zentralen Anliegen: „[...] Als Hauptziel zeichnet sich bereits die Aktivierung der Gemeinde durch die Synode ab.“⁸

Im Verlauf der Diözesansynode in Linz setzte man demzufolge konsequent auf eine umfangreiche und theologisch fundierte Informations- und Bildungsarbeit als eine Art teleologischen Handlungsgrundsatz der Organisator:innen der Synode, die auf den Wissens- und Erkenntniszuwachs, nicht nur der Synodenbeteiligten, ausgerichtet war. So fand für alle interessierten Personen im Salzkammergut, Mühl-, Inn-, Traun- und Hausruckviertel im Vorfeld der Plenarphase und zwischen den Sessionen der Synodalvollversammlung ein intensiv rezipiertes „bildungsprogramm synode“⁹ statt. Ziel dieser Bildungs- und Informationsprogramme war

⁶ Franz Zauner / Alois Wagner, Kirche um der Menschen willen. Fastenhirtenbrief 1970, in: *Institut für Kirchliche Zeitgeschichte Salzburg* (Hg.), Hirtenbriefe 1967 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz (Veröffentlichungen des Instituts für Kirchliche Zeitgeschichte Salzburg am internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaft [Serie 1 Dokumente] 6), Salzburg 1973, 158–164.

⁷ Synodenmotto Salzburg: „Erneuerung der Diözese durch lebendige Christengemeinden“; Synodenmotto Wien: „Dass die Gemeinschaft unseres Glaubens wirksam werde“, Synodenmotto der ersten Diözesansynode in Innsbruck: „Miteinander für alle“.

⁸ Protokoll der 1. Sitzung der Vorbereitenden Zentralkommission am 23.11.1968 (o. Dat.), in: DAL, Past-A 3 Bestand Diözesansynode, Schachtel 89d, Faszikel XLI (Vorbereitung; Vollversammlung), unpag.

⁹ Programmhefte: b.s. bildungsprogramm synode 1 (November 1970); b.s. bildungsprogramm synode 2 (März 1971); b.s. bildungsprogramm synode 3 (Oktober 1971), in: DAL, Past-A 3 Bestand Diözesansynode, Schachtel 68, Faszikel XXXI/9 (Organisation der Diözesansynode; Ausschüsse; Arbeitskreise; Kommissionen & Diözesaner Arbeitskreis Erwachsenenbildung), unpag.

es – die Synode flankierend –, eine grundsätzliche Neuvermessung der Partizipation und Mitbestimmung in den Gemeinden anzuvisieren: „[...] Die Motivierung zur Zusammenarbeit und zur Zugehörigkeit wird sich gleichzeitig in der Gemeinde der Zukunft wandeln müssen. Die einzelnen Mitglieder müssen die Gemeinde und ihre Aktionen zu ihrer eigenen Sache machen. Dauernde und aktive Mitverantwortung der Gemeindeglieder, [...] wird zum entscheidenden Kriterium einer Gemeindegemeinschaft.“¹⁰

Auf der Projektionsfläche von empirisch evaluierten Transformationsprozessen in der „modernen Welt“, welche die Kirche auch in der Diözese Linz vor fundamentale Herausforderungen auf allen Ebenen stellte, sollte auch die Diözesansynode an Donau, Traun und Enns eine Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche zur „Welt, die sie umgibt“ hervorbringen. Dabei ging es nicht nur um die Implementierung der Konzilsbeschlüsse, sondern es wurden auch regionale Eigenheiten und Bedürfnisse der Diözese Linz in den Blick genommen. Und auch das Motto der Diözesansynode Linz sollte diesen Ansatz in die (oberösterreichische) Welt hineinspiegeln. Es lautete „Kirche um der Menschen willen“¹¹, denn in nachkonziliarer Deutung von Kirche konnte und durfte kirchliches Leben nicht Selbstzweck sein.

Mithin standen so – im leitgedanklichen Gleichschritt mit vielen anderen nachkonziliaren Diözesansynoden – ge-

rade die zeitgenössisch als notwendig erachteten Anpassungen im Lebensvollzug von Kirche im Vordergrund des synodalen Prozesses in Linz: „[...] Die Kirche in der Diözese Linz muss ehrlich zugeben, dass sie bei weitem nicht den ganzen Auftrag Christi in der heutigen Zeit erfüllt. Wie die Weltkirche im Vatikanischen Konzil sich um die Erneuerung und Verbesserung der Kirche (Aggiornamento) bemüht hat, so muss in den Diözesansynoden dieses Anliegen in den Diözesen und Pfarren weitergeführt und angewendet werden.“¹²

Von Beginn der Planungen an – spätestens nach einer Pastoralkonferenz in Bad Ischl Anfang Mai 1966 – wurde leitgedanklich auch eine erweiterte Mitwirkung von Laien in den Blick genommen: „[...] Auch die Laien sollten von der Kirche aufgefordert werden zu Vorschlägen für die Diözesansynode.“¹³

Ein Jahr später wurden diese Arbeiten formalisiert, als am 12. April 1967 zum ersten Mal ein „Komitee zur Vorbereitung der Diözesansynode“ zusammentrat. In diesem Gremium wurde nach zweimonatiger Arbeit ein erster Entwurf zur geplanten Kirchenversammlung verfasst. Der so entstandene sogenannte „Synodenfahrplan“ bündelte nun auch die im Diskurs in der Diözese seit dem Bekanntwerden der Planungen zu einer Diözesansynode immer wieder geäußerten Grundgedanken, die konkrete Gestalt der Kirche in der Diözese Linz (neu) zu bestimmen und die Wege zu beraten, wie Kirche in Gegen-

¹⁰ Programmheft b.s. bildungsprogramm synode 1 (November 1970), ebd., unpag.

¹¹ O. Aut., Die Vorbereitung der Linzer Diözesansynode, in: Informationen für Seelsorge und Apostolat. Mitteilungsblatt des Seelsorgeamts und der Katholischen Aktion der Diözese Linz (1969), 1–6, 3.

¹² Ebd.

¹³ Bericht zur Pastoralkonferenz in Bad Ischl am 5.5.1966, in: DAL, Past-A 3 Bestand Diözesansynode, Schachtel 69, Faszikel XXXII/B (Durchführung und Vollzug der Diözesansynode: Vorbereitende Zentral-Kommission der Diözesansynode Linz; Vorbereitung 1966 & Wahlen 1969), unpag.

wart und Zukunft ihren Heildienst erfüllen kann.¹⁴

Eine Besonderheit im Linzer synodalen Prozess war dabei die, dass explizit alle Menschen, die im Bundesland wohnten – also auch Nichtkatholik:innen – einbezogen werden sollten. So sollte die größtmögliche Anzahl der Menschen, die in Bistum und Bundesland lebten, mit „[...] Grundfragen des Glaubens und des Apostolates konfrontiert werden“¹⁵. So wurde z. B. die vorgeschaltete empirische Untersuchung an alle oberösterreichischen Haushalte versendet, sodass dies die einzige (echte) landesweite Vollbefragung im Rahmen der österreichischen Diözesansynoden war. Begleitend zu dieser Untersuchung wurden schon in allen Phasen des synodalen Prozesses in Linz vielgestaltige Gesprächskreise auf unterschiedlichen diözesanen Ebenen durchgeführt und zusätzlich wurden sogenannte Synodenbriefkästen an zentralen Plätzen im öffentlichen Raum aufgestellt.¹⁶

Ein bedeutsamer Unterschied in der faktischen Ausgestaltung der Möglichkeit zur Partizipation im Rahmen der Vorbereitung der Diözesansynode in Linz war im Bewusstsein zu erkennen, nämlich dass Kirche vor Ort nicht nur aus der Pfarre als deren Nukleus und der so strukturierten Diözese bestehe, sondern es wurde explizit auch auf die kategoriale Struktur von Seelsorge verwiesen. In der Diözese Linz drängte sich diese Betrachtung durch große Industriebetriebe in Linz, Steyr und

Wels auf und wurde vielfach thematisiert, sodass sich früh zwei sogenannte Verbindungsteams als Synodenstruktur herausbildeten: Das Kategoriale Verbindungsteam und das Territoriale Verbindungsteam. Damit wurden explizit Gremien geschaffen, die eine Scharnierfunktion erfüllen sollten zwischen den Kommissionen und Arbeitskreisen der Synode, dem Ordinariat und den jeweiligen Adressaten und Adressatinnen in unterschiedlichen Seelsorgebereichen. Denn in der oberösterreichischen Industrielandschaft waren es vor allem die vielen betriebsseelsorglichen Körperschaften, die aus Sicht der vorbereitenden Zentralkommission größerer Beachtung bedurften, um die Anliegen der Synode umfassend in der gesamten Ortskirche wirksam werden lassen zu können.¹⁷

An dieser Stelle wurde auch ein Gesichtspunkt deutlich, der für alle nachkonziliaren Diözesansynoden Relevanz hatte und eine durchaus ausgeprägte Dialektik der Synodenverläufe aufzeigte, aber in keiner österreichischen Diözesansynode der damaligen Zeit derart ausgeprägt war, wie in der Linzer: die Gremialisierung. Dies meinte jedoch nicht nur, dass vor Ort neue Gremien erweiterter Mitwirkungs- und Mitbestimmungsmöglichkeiten wie Pfarrgemeinderäte, Priesterräte und Pastoralräte entstanden waren. Vielmehr war allen unmittelbar nachkonziliaren Diözesansynoden in Österreich eine Fokussierung auf die Einbindung aller engagierten Kräfte in den Diözesen eigen, dies erfuhr

¹⁴ Schreiben des Seelsorgeamtsleiters Vieböck vom 12.6.1967, in: DAL, Past-A 3 Bestand Linzer Diözesansynode, Schachtel 80, Faszikel XXXVI 6h1 (6. Kommission Kirchenbeitrag), unpag.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Die 3. Linzer Diözesansynode (Begleitschreiben Weihbischof Wagner zur Versendung der Dokumentationsbände Diözesansynode [28.9.1973]), in: DAL, Past-A 3 Bestand Linzer Diözesansynode, Schachtel 89f, Faszikel XVI (Vorbereitung Vollversammlung), unpag.

¹⁷ Protokoll und Materialien zur Klausurtagung Diözesansynode (Puchberg) am 20./21.6.1969 (o. Dat.), in: DAL, Past-A 3 Bestand Diözesansynode, Schachtel 83a, Faszikel XXXVIII/2a (Territoriales Verbindungsteam 1969), unpag.

jedoch in Linz eine ganz besonders intensive Ausprägung während des gesamten synodalen Prozesses. Die zusätzliche Hinwendung zur kategorialen Betreuung von Synodeninteressierten ließ Diskursräume entstehen, die praktikable Möglichkeiten zur Teilhabe für Menschen schuf, die sich in sozial bedingten anderen kirchlichen Zugehörigkeitsverhältnissen bewegten, wie z. B. in Betriebsgruppen oder im Militär. Dieser Fokus auf eine breit angelegte Mitwirkungsmöglichkeit und -notwendigkeit war schon in der Zeit der Konzeptionsarbeiten der Diözesansynode mit dem Versuch einer in allen Fällen als erforderlich erachteten Professionalisierung der Synodenarchitektur verbunden. Das war letztlich auch ein Ausdruck des gewollt breiten Portfolios an idealerweise Mitwirkungs-, in jedem Fall aber Informationsmöglichkeiten für potenziell alle kircheninteressierten Personenkreise der Diözese.

In Linz wurde nun auch noch ein weiterer Aspekt dieser Entwicklung besonders deutlich, der sich schon aus der damalig zeitgenössischen Perspektive als eine teilweise starke Verkomplizierung im Verlauf darstellte. Die zeitweise von den engagierten Teilhabenden als ausufernd empfundene Sitzungshäufigkeit, in Linz deutlich verstärkt durch die zusätzlichen Strukturebenen, war ein vielfältig beschriebenes Phänomen der synodalen Verläufe in Österreich nach dem 2. Vatikanum. Dazu kam die erkennbare Unerfahrenheit mit der Anwendung von demokratischen Methodiken in der Durchführung einer Kirchenversammlung im Spannungsfeld von Bischofsautorität und neuem Selbstbewusstsein des Gottesvolkes. Diesen Um-

stand machte der Wiener Kardinal König zur Eröffnung der 2. Session der Synodenvollversammlung seiner Diözese, mit einer Bitte verbunden, unverblümt zum Thema: „[...] Es ist verschiedentlich festzustellen, dass sich eine gewisse Müdigkeit, manchmal auch Resignation auf die synodale Arbeit in verschiedenen Gremien gelegt hat. Die Fülle der Arbeit und besonders die Länge der Zeit lassen dies verständlich erscheinen. Vielleicht haben wir uns in der ersten Begeisterung selbst überfordert und zu viel in das Arbeitsprogramm einbezogen. Für alle Fälle aber haben wir viel Zeit, Arbeitskraft und auch Geld in die Synode investiert. Es wäre schade, wenn dieses investierte Kapital nicht nach besten Kräften von uns allen genützt würde. Daher geht noch einmal meine eindringliche Bitte an alle Katholiken des Wiener Kirchengebietes, an alle Mitarbeiter in den Vikariaten, Regionen, Dekanaten und Pfarren, nicht müde zu werden, sondern durchzuhalten.“¹⁸

Dieses Problem stellte sich sogar als europaweites Phänomen heraus, was auf einer Studientagung der „Arbeitsgemeinschaft der Beauftragten für nationale Synoden in Europa“ in Dulliken bei Olten in der Schweiz im April 1971 auch als „Synodenmüdigkeit“ benannt wurde. In einigen weiteren dort gehaltenen Vorträgen zu anderen europäischen Synoden war eine derartige Entwicklung ebenfalls an Begrifflichkeiten wie „Überorganisation“ bzw. „Überinszenierung“ der Gremienarbeit zu erkennen. Die so in die Analyse der europäischen Synodenarbeit eingespeiste Problematik wurde vor allem auch mit vielfach ungeklärten Kompetenzen der jeweiligen

¹⁸ Protokoll der 2. Session der Synodenvollversammlung der Wiener Diözesansynode von 21.–24.10.1970, in: *Diözesanarchiv Wien* (DAW), Bestand Wiener Diözesansynode 1969–1971, Karton 44/3 (Protokolle der einzelnen Sessionen der Wiener Diözesansynode 1968–1971), unpag.

Struktureinheiten in der Synodenarchitektur begründet.¹⁹

Diese so für viele europäische Synoden formulierten Schwierigkeiten brachte auf regionaler Ebene in Linz sogar eine halbamtliche satirische Auseinandersetzung mit diesen Phänomenen hervor. In Anlehnung an den Informationsdienst der Synode, dem „Synoden-Spiegel“, wurde zur letzten Session der Synodenvollversammlung in Linz der offiziöse, da vom Redaktionsteam der Linzer Diözesansynode herausgegebene, „Synoden Rückspiegel“²⁰ unter den Synodalen verteilt. Dieser Veröffentlichung verdanken wir z.B. die Information, dass es im Verlauf der Diözesansynode Linz 1.300.000 „besynodelte“²¹ Katholik:innen gegeben habe.

Und doch, trotz aller am Ende nicht vordergründig prozessprägender „Synodenmündigkeit“, war eine breite Partizipation in der ganzen Diözese evoziert worden und die Synode kann als erfolgreiches Teilhabeprojekt, unter aktiver Mitwirkung vieler interessierter Einwohner:innen des gesamten Bistums Linz und teilweise des Bundeslandes, gelten.

2 Eine Synode neuen Typs

Für den gesamten Prozess der Diözesansynode Linz war, wie in den Synodenverläufen der Erzbistümer Salzburg und Wien, der methodische und leitgedankliche Bezug auf wesentliche Ergebnisse des 2. Vati-

kanums unverkennbar. Dies betraf vor allem die Hinwendung zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Klerus und Laien, das als grundlegend ortskirchlich relevant erachtet wurde. Dabei wurde von den handelnden Personen eine Kirchenbildadaptation fokussiert, die aus der Rezeption des Konzils vor Ort interpretiert wurde und die ein in sich kollegial agierendes Volk Gottes ins Zentrum der Gemeindebildung stellte. Dies alles geschah freilich nur – und auch da gleichen sich die Synoden klar erkennbar – unter der letztinstanzlichen Gesetzgebungs- und Entscheidungskompetenz des Diözesanbischofs, die zu keinem Zeitpunkt und in keiner Synode erkennbar in Frage gestellt wurde.

Auch die Verfahrensweisen auf dem Parkett der Synodalvollversammlungen und in den vorbereitenden Gremien der Synoden glichen sich konzeptionell in Linz, Salzburg und Wien. Die Leitidee war dabei das Agieren vor dem Hintergrund des Konzils als Ereignis, also die Anwendung partizipativer, offener, teilweise demokratischer Methodiken in Bezug auf die Themenfindung und -erarbeitung. Für die Ortskirchen wurde daraus in allen Fällen die Option einer deutlich erweiterten Partizipationsmöglichkeit für Laien und(!) Klerus abgeleitet.

Am Beispiel der Diözesansynode in Linz kann zudem ein Thema ins Zentrum der Betrachtung genommen werden, das im Schatten erhöhter grundsätzlicher Partizipationsmöglichkeiten liegt: Die Rol-

¹⁹ Protokoll der 3. internationalen Studententagung über Synodenfragen 26./27.4.1971 im Franziskushaus Dulliken b. Olten (Schweiz) (o. Dat.), in: DAW, Bestand Wiener Diözesansynode 1969–1971, Karton 48/3 (Arbeitsgemeinschaft der Beauftragten für Nationale Synoden in Europa), unpag.

²⁰ Synodenrückspiegel (15.10.1972), in: DAL, Past-A 3 Bestand Diözesansynode, Schachtel 70, Faszikel XXXIII/3 (3. Synoden-Vollversammlung, 1. Teil, 29.9.–1.10.1972; 2. Teil, 14.–15.10.1972 und 3. Teil, 18.–19.11.1972), unpag.

²¹ Ebd.

le der Frauen bzw. der Wandel der Einbindung von Frauen in kirchliche Vollzüge auf unterschiedlichen Ebenen. Das Besondere an der Diözesansynode in Linz war,

Weiterführende Literatur:

Die im letzten Jahrzehnt wohl fundierteste Auseinandersetzung mit dem Thema erfolgte in der seit 2013 erscheinenden Reihe: „Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil“, herausgegeben von *Joachim Schmiedl* (†).

Joachim Schmiedl / Robert Walz (Hg.), Die Kirchenbilder der Synoden. Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie in teilkirchlichen Strukturen (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 3), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2015.

Joachim Schmiedl / Wilhelm Rees (Hg.), Die Erinnerung an die Synoden. Ereignis und Deutung im Interview nachgefragt (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 4), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2017.

Roland Cerny-Werner, Das Konzil kommt unten an. Die Diözesansynoden in Österreich (Salzburg, Wien, Linz) (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 5), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021. Als ein immer noch herausragendes Kompendium von Forschungsperspektiven auf das Zweite Vatikanische Konzil sei zudem der vielseitige und fundierte Sammelband des Wiener Dogmatikers Jan-Heiner Tück empfohlen:

Jan-Heiner Tück, (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013.

dass es zu einem klar erkennbaren Nachdenken über die „Rolle der Frau“ in der katholischen Kirche kam. Diese Gedankengänge wurden sogar normativ und formal sichtbar: Bei der Wahl des Gremiums, das letztendlich die Laiensynodal:innen aus seinen Reihen wählte, wurde für das Statut der Wahlordnung eine Frauen- und Jugendklausel beschlossen, die allerdings nicht quantifiziert wurde.²² Auf den ersten Blick war diese Klausel nicht besonders wirkmächtig, bezogen auf das grundsätzliche Verhältnis von Männern zu Frauen in der Zusammensetzung der Synodalen in Linz: Von 289 Synodalen waren lediglich 48 keine Männer (17 %). Bedenkt man jedoch den Umstand, dass 50 % der Anwesenden so oder so (kirchenrechtlich vorgeschrieben) Priester waren, so führt diese Erkenntnis dazu, dass der 17 %-Anteil von weiblichen Personen in Linz – gegenüber 12 % in Salzburg und 13 % in Wien und ins Verhältnis zur Hälfte der Anwesenden Synodal:innen gesetzt (der Blick auf das Geschlechterverhältnis war ja nur für 50 % aller stimmberechtigt Anwesenden relevant) – doch einen signifikant höheren Anteil von nicht männlich gelesenen Teilnehmenden in Linz offenlegt. Auch wenn die „Frauenklausel“ in Linz sicher nicht zu einer überproportionalen Erhöhung des Anteils von weiblich gelesenen Teilnehmer:innen in der Linzer Diözesansynode führte, so kann sie doch als ein Indiz für ein zaghaft beginnendes Nachdenken über die Einbindung von Frauen in Entscheidungsfindungsprozesse auch in der katholischen Kirche gelesen werden. Dies stellte allerdings ein grundsätzliches Ereignis im Verlauf aller synodalen Prozesse nach dem

²² Wahlordnung der Synodendelegierten in der Pfarre (Entwurf) (25.9.1969), in: DAL, Past-A 3 Bestand Diözesansynode, Schachtel 69, Faszikel XXXII/B (Durchführung und Vollzug der Diözesansynode: Vorbereitende Zentral-Kommission der Diözesansynode Linz; Vorbereitung 1966 & Wahlen 1969), unpag.

Konzil dar (wenn auch in der Quantität unterschiedlich) und trat vor allem auch in der Kommissions- und Arbeitsgruppenarbeit sehr deutlich zu Tage.

In Linz kam es zudem noch zu einer Premiere für derartige Kirchenversammlungen in Österreich: Während der vorletzten Sitzungsperiode der Diözesansynode am 15. Oktober 1972, bei der Beratung zur Vorlage „Gottesdienst“, hatte erstmalig in Österreich eine Frau – Schwester Rigomaris Braumann, die Generaloberin der Vöcklabrucker Schulschwestern – den Vorsitz in einer Synodenvollversammlung inne.

Ähnlich wie die vor der Linzer Diözesansynode von statten gegangenen derartigen Kirchenversammlungen in Salzburg und Wien, war der nachkonziliare regional-synodale Prozess der Diözese Linz ein ausgesprochen dynamischer Prozess und vor allem von intensiver Partizipationsaffinität von bis dato ungeahnt vielzähligen Bistumsmitgliedern gekennzeichnet. Die Teilnehmenden widmeten sich einem qualitativ und quantitativ ausgesprochen großen Themenportfolio, das sich als ausgesprochen aktueller Zugriff auf Kirche und Gesellschaft darstellte, was nicht zuletzt in dem Umstand gipfelte, dass erstmalig in der Kirchengeschichte Frauen explizit als stimmberechtigte Entscheidungsträgerinnen in einem synodalen Prozess konzeptionell vorgesehen waren. Bemerkenswert war in diesem Zusammenhang, dass Linz als erste Diözese (mindestens Österreichs) eine formale, wenn auch nicht quantifizierte, „Frauenklausel“ in einzelnen Prozessen der Vorbereitung der Plenarsitzung der Diözesansynode vorsah.

Mit der Erkenntnis von Reformnotwendigkeit als geradezu epistemischer Konstante der Synode, dem Evozieren ei-

ner intensiven Teilhabe in all ihren Phasen und der Erkenntnis, dass Kirche die sie umgebende Welt als gleichsam konstitutiv zu bereifen hat, leistete – im Nachgang des Konzils – so auch die Diözese Linz ihren Beitrag, die Kirche als „societas perfecta“ ad acta zu legen und auf diese Art und Weise dem immerwährenden Prinzip „ecclesia semper reformanda“ den nötigen Raum zu geben.

Der Autor: Dr. Roland Cerny-Werner (geb. 1975), assoziierter Professor (Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte der Universität Salzburg), Mitglied des Zentrums für Jüdische Kulturgeschichte (Universität Salzburg), Theologe (Paris-Lodron-Universität Salzburg), Historiker (Friedrich-Schiller-Universität Jena), Promotion (Dr. phil.) thematisch zur „Vatikanischen Ostpolitik“, Habilitation (Venia: Patrologie und Kirchengeschichte) thematisch zu den „Diözesansynoden in Österreich nach dem 2. Vatikanum“, pädagogischer Begleiter an der Gedenkstätte des ehemaligen Konzentrationslagers und Speziallagers Buchenwald; Publikationen (Auswahl): *Vatikanische Ostpolitik und die DDR*, Göttingen 2011; *„Und sie dreht sich und dreht sich und dreht sich ...“ Eine Perspektive auf die Verortung von Kirchengeschichte in der Theologie*, in: Franz Gmainer-Pranzl / Gregor M. Hoff (Hg.), *Das Theologische der Theologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen – methodische Bestimmungen – disziplinäre Konkretionen* (Salzburger Theologische Studien 62), Innsbruck u. a. 2019, 89–101; *Das Konzil kommt unten an. Die Diözesansynoden in Österreich* (Salzburg, Wien, Linz) (Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil 5), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021; GND 142874523; ORCID <https://orcid.org/0000-0002-3794-3892>.

„Kirche weit denken“

♦ In vielen Diözesen weltweit sind in den letzten Jahren und Jahrzehnten Reformprozesse im Gange, die mehr oder weniger Modelle und Vollzugsweisen von Synodalität sind. Der folgende Bericht zweier Mitglieder der Redaktion der ThPQ, die diese Prozesse theologisch begleiteten, dokumentiert zwei höchst unterschiedliche Diözesen und Reformprojekte. Franz Gruber schreibt über den Strukturprozess der Diözese Linz, Klara A. Csiszar über die Synode der Diözese Zrenjanin im serbischen Banat. Trotz augenscheinlicher kultureller und struktureller Differenzen sind in diesem Artikel interessante Gemeinsamkeiten und Herausforderungen erkennbar. Jedenfalls zeigt sich an diesen Beispielen, dass an gelebter und kreativer Synodalität kein Weg mehr vorbei geht, wenn Ortskirchen immer wieder neu die Frage zu lösen haben, was Kirchesein heute bedeutet und welche strukturellen Maßnahmen dafür ergriffen werden müssen. (Redaktion)

Franz Gruber

Der Strukturprozess der Diözese Linz als Beispiel einer synodal ausgerichteten Reform¹

Nach der Ernennung von Dr. Manfred Scheuer im Jahr 2015 zum Bischof der Diözese Linz hat sich auch diese Ortskirche auf den Weg gemacht, grundlegende Reformen in die Wege zu leiten. Zwar wurden seit der Diözesansynode Anfang der 1970er-Jahre² schon mehrere sogenannte Strukturprozesse durchgeführt, die aktuelle Reform greift allerdings viel tiefer in die komplexe Architektur von territorialer und kategorialer Pastoral sowie in die zentralen Ämter und Einrichtungen ein als jemals zuvor in der bald 250-jährigen Diözesangeschichte.

Die Diözese Linz ist nach dem Erzbistum Wien die zweitgrößte Diözese Österreichs mit ca. 950 000 Katholik:innen, die in insgesamt 486 Pfarren leben. Knapp 600 Priester und über 350 hauptamtliche Mitarbeiter:innen, zum überwiegenden Teil fachtheologisch ausgebildet, machen das hauptamtliche pastorale Personal aus – rein quantitativ gesehen bedeutet das eine personell noch relativ gut aufgestellte Diözese. Doch diese Zahlen trügen: Über 40 % der Priester sind älter als 75 Jahre, weitere 20 % befinden sich im Alter zwischen 65 und 75 Jahren; von den ca. 250 Priestern in

¹ Unter der Website <https://www.dioezese-linz.at/zukunftsweg> sind Prozesse und Texte des Reformprozesses, auf die im folgenden Bericht Bezug genommen wird, abrufbar.

² Siehe dazu auch den Beitrag von Roland Cerny-Werner in diesem Themenheft.

Pfarrleitungsposition sind knapp 50 % älter als 65 Jahre. Weniger als die Hälfte leiten nur eine Pfarre, alle anderen haben mehrere Pfarren, die meisten zwei bis drei, einige wenige bis zu fünf Pfarren. Die Prognose für 2028 kündigt hinsichtlich der demografischen Entwicklung bei den Priestern eine dramatische Zuspitzung an: Nur mehr höchstens 175 Priester unter 65 Jahre werden zur Verfügung stehen. Auch bei den „Pastoralen Berufen“ wird die Altersentwicklung ein zunehmend relevanter Faktor werden: Aktuell sind bereits über 40 % des Personals über 50 Jahre alt, d. h. in den kommenden 10 Jahren werden auch diese Jahrgänge das Pensionsalter erreichen, während gleichzeitig der Zugang des Nachwuchses abnimmt. Das bedeutet: Die Personalsituation der Diözese gerät in diesem Jahrzehnt in eine dramatische Lage, so dass die bisherige dichte Struktur an Pfarren, die seit der Kirchenreform unter Kaiser Josef II. Bestand hatte, nicht mehr fortgeführt werden kann.

Nicht weniger relevant sind die allgemeinen Transformationsprozesse von Kirche und Religion in der weiter sich säkularisierenden und zugleich religiös ausdifferenzierenden Gesellschaft von heute. Auch in der Diözese Linz sind diese Transformationen in der religiösen Landschaft spürbar. Vor diesem personalpolitischen und soziologischen Hintergrund stellte sich für die Diözesanleitung die Frage, wie eine Reform in die Wege geleitet und umgesetzt werden soll. Verschiedene Modelle standen zur Debatte: Sollte erneut eine Diözesansynode ausgerichtet werden? Soll-

ten eher adaptive und strukturell kosmetische Reformmaßnahmen in verschiedenen Bereichen und Institutionen durchgeführt werden? Oder sollte eine Art synodaler Weg, der zwischen beiden Varianten einen Mittelweg versucht, verfolgt werden? 2016 entschied die Diözesanleitung, einen synodal gestalteten Prozess einzuleiten, der am Ende eine umfassende strukturelle Neuordnung und eine inhaltliche Neuausrichtung der Diözese zum Ergebnis haben sollte, der also einen klaren Pfad für die Zukunft vorgibt, um so den Herausforderungen so weit als überhaupt möglich gerecht zu werden.

Um eine möglichst breite Einbindung aller Gremien und Interessensgruppen zu erreichen, wurde für die Phase der Planung der Reform ein neues repräsentatives Gremium, nämlich das „Diözesanforum“ geschaffen, das die wichtigsten Beratungsgremien: Pastoralrat, Priesterrat, Dechantenkonferenz, Frauenkommission und den Diakonenrat zusammenfasst und mit Vertreter:innen aus verschiedenen Berufsgemeinschaften sowie weiteren diözesanen Bereichen ergänzt. In diesem einmal jährlich tagenden Gremium wurden alle Vorhaben und Maßnahmen, die den Umbau der Pfarrstruktur betrafen, beraten und bei jenen Materien und Entscheidungen, die bischöfliche Legitimation brauchten, ein Votum abgegeben.³

In acht Themengruppen wurden in zweijähriger Projektarbeit Schwerpunkte erfasst, wo zukünftig besondere Herausforderungen und Weichenstellungen er-

³ Die Koordination des mehrjährigen Prozesses führte eine „Steuerungsgruppe“ durch, für deren Leitung die Direktorin des Diözesanen Pastoralamts zuständig war. Besetzt war dieses Gremium vorwiegend mit Entscheidungsverantwortlichen der Diözese. Alle beschlussrelevanten Materien wurden dem „Erweiterten Bischöflichen Konsistorium“ vorgelegt, so dass Beratung und Projektierung einerseits und Beschlussfassung andererseits immer im gegenseitigen Austausch standen.

kennbar sind: das betrifft etwa die Bereiche der Bildung, Jugend, Spiritualität, Liturgie – Kirchenjahr – Sakramente, Option für die Armen, zeitgemäße Glaubensverkündigung, Kommunikation mit Fernstehenden und vor allem der zeitgemäßen pastoralen Strukturen. Die „Strukturgruppe“ erarbeitete ein neues Strukturmodell der territorialen Seelsorge, welches nicht nur eine Neuordnung der Pfarrstrukturen, sondern auch eine Neuausrichtung der pastoralen Arbeit mit sich bringt. Prinzipien wie Partizipation, Subsidiarität und ein Führungsverständnis im Sinne von „servant leadership“ wurden ebenso als Basis für die Gestaltung pastoraler Arbeit festgelegt wie die Aufwertung der Taufberufung aller Gläubigen. Bei einer großen Präsentations-Veranstaltung Anfang 2019, die sich an die Diözesanbevölkerung richtete und auch per Video-Stream im Internet verfolgt werden konnte, wurde die Strukturreform vorgestellt und in einer daran anschließenden halbjährigen „Resonanzphase“ in über 90 Informationstreffen, sei es in Pfarren und Einrichtungen, in Berufsgruppen und Fachbereichen, diskutiert und wo notwendig wurden Änderungsvorschläge eingearbeitet. Zudem wurde auf einer eigens eingerichteten Homepage der Diözese die Möglichkeit geboten, anhand dieser Plattform Informationen auszutauschen als auch Vorschläge und Anliegen seitens der Diözesanbevölkerung einreichen zu können.

Das Konzept des neuen Strukturmodells wurde nach diesem intensiven Austauschprozess von über 90 % der Delegierten des Diözesanforums 2019 unterstützt. In einem einhelligen Votum wurde der Bischof um dessen Beschlussfassung gebeten. Somit waren die Weichen gestellt, in

einem nächsten Schritt die für die Strukturreform kirchenrechtlich erforderlichen Gesetzestexte zu formulieren, die ihrerseits wiederum mit Experten evaluiert und schließlich den zuständigen Vertretern der römischen Dikasterien übermittelt wurden. Am Ende erfolgte für das neue Strukturmodell die bischöfliche Legalisierung: Aus den bisherigen 486 Pfarren werden künftig 40 Pfarren (die sich in den meisten Fällen an der territorialen Organisationsform der Dekanate orientieren) entstehen; zugleich werden aber die bisherigen Pfarren als „Pfarrgemeinden“, d. h. als „Gemeinschaften von Gläubigen innerhalb der Pfarre“⁴ und als juristische Person „Pfarrkirche“ erhalten bleiben. Mit diesem Modell wird sichergestellt, dass die „lokale Verwaltung beibehalten und so ein materiell weitgehend selbständiges Leben der Pfarrgemeinde“⁵ fortgeführt werden und sich zugleich Pfarrleben in einem größeren Lebensraum als bisher entfalten kann. Die neuen Pfarren werden von einem Pfarrer in konsensueller Zusammenarbeit mit einem/einer Pastoral- und einem/einer Verwaltungsvorstand/-vorständin (vgl. CIC 1983, can. 145) geleitet; in den Pfarrgemeinden werden „Seelsorgeteams“ etabliert, die für die Verantwortung der kirchlichen Grundfunktionen, die Finanzverantwortung, die Vertretung nach außen sowie die Organisation nach innen zuständig sind. Pfarrliche Pastoralräte koordinieren und beraten die Aufgaben in den jeweiligen großflächigen Pfarrräumen, die zwischen zwanzig- und vierzigtausend Katholik:innen umfassen. In einer zweijährigen Einführungsphase werden in den nächsten Jahren somit alle bisherigen Pfarren auf das neue Modell umgestellt.

⁴ Handbuch zum Strukturmodell, 33.

⁵ Ebd., 34.

Neben dem Strukturprozess sollte freilich auch eine inhaltliche Neuausrichtung der Diözese in die Wege geleitet werden. In einem parallel zur Strukturgruppe laufenden Leitlinienprozess wurden unter dem Motto „Kirche weit denken“ das Selbstverständnis des Reformprozesses soziologisch und theologisch reflektiert und in einem eigenen Text, den „Pastoralen Leitlinien“, verschriftlicht.⁶ Maßgebend war hierin die Perspektive, den Wandel von Religion und Kirche in der Gesellschaft wahrzunehmen, diesen theologisch und organisatorisch anzunehmen und pastoral und diakonisch zu gestalten. Anhand von 12 Leitbegriffen wurden Aspekte zusammengefasst, die für den langjährigen Reformprozess prinzipielle Orientierung geben wollen, wie zum Beispiel: „Spirituelle Erfahrung“; „Haltung“; „Auskunfts-fähigkeit“; „Missionarisches Bewusstsein“; „Solidarität“; „Qualität“; „Partizipation“, „Innovation“ etc. Für die hinkünftige pastorale Arbeit im neuen pastoralen Handlungsraum Pfarre, aber auch in den zuarbeitenden diözesanen Diensten wurden schließlich drei Schwerpunkte bestimmt, die sowohl das Selbstverständnis der Diözese als auch ihre Entwicklungsstrategie zum Ausdruck bringen. In einem „Commitment“ wurden diese Schwerpunkte wie folgt zusammengefasst: „Wir pflegen unsere Glaubensquellen und entdecken sie neu (Spiritualität). Wir sind nahe bei den Menschen und wirksam in der Gesellschaft (Solidarität). Wir feiern, handeln und leben als Gemeinschaft gut miteinander (Qualität).“⁷

Nach der Neukonzeption der territorialen und kategorialen Pastoral wurden

schließlich seit 2020 in einem eigenständigen Analyse- und Planungsprozess auch alle diözesanen Ämter, Dienste und Einrichtungen vor dem Hintergrund der veränderten Pfarr- und Seelsorgestruktur reformiert. Alle bisherigen Ämter und Abteilungen wurden auf sieben Bereiche neu verteilt und sollen den neuen Anforderungen in Bezug auf Leitung, Kooperation und Qualitätsmanagement besser gerecht werden.

Die kommenden Jahre und Jahrzehnte werden für die Diözese Linz eine pastorale Großbaustelle sein. Der siebenjährige Planungsprozess ist mit Ende des Jahres 2022 abgeschlossen, ab 2023 werden schrittweise die neuen Pfarren errichtet und die neuen administrativen Bereiche umgebaut. Als theologischer Begleiter, der in einigen Phasen der Reform mitgearbeitet hat, möchte ich abschließend noch drei Aspekte als markante Merkmale dieses „Linzer Reformweges“ hervorheben:

1. Der Strukturprozess war auf eine größtmögliche kommunikative Beratung und Einbindung der Betroffenen in weichenstellenden Entscheidungen ausgerichtet. Es ist in der Tat der Diözesanleitung gelungen, einen gemeinsamen Weg zu entwickeln und zu gehen – trotz mancher Widerstände, die bei einem solchen Unternehmen selbstverständlich sind, die aber zu keinen Spaltungen führten.

2. Der Strukturprozess ist und bleibt eine „unmögliche Quadratur des Kreises“: Einerseits aufgrund kirchenrechtlicher Rahmenbedingungen, die viele nötige Reformschritte begrenzen oder unmöglich machen und damit das strukturelle Lei-

⁶ Vgl. die Broschüre: Kirche weit denken – Zukunftsweg. Neue Sichtweisen für neue Zeiten. Fortschreibung der Pastoralen Leitlinien. Dieser Text ist auch auf der Homepage der Diözese Linz abrufbar: <https://www.dioezese-linz.at/zukunftsweg>.

⁷ Vgl. die Broschüre: Kirche weit denken – Zukunftsweg. Inhaltliche Ausrichtung. Den Wandel gestalten, 5.

den prolongieren; andererseits wegen der religionssoziologischen Transformationsbedingungen, die nichts weniger als das Ende der „Konstantinischen Kirchenepoche“ bedeuten, aber auch den Anfang einer neuen Kirche im 3. Jahrtausend ankündigen. Diese Kirche ist heute aber noch in ihrem embryonalen Stadium.

3. Jede noch so ambitionierte Organisationsreform von Kirche steht immer unter dem pneumatologischen Axiom, dass man Kirche nicht „machen“ kann. Kirche ist Glaubensgemeinschaft und kann deshalb immer nur ein mehr oder weniger gutes „Werkzeug und Zeichen“ (LG 1) für Gottes Gegenwart auf dem Weg der Geschichte sein. Ihre spirituelle Zeugnis-kraft hängt nicht von ihrer organisatorischen oder finanziellen Stärke ab. Das relativiert jeden Reformprozess, unbeschadet des Umstands, dass es jederzeit Aufgabe der Kirche ist, die Zeichen der Zeit zu

erkennen, sie im Licht des Evangeliums zu deuten und sich immer an der Vision vom schon angekommenen Gottesreich ihres „Herrn Jesus Christus“ zu orientieren.

Der Autor: Franz Gruber, Jahrgang 1960, ist seit 2001 Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der KU Linz und Redaktionsmitglied der ThPQ, die er von 2003 bis 2012 als Chefredakteur leitete. Von 2014–2020 war er Rektor der KU Linz. Publikationen (Auswahl): *Im Haus des Lebens. Eine Theologie der Schöpfung*, Regensburg 2001; *Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn*, Regensburg 2011; gem. mit Klaus Viertbauer (Hg.), *Habermas und die Religion*, Darmstadt 2019 und mit M. Knapp (Hg.), *Wissen und Glauben. Theologische Reaktionen auf das Werk von Jürgen Habermas „Auch eine Geschichte der Philosophie“*. Mit einer Replik von Jürgen Habermas, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2021.

Klara-Antonia Csiszar

Fit for Future

Diözesansynode und Kirchenreform im serbischen Banat

Nicht nur die Donau verbindet Österreich mit Serbien, insbesondere die Kirche von Oberösterreich und die Kirche im serbischen Banat, sondern auch der Wunsch nach kirchlicher Erneuerung sowie der hierfür gewählte Weg, wie nämlich als Ortskirche Handlungsbedarf erkannt werden kann und entsprechend Reformen in Gang gesetzt werden können. Die Diözese Zrenjanin in Serbien begab sich auf den

Weg, Kirche vor Ort synodal zu erneuern – ein Jahr später als die Diözese Linz, jedoch vier Jahre früher als die Weltkirche.

Die katholische Kirche in Serbien zählt rund 300 000 Gläubige und sie stellt somit 5 % der Landesbevölkerung dar. Mit rund 6 Millionen Christen:innen ist die Serbisch-Orthodoxe Kirche die größte Kirche im Lande. Die Katholik:innen Serbiens gelten im doppelten Sinne des Wortes als Min-

derheit: Über 80% davon sind Ungarn, etwa 13% sind Kroaten und 7% sind Slowaken, griechisch-katholische Ruthenen oder Ukrainer.¹ Die Diözese Zrenjanin liegt im Westen des historischen Banates in Serbien. Sie hat eine Fläche von 9 387 km² und grenzt im Osten an die Diözese Timisoara (Rumänien), im Norden an die Diözese Szeged-Csanád (Ungarn), im Westen an die Diözese Subotica (Serbien) und Diözese Srem (Serbien) sowie im Süden an die Erzdiözese Belgrad (Serbien). 1986 von Papst Johannes Paul II. errichtet, hat sie ihren Bischofssitz in Zrenjanin. Administrativ teilt sie sich in drei Dekanate auf: Dekanat Nord, Dekanat Zentral und Dekanat Süd. Insgesamt zählt die Diözese 38 Pfarreien. Eine der größten Herausforderungen, mit der die katholische Kirche in Serbien und somit auch die Diözese Zrenjanin zu kämpfen hat, ist die Zukunft der leeren Kirchen und die massenhafte Abwanderung der Bevölkerung.²

Angesichts dieser Herausforderungen hat sich Bischof Ladislav Nemet SVD mit den rund 60 000 Katholiken:innen, darunter 17 Diözesanpriester, 5 Ordenspriester, 2 Laienmitarbeiterinnen im administrativen Dienst, 2 ständige Diakone und

110 Ehrenamtliche, auf eine Diözesansynode³ eingelassen, deren Dauer von 2017 bis 2020 geplant war.⁴ Zielsetzung – wie das bischöfliche Dekret zu Beginn der Diözesansynode am 3.12.2017 formuliert – „ist die Erneuerung der Diözese im Glauben, das Eintauchen in Gott und das Auftauchen im Dienst der Nächstenliebe. Die Synode will, dass die Christen:innen unserer Ortskirche immer mehr mit einem aus dem Evangelium entspringenden Tatenrang mit Worten und Taten, ähnlich dem Petrus bekennen: ‚Es ist gut, dass wir hier sind‘ (Lk 9,33).“⁵ Angesichts dieses Vorhabens kann der Weg, den die kleine Ortskirche in Serbien, die Diözese Zrenjanin 2017 eingeschlagen hat, auch als Pastoral synode bezeichnet werden. Dieser Bezeichnung wird der synodale Prozess besonders dann gerecht, wenn er Kirche in die konkrete gesellschaftliche Situation vor Ort eingebettet mitdenkt und sie theologisch reflektiert.⁶ Bei einer solchen Pastoral synode geht es folglich um „den konkreten Selbstvollzug der ganzen Kirche in allen ihren Gliedern und in allen ihren Dimensionen, und zwar von der theologisch reflektierten weltlichen Situation der Kirche“⁷ und da-

¹ *Ladislav Nemet*, Kleine Gemeinschaft, groß in der Fürsorge. Serbien: Ein Land an Scheidewegen, in: *Forum Weltkirche* 2021, Heft 5, 8–12, hier: 10.

² Die leerstehenden Kirchen befinden sich in den ehemaligen donauschwäbischen Ortschaften. Ebd., 11.

³ Mitfinanziert wurde die Diözesansynode durch das Hilfswerk der deutschen Katholiken in einem dreijährigen Projekt.

⁴ Pandemiebedingt wurde die Diözesansynode erst im Jahr 2021 abgeschlossen.

⁵ Bischöfliches Dekret zum Beginn der Diözesansynode 500/2017; online: <http://www.catholic-zr.org.rs/puspoki-dekretum/> [Abruf: 25.07.2022].

⁶ Während der Diözesansynode wurde eine pastoralsoziologische Studie von der Universität Szeged und der Universität Novi Sad unter Koordinierung des Instituts für Pastoraltheologie der Katholischen Privat-Universität Linz durchgeführt. Das Projekt hat die Aktion der deutschen Katholiken finanziert. Die Ergebnisse der Studie haben die situationsgerechte Erarbeitung des Abschlussdokumentes ermöglicht, darüber hinaus trugen sie dazu bei, die Menschen vor Ort und ihre Situation besser zu verstehen.

⁷ *Karl Rahner*, Konzil in der Ortskirche, in: *Albert Raffelt / Ulrich Ruh* (Hg.), *Karl Rahner. Sämtliche Werke* 24/2. Das Konzil in der Ortskirche. Schriften zu Struktur und gesellschaftlichem Auftrag der Kirche, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2011, 434.

mit um die Erneuerung des kirchlichen Lebens der Ortskirche.⁸

Zu Beginn der Diözesansynode bestand die größte Herausforderung darin – ohne hauptamtliche Mitarbeiter:innen im pastoralen Dienst, ohne Theologen:innen –, eine tragende Struktur der synodalen Prozesse zu erarbeiten.⁹ Als einen ersten Schritt errichtete Bischof Ladislav Nemet SVD die sogenannte Koordinationskommission der Synode und beauftragte die sieben Mitglieder dieser Kommission mit der Organisation und Koordinierung der Diözesansynode. Um die Kommission in ihrer Arbeit zu unterstützen und den synodalen Prozess theologisch zu begleiten, wurde eine theologische Beraterin berufen. Zwei der sieben Mitglieder der Koordinationskommission und die theologische Beraterin waren Laien. Neben der Koordinationskommission wurden 2017 weitere 9 Synodenkommissionen eingerichtet, welche für die Erstellung der 9 Synodendokumente verantwortlich zeichneten. Die Zusammensetzung der Synodenkommissionen mit ihren 39 Mitgliedern war ausgeglichen. Sowohl ehrenamtliche Laien (60 %) als auch Kleriker (40 %) trugen hier gemeinsam Verantwortung für den synodalen Prozess. In drei Fällen wurden Laien zu Kommissionsleiter:innen ernannt

und es gab eine Kommission ausschließlich mit Laienbesetzung. Diese Statistik ist unter zwei Gesichtspunkten von pastoraler Bedeutung: einerseits, weil Laien selten kirchliche Verantwortung langfristig übernehmen (wollen), andererseits weil die Beteiligung der Laien an der Diözesansynode ohne theologische Ausbildung und im Rahmen ihres ehrenamtlichen Dienstes erfolgte.¹⁰ Nicht nur theologisch, sondern auch praktisch war die Einbeziehung von engagierten Laien als Animatoren:innen notwendig. Sie waren an der Basis, in den Gemeinden lebendige Säulen der Synode, weshalb sie im Vorfeld der Synode in Gruppenleitung, in Gesprächsmoderation, in Protokollführung ausgebildet wurden. 120 Animatoren:innen – laufend begleitet und fortgebildet – haben sich dieser Aufgabe gestellt. Um den einwandfreien und professionellen Ablauf der Diözesansynode zu sichern, wurde ein Synodenbüro mit einer Mitarbeiterin eingerichtet. Dieses Büro war das erste „pastorale Büro“ in der Diözese und dafür zuständig, die Kommunikation zwischen den verschiedenen synodalen Akteuren zu steuern, ihre Arbeit zu organisieren, zu verwalten und zu unterstützen. Das Büro verantwortete auch die Öffentlichkeitsarbeit. Zehn Infoblätter¹¹ über den synodalen Prozess wur-

⁸ Klara A. Csiszar, *Das Angesicht der Erde erneuern. Die kirchliche Entwicklung in Rumänien nach dem Kommunismus*, Ostfildern 2018, 82.

⁹ In der Diözese gibt es keine hauptamtlichen Laien im pastoralen Dienst, ebensowenig Theologen:innen.

¹⁰ Diese Faktizität zu erläutern, würde den Rahmen dieser Überlegungen sprengen. Kurz soll hier angemerkt sein, dass es in Serbien bis heute keine theologische Ausbildung – weder für Priester noch für Laien – gibt. Priesteramtskandidaten oder Laien, die Religionslehrer:innen werden wollen, müssen im Ausland studieren. Zurzeit gibt es einen einzigen Priesteramtskandidaten, ab dem WS 2022/2023 kommen weitere zwei dazu, die in Linz ihre Ausbildung beginnen werden. Die Laien sind sehr zurückhaltend, wenn es darum geht, sich in kirchlichen Angelegenheiten einzubringen. Eine einzige Frau im administrativen Dienst hat sich bereit erklärt, auf der Ebene der Bischofskonferenz im synodalen Prozess der Weltkirche mitzuwirken.

¹¹ Digital einzusehen über die Webseite der Diözese: <http://www.catholic-zr.org.rs/category/zsinati-hirek/> [Abruf: 25.07.2022].

den erstellt, damit alle in der Diözese über die wichtigen Ereignisse der Synode informiert werden. In den Infoblättern wurden ebenfalls die aktuellen Themendokumente veröffentlicht. Berufen wurde auch ein spiritueller Begleiter des synodalen Prozesses, der vor allem mit den Klerikern gearbeitet hat und bereits Erfahrungen mit Diözesansynoden in anderen Diözesen gesammelt hat.¹² Für die Erneuerung der Ortskirche wurde auch gebetet. Vom 3.12.2017 bis 1.6.2021 wurde ein Gebet – verfasst für den synodalen Weg im Bistum Zrenjanin – im Anschluss an jeden Gottesdienst in jeder Gemeinde gebetet.¹³

Für den Ablauf der Diözesansynode haben sowohl das Synodenbüro als auch die Koordinationskommission zusammen mit der theologischen Beraterin die Verantwortung getragen. Zu ihren zentralen Aufgaben gehörten: die Themenfindung, die Supervision der Synodenkommissionen bei der Ausarbeitung der Arbeitsdokumente für die einzelnen Themen der Synode, die Aus- und Fortbildung der Animatoren:innen, die Kommunikation der Themen durch die Animatoren:innen hinein in die Kirchenbasis und die Aufarbeitung der Gesprächsprotokolle mit den gesammelten Ideen für das synodale Enddokument. Die Koordinationskommission bestimmte zehn Themen für die Synode. Grundmelodie der Synode war die Evan-

gelisierung, der auch das erste Arbeitsdokument gewidmet war. Die weiteren neun Arbeitsdokumente haben sich vorgenommen, Evangelisierung in den verschiedenen Facetten der kirchlichen Praxis durchzubuchstabieren. In diesem Sinne entstanden Arbeitsdokumente zu den Themen (1) Kinder und Jugend, (2) Familie, (3) Priester und Ordensleute, (4) Laien, (5) Menschen mit besonderen Bedürfnissen, (6) Ökumene, (7) Pastoral in der Muttersprache, (8) Medien und Öffentlichkeitsarbeit, (9) Finanzen und Strukturen.¹⁴ Die Besprechungen der thematisch erarbeiteten Dokumente an der Basis (in den Gemeinden, in den verschiedenen Gemeinschaften) haben im Frühjahr 2018 begonnen und fanden im regelmäßigen Abstand bis Juli 2020 statt. An rund 400 Besprechungen haben sich rund 3.000 Gläubige beteiligt. Infolge dieser wurden 396 Protokolle geführt und den Synodenkommissionen zur Verfügung gestellt.¹⁵ Anhand der protokollierten Basis-Rückmeldungen zu den einzelnen Themenkomplexen entstand das synodale Arbeitsdokument mit pastoralen Vorschlags- und Verordnungsentwürfen, das von den Synodalen¹⁶ im Mai 2021 im Rahmen einer dreitägigen Sitzung modifiziert, optimiert, verabschiedet und dem Diözesanbischof als Endergebnis der Synode übergeben wurde. Der Diözesanbischof ratifizierte dieses

¹² Erfahrungsgemäß sind die Kleriker meist nicht bereit, in synodalen Prozessen kooperativ mitzuwirken. Diese Erfahrung hat die Diözesanleitung dazu bewegt, eine spirituelle Begleitung für die Kleriker in der synodalen Arbeit sicherzustellen. Wie die neusten Berichte zur Weltbischofssynode zeigen, ist dieses Phänomen keine Randerscheinung: https://www.synod.va/content/dam/synod/news/2022-03-19_priests/220083_Lettera-ai-Sacerdoti-INGLESE.pdf [Abruf: 25.06.2022].

¹³ <http://www.catholic-zr.org.rs/zsinati-ima/> [Abruf: 25.06.2022].

¹⁴ Die Arbeitsdokumente zu den Themengruppen sind online einsehbar: <http://www.catholic-zr.org.rs/munkadokumentumok/> [Abruf: 25.07.2022].

¹⁵ Interne Statistik der Diözesansynode; elektronisch erhalten am 01.04.2022 von der offiziellen diözesanen Mailadresse ordinarius@yahoo.com an k.csiszar@ku-linz.at.

¹⁶ Alle Synodalen waren auch Kommissionsmitglieder.

Endergebnis und veröffentlichte es, begleitet von einem postsynodalen Schreiben, in 42 Punkten unter dem Titel *Fit for Future*.¹⁷ Darin kündigt er den Zustand der permanenten Synodalität in der Diözese an, der sich künftig in der Intensivierung und Erweiterung der Gremienarbeit und damit in synodalen Entscheidungsfindungen manifestieren soll (1–4). Der Zustand permanenter Synodalität soll den Kirchenvollzug unterstützen. Die drei Grunddimensionen von Kirche (*martyria*, *diakonia* und *leiturgia*) sollen dadurch Förderung erfahren. Diese dürfen nicht dichotomisiert, sondern in Einheit verstanden und gelebt werden. Pastorale Projekte werden demzufolge Gottesliebe nicht von Nächstenliebe trennen, vielmehr immer daran erinnern, dass Gottesliebe in Nächstenliebe mündet. Die pastorale Praxis – beginnend mit der Feier der Eucharistie – soll diese Einheit zum Ausdruck bringen. Sie darf nicht zu einer in sich verschlossenen und um sich selbst kreisenden Kirche werden, vielmehr soll sie eine Kirche des Hinausgehens fördern (5–10). Eine Kirche, die sich transzendiert, soll in der Jugendpastoral (11–12), in der Familienpastoral (13–18), im Leben der Priester und Ordensleute (19–23), in der Aufwertung der Rolle der Laien (24–26), in der Arbeit mit Menschen mit besonderen Bedürfnissen (27–28), in der Ökumene (29), in der Pastoral verschieden muttersprachlicher Gemeinden (30–31) sowie im Konsum und in den hassfreien Äußerungen in den sozialen Medien (32–35) sichtbar werden. Es darf durch die Pastoral keine kirchliche Parallelwelt entstehen, sondern Kirche soll ihre Verantwortung in der Welt erkennen und in gesellschaftsre-

levanten Diskursen eine Anwältin der Armen und der Unterdrückten bleiben. Das bischöfliche Schreiben unterstreicht ganz besonders die Bedeutung des apostolischen Schreibens *Amoris Laetitia*; im Zuge dessen fordert es einen heilenden anstatt eines moralisierenden Umgangs mit Menschen, die in irregulären Beziehungen leben. Der Bischof schreibt vor, es dürfe wegen seiner/ihrer sexuellen Orientierung niemand aus einer Gemeinde ausgeschlossen werden, auch Paare, die in homosexuellen Beziehungen leben, sind in der Pfarrgemeinde willkommen und können mit pastoralen Aufgaben beauftragt werden (15). Er begründet seine in Osteuropa durchaus als Novum geltende Sichtweise damit, dass die Liebe immer eine größere Rolle in unserem Leben einnehmen soll als ein fehlgeleitetes Festhalten an sogenannten „wahren Lehren“¹⁸. Ebenso neu in der postkommunistischen Welt klingt die Sorge des Bischofs um die Gesundheit der Priester. Die Regelung eines arbeitsfreien Tages pro Woche, die jährliche Urlaubspflicht und die alle zwei Jahre verpflichtende ärztliche Untersuchung stellen in einem Kontext, in dem früher in Bezug auf das priesterliche Leben ausschließlich die Frömmigkeit, die Gebetspraxis, die Exerzitionen von Bedeutung waren, eine neue Zugangsweise dar. Diese holistische Sichtweise des priesterlichen Lebens ist eine Antwort auf die Missachtung der eigenen Gesundheit der Priester und auf die sich ausbreitende Depression im Kreis der Priester angesichts der massenhaften Abwanderung von Gläubigen sowie der damit einhergehenden finanziellen Destabilisierung der Gemeinden.

¹⁷ A nagybecskereki egyházmegye első szinódusa (2017–2021), Nagybecskerek 2022. Mitfinanziert wird das neue Pastoralprojekt durch das Hilfswerk der deutschen Katholiken in einem fünfjährigen Projekt.

¹⁸ Ebd., 323.

Das postsynodale Schreiben kündigt die von der Synode erwünschten strukturellen Änderungen an. Mit September 2022 wird das Seelsorgeamt mit drei Büros und dementsprechend drei Mitarbeiter:innen errichtet. Vom Pastoralbüro aus wird die pastorale Arbeit auf Diözesanebene entwickelt, koordiniert und evaluiert. Dieses Büro übernimmt auch die Zuständigkeit für pastorale Berufe in der Diözese sowie die Fort- und Weiterbildung der Mitarbeiter:innen, der Ehrenamtlichen, der Religionspädagog:innen sowie der Kleriker (8). Das zweite Büro übernimmt die Verantwortung für die Jugendarbeit (12) auf Diözesanebene und das dritte Büro kümmert sich um das caritative Arbeitsfeld in der Diözese, vor allem für Menschen mit besonderen Bedürfnissen (8). Auf die Sorge der Synode um die Zukunft der kirchlichen Immobilien, um die leerstehenden Kirchen und Pfarrhäusern (37–38) antwortet das bischöfliche Schreiben mit der Errichtung eines Diözesanbüros für Immobilien und Finanzverwaltung. Das neue Büro soll nachhaltige und zukunfts-trächtige Überlegungen zur Verwendung von leerstehenden Immobilien erarbeiten und sich künftig um den Erhalt und die Pflege der in Benutzung stehenden kirchlichen Immobilien kümmern (39). Die Errichtung des Solidaritätsfonds (40), die Erarbeitung eines diözesanen Gehaltsschemas (41) und die Stärkung der finanziellen Transparenzmaßnahmen (41) sind weite-

re Anliegen des postsynodalen Schreibens und als Antworten des Bischofs auf die von der Synode erkannten Herausforderungen gedacht. Das Prinzip der Nachhaltigkeit, das Beispiel der *Fridays for Future* und ein Plädoyer für die dringende Reduzierung des CO₂-Fußabdrucks in der Diözese, insbesondere was den Fleischkonsum angeht (42), runden das postsynodale Schreiben ab.

Das Synodendokument sowie das postsynodale Schreiben des Bischofs sind in gewisser Weise eine Art *kleine Pastoraltheologie* der Diözese Zrenjanin im serbischen Banat. Der Bogen dieser kleinen Pastoraltheologie reicht von der Vision zur Struktur und macht das Synodendokument und das bischöfliche Schreiben zu einem synodal erarbeiteten visionären Reformkonzept, das von vielen in der Diözese getragen wird und so selbst auch gute Chancen hat, zukunfts-wirksam zu werden. Inwieweit die angestrebte Erneuerung im Glauben damit erreicht wurde, wird man in einigen Jahren ermitteln können. Den Ergebnissen entsprechend wird man auf dem bewährten synodalen Weg notwendige Modifizierungen des Konzeptes vorzunehmen haben.¹⁹

Die Autorin: Klara-Antonia Csiszar, geb. 1981, Studien der katholischen Theologie und Germanistik in Cluj Napoca (Klausenburg), Konstanz und Wien, seit 2019 Professorin für Pastoraltheologie an der Ka-

¹⁹ An dieser Stelle sei angemerkt, dass im synodalen Prozess Themen wie die Rolle der Frauen in der Kirche, Lebensgemeinschaften anderer Art kein Thema waren. In den Arbeitsdokumenten wurden die Themen zwar offensiv angesprochen, dies war jedoch eher mit Befremden an der Basis zur Kenntnis genommen worden. Die Protokollberichte zu diesen Themen fallen sehr kurz und sehr zurückhaltend aus. Das bischöfliche Schreiben musste in diesem Kontext auch entsprechend zurückhaltend, jedoch klar bleiben, vor allem was den Umgang mit homosexuellen Menschen und mit Wiederverheirateten-Geschiedenen anlangt. Die Zulassung von Frauen zum priesterlichen Dienst stellt zurzeit in der Diözese kein Diskussionsthema dar, nicht weil dies von oben herab blockiert wird, vielmehr wird das Thema an der Basis mit Befremden wahrgenommen.

tholischen Privat-Universität Linz; Publikationen: zus. mit Martin Hochholzer u. a. (Hg.), *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen*, Regensburg 2017; *Kirche in Liebesdynamik. Integrales Missionsverständnis mit praktischen Konsequenzen. Skizze einer existenzanalytischen Pastoraltheologie*, in: *Studia UBB Theologica Catholica Latina LXIII* (2018), H. 2, 52–64; *Das Angesicht der Erde erneuern. Die kirchliche Entwicklung in Rumänien nach dem Kom-*

munismus, Ostfildern 2018; zusammen mit Johann Pock und Ioan Vik, *Pastoraltheologie in Mitteleuropa. Bestandsaufnahme und Entwicklungsmöglichkeiten*, Ostfildern 2021; *Missio-Logos: Beiträge über ein integrales Missionskonzept einer Kirche bei den Menschen*, Regensburg 2021; zus. mit László Német SVD: *Gyógyító szeretet. Bevezetés a katolikus missziológiába (Heilende Liebe. Einführung in die katholische Missionstheologie)*, Budapest 2022; GND 1125745835.

Wolfgang Palaver

Der Ukrainekrieg als Herausforderung kirchlicher Friedensethik

Der völkerrechtswidrige Angriffskrieg der Russischen Föderation gegen die Ukraine hat sowohl viele Politiker:innen als auch Sozialethiker:innen überrascht. Der deutsche Bundeskanzler Olaf Scholz sprach von einer „Zeitenwende“. Sozialethiker:innen betonten eine friedensethische Zäsur.¹ Einige Fachvertreter:innen meinten zudem, dass die katholische Friedensethik in jüngster Zeit zu sehr in eine pazifistische Richtung gegangen sei und daher aktuell nicht fähig wäre, eine entsprechende Antwort auf diesen Angriffskrieg zu finden.² Bevor ich direkt auf diesen Einwand eingehe, skizziere ich die Entwicklung der katholischen Friedensethik.

1 Die Entwicklung der christlichen Friedensethik

Die ersten beiden Jahrhunderte der christlichen Kirche standen im Zeichen der Gewaltfreiheit und einer Distanz zu militärischer Gewalt. Ausschlaggebend dafür waren die prophetischen Visionen von einem messianischen Friedensreich in der hebräischen Bibel und die Bergpredigt Jesu mit der Aufforderung, die Feinde zu lieben und auf Gewalt nicht mit Gegengewalt zu reagieren. Weil die Kirche in dieser frühen Phase als gesellschaftliche Randgruppe keinen Anteil an der politischen Macht hat-

te, konnte diese Praxis der Gewaltfreiheit das Leben der Christ:innen weitgehend bestimmen. Mit der Konstantinischen Wende wurde das Christentum zur bestimmenden Religion des römischen Reichs und war dadurch gezwungen, die Haltung der Gewaltfreiheit zugunsten einer Lehre vom gerechten Krieg aufzugeben, die zwar auch kriegerische Gewalt eingrenzen wollte, aber keine grundsätzlich ablehnende Haltung mehr einnehmen konnte. Aufbauend auf römische Philosophen wie Cicero entwickelten Augustinus, Thomas von Aquin sowie spanische Spätscholastiker eine ausdifferenzierte Lehre, die genau festhielt, welche Kriterien einen Kriegseintritt erlauben (*ius ad bellum* – Recht zum Krieg) und welche Verhaltensweisen im Krieg (*ius in bello* – Recht im Krieg) einzuhalten sind. Die ältere Tradition der Gewaltfreiheit ging – wie das Beispiel von Franz von Assisi oder die Praxis der historischen Friedenskirchen zeigt – zwar nicht ganz verloren, blieb aber randständig.

Diese friedensethische Positionierung änderte sich im 20. Jahrhundert nach den beiden Weltkriegen und vor allem auch den beiden Atombombenabwürfen auf Hiroshima und Nagasaki. Die enorme Zerstörungskraft moderner Waffensysteme stellte das Mittel des Krieges grundsätzlich in Frage. 1928 wurde im Briand-Kellogg-Pakt eine Ächtung des Krieges ausgesprochen. Dieses

¹ Daniel Bogner, *Zeitenwende. Ein Ethos des Friedens nach 2/24* (2022): <https://www.feinschwarz.net/zeitenwende-ein-ethos-des-friedens-nach-2-24/> [Abruf: 23.06.2022].

² Markus Vogt, *Christsein in einer fragilen Welt. Revisionen der Friedensethik angesichts des Ukrainekrieges*, in: *Zur Debatte* 52 (2022), 40–44.

Verbot des Kriegs steht auch im Zentrum der 1945 beschlossenen Charta der Vereinten Nationen, die in ihrer Präambel die Entschlossenheit betont, „künftige Geschlechter vor der Geißel des Krieges zu bewahren“. Angriffskriege waren damit verboten und die militärische Verteidigung ist nach Artikel 51 nur noch im Fall eines widerrechtlichen Angriffs erlaubt. Gemäß der UN-Charta soll mittels kollektiver Sicherheit der Frieden in der Welt garantiert oder im Fall, dass ein Staat vertragsbrüchig wird, wiederhergestellt werden. Dieses Konzept eines durch Recht garantierten Friedens musste allerdings von Beginn an Kompromisse mit der politischen Realität eingehen, weil im Sicherheitsrat – dem entscheidenden sicherheitspolitischen Organ der UNO – die fünf Atommächte China, Frankreich, Großbritannien, die Sowjetunion (später Russland) sowie die USA als ständige Mitglieder ein Vetorecht besitzen. Während des Kalten Krieges war dieses Instrument außer Kraft gesetzt, weil sich die Sowjetunion und die westlichen Mächte gegenseitig blockierten. Nach dem Ende des Kalten Krieges wurde die kollektive Sicherheit nur einmal wirksam, als der Sicherheitsrat 1991 eine von den USA angeführte Koalition legitimierte, um das vom Irak annektierte Kuwait militärisch wieder zu befreien. In der Sowjetunion war damals noch Michael Gorbatschow Staatspräsident, der sich für eine friedlichere Weltordnung nach dem Ende des Kalten Krieges engagierte.

Die katholische Kirche folgte weitgehend dieser Entwicklung und beschloss im

Zweiten Vatikanischen Konzil, dass militärische Gewalt nur noch im Verteidigungsfall erlaubt sei: „Solange [...] die Gefahr eines Krieges da ist und eine zuständige und mit angemessenen Mitteln ausgestattete internationale Autorität fehlt, solange wird man – freilich nach Ausschöpfung aller Hilfsmittel friedlicher Verhandlungen – den Regierungen das Recht auf rechtmäßige Verteidigung nicht absprechen können.“ (*Gaudium et spes* Nr. 79). Gleichzeitig wurde aber auch verstärkt auf die Tradition der Gewaltfreiheit zurückgegriffen. So räumte das Konzil erstmals ein Recht auf Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen ein. In der ersten Welt-Bischofssynode von 1971 wurde ausdrücklich erklärt, dass die „Strategie der Gewaltfreiheit“ gefördert werden soll (*De iustitia in mundo* Nr. 2). 1983, während einer verschärften Phase des Kalten Krieges verfassten die katholischen Bischöfe der USA einen friedensethischen Hirtenbrief, in dem sie betonten, dass in der aktuellen Weltlage die Lehre des gerechten Krieges durch die Tradition der Gewaltfreiheit ergänzt werden müsse: „Wir glauben, dass diese beiden Perspektiven einander stützen und ergänzen, jede bewahrt die andere vor Entstellung. Schließlich konvergieren im Zeitalter technologischer Kriegsführung oft eine vom Standpunkt der Gewaltfreiheit ausgehende Sichtweise und die Lehre vom gerechten Krieg und stimmen in der Ablehnung von Methoden der Kriegsführung überein, die sich faktisch nicht vom totalen Krieg unterscheiden lassen.“³

³ Katholische Bischofskonferenz der USA, Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort. Pastoralbrief der katholischen Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden, in: Hirtenworte zu Krieg und Frieden. Die Texte der katholischen Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland, der Deutschen Demokratischen Republik, der Niederlande, Österreichs, der Schweiz, Ungarns und der Vereinigten Staaten von Amerika (KiWi 44), Köln 1983, 125–285, Nr. 121. In den Zitaten meines Artikels wurde für „Gewaltlosigkeit“ immer „Gewaltfreiheit“ verwendet.

In der christlichen Ökumene wurde außerdem in den letzten Jahrzehnten zunehmend die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg durch das Konzept des gerechten Friedens ersetzt. Mit diesem Konzept ist erstens der Friede als Ziel gegenüber dem Mittel des Krieges hervorgehoben. Zum gerechten Frieden gehört zweitens auch die Einsicht, dass Friede nicht nur in der Abwesenheit von Krieg besteht, sondern als weites Konzept verstanden ebenso soziale Gerechtigkeit umfassen muss. Dieser weite Friedensbegriff nimmt nicht nur alle Formen physischer Gewalt in den Blick, sondern richtet seine Aufmerksamkeit auch auf die strukturelle Gewalt und ihre tieferen Ursachen; dieser erweiterte Blick zielt auf die Überwindung der Gewaltursachen. Mit dem Konzept des gerechten Friedens verlagert sich die Aufmerksamkeit von der unmittelbaren Eindämmung von Gewalt oder Krieg auf die langfristig angelegte Prävention von Gewalt. Je mehr soziale Gerechtigkeit auf nationaler und internationaler Ebene verwirklicht ist, desto unwahrscheinlicher ist es, dass gewalttätige Konflikte oder Kriege ausbrechen.

Drittens gehört zum gerechten Frieden auch der Vorrang gewaltfreier Konfliktlösungsmethoden. Blieben Formen gewaltfreien Widerstands lange Zeit eher randständig, so sind sie im Laufe des 20. Jahrhunderts zunehmend als Methoden politischen Widerstands bedeutsamer geworden. Die gewaltfreie Befreiung Indiens durch Mahatma Gandhi und seinen muslimischen Verbündeten Abdul Ghaffar Khan sowie der gewaltfreie Kampf gegen

den Rassismus in den USA durch Martin Luther King sind die besonders guten Beispiele dieser neuen Form der Konfliktaustragung. Papst Franziskus erwähnte in seiner Botschaft zum Weltfriedenstag 2017 „Gewaltfreiheit: Stil einer Politik für den Frieden“ zusätzlich auch noch Leymah Gbowee und tausende liberianische Frauen, die mittels Gebetstreffen und gewaltfreien Protesten den zweiten Bürgerkrieg in Liberia beendeten. Erica Chenoweth und Maria Stephan haben in einer umfassenden empirischen Studie für die Periode 1940 bis 2006 gezeigt, dass sich gewaltfreier Widerstand gegenüber gewalttätigen Formen in über dreihundert untersuchten Fällen als doppelt so erfolgreich erwies, einen teilweisen oder vollen Frieden zu erreichen.⁴ Das Konzept des gerechten Friedens betont zwar den Vorrang der Gewaltfreiheit, schließt aber den Gebrauch von Gewalt nicht aus, um unschuldige Opfer von Gewalt zu schützen. Die Vereinten Nationen haben dafür 2005 das Konzept der Schutzverantwortung („Responsibility to Protect“) beschlossen. Auch das *Kompendium der Soziallehre der Kirche* betont diese Verpflichtung (Nr. 504).⁵

Die Friedensethik von Papst Franziskus steht ganz in dieser Entwicklung von der Theorie des gerechten Krieges zum gerechten Frieden. Seine Botschaft zum Weltfriedenstag 2017 ruft dazu auf, dass „die Gewaltfreiheit von der Ebene des lokalen Alltags bis zur Ebene der Weltordnung der kennzeichnende Stil unserer Entscheidungen, unserer Beziehungen,

⁴ Erica Chenoweth / Maria J. Stephan, *Why Civil Resistance Works. The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, New York 2011.

⁵ Vgl. Drew Christiansen, *We have a moral duty to protect Ukrainian civilians – but that doesn't mean going to war with Russia* (2022): <https://www.americamagazine.org/politics-society/2022/03/08/r2p-responsibility-protect-nato-ukraine-242537> [Abruf: 23.06.2022].

unseres Handelns und der Politik in allen ihren Formen sein“ möge.⁶ Diese Botschaft darf allerdings nicht als Parteinahme für einen absoluten Pazifismus missverstanden werden, wie der katholische Friedensethiker Gerald Schlabach zeigt, indem er sich an den englischen Wortlaut dieser Botschaft hält, wo es heißt, dass der „Aufbau des Friedens durch aktive Gewaltfreiheit die natürliche und notwendige Ergänzung der ständigen Bemühungen der Kirche ist, die Anwendung von Gewalt durch moralische Normen zu begrenzen“⁷. Papst Franziskus möchte die auf Gewaltbegrenzung zielenden Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg nicht abschaffen, sondern sie durch aktive Gewaltfreiheit ergänzen. Aus dieser Perspektive müssen auch die friedensethischen Abschnitte in seiner jüngsten Sozialenzyklika „Fratelli tutti“ von 2020 gelesen werden.⁸ Mit dieser Enzyklika distanziert er sich von der Lehre des gerechten Kriegs, indem er vor allem auf den immer wieder erfolgten Missbrauch ihrer Kriterien zur Legitimierung von Kriegen hinweist. Nicht die Kriterien sind das Problem, sondern deren missbräuchliche Anwendung. Leicht entscheide man sich „zum Krieg unter allen möglichen angeblich humanitären, defensiven oder präventiven Vorwänden, einschließlich der Manipulation von Informationen“ (*Fratelli tut-*

ti Nr. 258). Außerdem hat der Krieg durch die technologische Entwicklung „eine außer Kontrolle geratene Zerstörungskraft erreicht [...], die viele unschuldige Zivilisten trifft“. „Angesichts dieser Tatsache ist es heute sehr schwierig, sich auf die in vergangenen Jahrhunderten gereiften rationalen Kriterien zu stützen, um von einem eventuell ‚gerechten Krieg‘ zu sprechen. Nie wieder Krieg!“

2 Der Krieg in der Ukraine aus der Sicht des gerechten Friedens

Hat Putins Angriffskrieg auf die Ukraine diese Neuausrichtung der Friedensethik obsolet gemacht? Müssen wir wieder ältere friedensethische Konzepte reaktivieren? Diese Fragen können mit einem klaren Nein beantwortet werden. Gerade dieser Angriffskrieg beweist die These des Papstes über die missbräuchliche Legitimierung militärischer Gewalt, denn Putin behauptet ja fälschlich, in der Ukraine Russland zu verteidigen. Ebenso bedingt der technische Stand heutiger Rüstung, dass Krieg keine wirkliche Option mehr darstellt. Das massive Leid, das die ukrainische Bevölkerung erdulden muss, drängte durchaus zur Frage, ob nicht die NATO eine Flugverbotszone über der Ukraine errichten müsse. Zurecht hielt sich der Wes-

⁶ Papst Franziskus, Gewaltfreiheit: Stil einer Politik für den Frieden. Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 2017, in: Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz 71 (2017), 15–19, Nr. 1.

⁷ Gerald W. Schlabach, Worauf es ankommen wird. Erkenntnisse aus der Friedensstrategie von Papst Franziskus, in: Stefanie A. Wahl / Stefan Silber / Thomas Nauerth (Hg.), Papst Franziskus: Mensch des Friedens. Zum friedentheologischen Profil des aktuellen Pontifikats, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2022, 149–168, hier: 152.

⁸ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Enzyklika *Fratelli tutti* von Papst Franziskus über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft. 3. Oktober 2022 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 227), Bonn 2020, Nr. 255–270. Vgl. Markus Vogt, Die Botschaft von „Fratelli tutti“ im Kontext der Katholischen Soziallehre, in: Münchener Theologische Zeitschrift 72 (2021), 108–123.

ten hier aber zurück, weil jedes Einschreiten der NATO eine gefährliche Eskalation des Konflikts bis hin zum Atomkrieg auslösen könnte. Militärisch ist es nicht möglich, das zu tun, was sich moralisch aufdrängt.

Bleibt der Ukraine mit dieser Absage an die Lehre vom gerechten Krieg nur die Option, sich der militärischen Übermacht auszuliefern, und ist der militärische Widerstand dieses Landes damit ethisch unverantwortlich? Auch solche Schlüsse sind voreilig und haben eine Neigung zum Zynismus, wenn sie aus einer bequemen Beobachterposition der Ukraine empfohlen werden. Sie gehen auch von einem fundamentalistisch verstandenen Pazifismus aus, der sich weigert, die faktische Realität zur Kenntnis zu nehmen. Zurecht verweist Papst Franziskus in den erwähnten Texten auf Mahatma Gandhi als eines der Vorbilder gewaltfreier Friedensethik. Gandhi steht für den Vorrang der Gewaltfreiheit, ohne zu übersehen, dass es keine trennscharfe Unterscheidung zwischen Gewalt und Gewaltfreiheit gibt. So erklärte er den militärischen Widerstand Polens gegen die Übermacht Hitlers als „fast gewaltfrei“⁹. Ähnlich äußerte er sich im Dezember 1939, als er darauf hinwies, dass verschiedene „Arten von Gewalt“ unterschieden werden müssen: „zur Verteidigung und zum Angriff. [...] Ein Anhänger der Gewaltfreiheit muss, wenn es die Gelegenheit so ergibt, sagen können, welche Seite recht hat.“¹⁰

3 Staat und Kirche haben unterschiedliche Aufgaben

Es gilt aber noch grundsätzlicher zu bedenken, wie Texte der katholischen Soziallehre zu lesen sind und welche Aufgabe darin konkret der Kirche zukommt. Texte des päpstlichen oder bischöflichen Lehramtes sind keine direkt umsetzbaren politischen Handlungsanweisungen, sondern bieten eine ethische Grundorientierung, die zuerst an die Mitglieder der Kirche selbst gerichtet sind. So betonte Papst Johannes Paul II. in seinem nachsynodalen apostolischen Schreiben „*Ecclesia in Asia*“ von 1999, dass die „Soziallehre der Kirche eine in erster Linie an ihre Mitglieder gerichtete Zusammenfassung von Reflexionsprinzipien, Urteilkriterien sowie Richtlinien für das konkrete Handeln ist“¹¹. Im amerikanischen Friedenshirtenbrief von 1983 ist das ähnlich ausgedrückt: „Die katholische Lehre über Krieg und Frieden hat immer zwei Ziele gehabt: den Katholiken helfen, ihr Gewissen zu bilden, und zur öffentlichen politischen Debatte über die Moralität des Krieges beizutragen. Diese beiden Ziele haben dazu geführt, dass die katholische Lehre sich an zwei verschiedene, aber sich überschneidende Zuhörergruppen wandte.“¹²

Diese zwei Adressatenkreise sind auch im Blick auf die unterschiedlichen Rollen, die der Kirche bzw. den politischen Verantwortungsträgern zukommen, von Bedeu-

⁹ Lou Marin / Horst Blume (Hg.), Gandhi: „Ich selbst bin Anarchist, aber von einer anderen Art“, Berlin 2019, 24.

¹⁰ Zit. nach: Egbert Jahn, Politische Streitfragen. Band 5: Krieg und Kompromiss zwischen Nationen und Staaten, Wiesbaden 2019, 129.

¹¹ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Ecclesia in Asia* von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe, Priester, Diakone, Ordensleute und alle gläubigen Laien über Jesus Christus, den Erlöser und seine Sendung der Liebe und des Dienstes in Asien: „damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10,10). 6. November 1999 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 146), Bonn 1999, Nr. 32.

¹² Katholische Bischofskonferenz der USA, Herausforderung des Friedens (s. Anm. 3), Nr. 16.

tung. Im Zweiten Vatikanischen Konzil löste sich die katholische Kirche in ihrer Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis humanae*“ von ihrer konstantinischen Verschmelzung mit dem Staat. Dadurch konnte sie wieder stärker die Aufgabe einer grundsätzlichen moralischen Orientierung wahrnehmen und war nicht mehr verpflichtet, politische Maßnahmen des Staates unhinterfragt zu legitimieren. Während dem Staat die unmittelbare Verantwortung für Sicherheit und Ordnung zukommt und dieser dadurch auch gezwungen sein kann, zum Mittel der Gewalt zu greifen, ist die Kirche aufgerufen, die langfristig notwendige Perspektive der Gewaltfreiheit überzeugend vorzuleben, um so der Welt und auch der Politik vorbildhaft Orientierung zu geben. Diese Aufgabenteilung kann an die biblische Friedensethik anknüpfen, die nicht nur die Ankündigung des messianischen Friedensreiches oder die Botschaft der Bergpredigt kennt, sondern auch Formen eines gewaltbewehrten Friedens. In der hebräischen Bibel wird im Bund mit Noach (Gen 9,6) eine „Gewalt Eindämmung durch das Recht“ zur universalen Leitlinie.¹³ Im Neuen Testament drücken sich Formen einer gewaltbewehrten Friedenserhaltung im Römerbrief von Paulus aus, der dem Staat die Aufgabe der Ordnungssicherung (Röm 13) zuspricht. Auch die seltsame Gestalt des „Aufhalters“ (*katechon*) im Zweiten Brief an die Thessalonicher (2 Thess 2,6 f.) gehört auf die Seite der gewaltbewehrten Friedenssicherung. Während sich für den berühmten deutschen Staatsrechtsgelehrten Carl Schmitt der Aufhalter als einzig mögliches Muster einer christlichen Geschichtsdeutung zeig-

te, in dem er nach der jeweils herrschenden weltpolitischen Ordnungsmacht fragte, hat der protestantische Theologe und Ethiker Dietrich Bonhoeffer eine Interpretation dieser neutestamentlichen Figur vorgenommen, die für die komplexen friedensethischen Fragen von heute hilfreich ist. Weil der Aufhalter ja nicht nur das mit dem Bösen einhergehende Chaos zurückhält, sondern auch die Wiederkunft Christi hinausschiebt, betont Bonhoeffer zu Recht, dass der Aufhalter trotz seiner ethischen und politischen Bedeutung „nicht ohne Schuld“ sei.¹⁴ Dennoch bedient sich Gott des Aufhalters, „um die Welt vor dem Zerfall zu bewahren“. Mit Bonhoeffer lassen sich der Staat und politische Ordnungen als katechontische Friedensbewahrer verstehen, die notfalls der Gewalt auch mittels Gewalt entgegentreten. Während Schmitt nur diese Form der Friedenssicherung kennt, hat Bonhoeffers Friedensethik einen viel weiteren Blick. Für ihn steht der Aufhalter nicht allein dem möglichen Untergang entgegen.¹⁵ Denn noch vor den katechontischen Ordnungsmächten nennt er die Kirche, die durch das „Wunder einer neuen Glaubenserweckung“ vor dem Abgrund retten kann. Diese Unterscheidung von katechontischen Ordnungsmächten in der Welt und der zur Verkündigung der biblischen Botschaft aufgerufenen Kirche zielt nicht auf deren radikale Trennung, sondern auf eine neue Form des Zusammenwirkens – „in wohl gewahrter Unterscheidung und doch in aufrichtiger Bundesgenossenschaft“. Die Kirche stößt nach Bonhoeffer die ihre Nähe suchenden Ordnungsmächte nicht von sich, sondern ruft sie „zum Hören, zur Umkehr“ auf. Weil die

¹³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Gerechter Friede. 27. September 2000 (Die deutschen Bischöfe 66), Bonn ²2000, Nr. 22.

¹⁴ Dietrich Bonhoeffer, Ethik, München ²1998, 123.

¹⁵ Ebd., 122–124.

heutigen Kirchen aus dem Zentrum der politischen Macht gerückt sind und nicht mehr selbst die Last des Aufhalters zu tragen haben, sind sie dazu aufgerufen, in ihrem Wirken Spuren des Reiches Gottes sichtbar zu machen, die der Welt zeigen, wie die Gewaltfreiheit immer mehr unser privates und politisches Leben bestimmen kann. Schon Papst Johannes Paul II. stand für eine Kirche, die friedensethisch in Distanz zu den ordnungspolitischen Kräften stand, als er 1991 den vom UN-Sicherheitsrat legitimierten Krieg gegen den Irak in seiner Enzyklika „Centesimus annus“ mit den deutlichen Worten „Nie wieder Krieg!“ (Nr. 52) ablehnte.

Die Aufgabenteilung zwischen Kirche und Staat bzw. Staatenbündnissen kann als Schlüssel für ein besseres Verständnis der in der Enzyklika „Fratelli tutti“ formulierten Friedensethik dienen. Im Vordergrund steht der zuerst an die eigenen Mitglieder gerichtete Aufruf, immer stärker die Gewaltfreiheit zum bestimmenden Stil des persönlichen und politischen Zusammenlebens zu machen. Papst Franziskus ist hier von der „Catholic Nonviolence Initiative“ – einem Projekt der katholischen Friedensbewegung Pax Christi – beeinflusst, die es sich zum Ziel gesetzt hat, die Gewaltfreiheit stärker ins Zentrum von Leben und Lehre der Kirche zu rücken.¹⁶ Mit dieser Betonung des Vorrangs der Gewaltfreiheit geht aber keine moralistische Verurteilung militärischer Verteidigung einher, wie das beispielsweise die Aussage des Kurienerzbischofs Paul Gallagher – des Außenministers des Vatikans – im Mai dieses Jahres be-

legte, der Waffenlieferungen an die Ukraine als moralisch legitim erklärte. Papst Franziskus hat dies im September bei seiner Rückkehr von seiner Reise nach Kasachstan noch einmal unterstrichen, auch wenn er zuerst die Frage nach Waffenlieferungen als eine politische Entscheidung bezeichnete und dann moralische Kriterien nannte, die einzuhalten seien.¹⁷ Aufgabe und Kompetenz der Kirche ist es eben nicht, konkrete militärische und politische Vorschläge zur Beendigung dieses Krieges vorzulegen. Vorrangige Aufgabe bleibt es, die langfristige Bedeutung der Gewaltfreiheit einer Welt vor Augen zu halten, die immer wieder in Gefahr ist, nur die militärische Sichtweise im Blick zu haben. Schon vor dem Krieg gegen die Ukraine haben 2021 die weltweiten jährlichen Militärausgaben nach Angaben von SIPRI (Stockholm International Peace Research Institute) erstmals die Grenze von zwei Trillionen Dollar überschritten. Wenn die deutsche Bundesregierung jetzt in den nächsten fünf Jahren zusätzlich hundert Milliarden Euro ausgeben will, wird das mit steigenden Verteidigungsbudgets anderer Staaten diese Ausgaben noch zusätzlich steigern. Werden dadurch aber Frieden und Sicherheit gestärkt? Es mag sein, dass Deutschland militärische Defizite hat, die ausgeglichen werden müssen. Dennoch muss auch hier kritisch nachgefragt werden. Denn obwohl die NATO schon jetzt militärisch der Russischen Föderation deutlich überlegen ist, kann die NATO wegen der drohenden nuklearen Eskalation in diesem Krieg nicht ordnend eingreifen. In „Fratelli tutti“

¹⁶ Marie Dennis (Hg.), *Choosing Peace: The Catholic Church Returns to Gospel Nonviolence*, Maryknoll 2018; Rosa Marie Berger / Ken Butigan / Judy Coode / Marie Dennis (Hg.), *Advancing Nonviolence and Just Peace in the Church and the World: Biblical, Theological, Ethical, Pastoral and Strategic Dimensions of Nonviolence*, Brussels 2020.

¹⁷ <https://www.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2022/september/documents/20220915-kazakhstan-voloritorno.html> [Abruf: 05.10.2022].

bringt Papst Franziskus zwei wichtige Vorschläge ein, die im Blick auf die gegenwärtige Weltlage zur Orientierung bedeutsam sind, auch wenn sie politisch keine schnelle und direkte Umsetzung finden werden. Er kritisiert den Waffenhandel, das Anhäufen von Waffen und Munition in Krisengebieten, und schlägt vor, anstelle steigender Rüstungsausgaben einen „Weltfonds“ einzurichten, um „dem Hunger ein für alle Mal ein Ende zu setzen und die Entwicklung der ärmsten Länder zu fördern“ (*Fratelli tutti* Nr. 262; vgl. 29, 188). Angesichts der die ganze Welt bedrohenden Gefahr eines Atomkrieges erklärt Papst Franziskus das „Ziel der vollkommenen Abschaffung von Atomwaffen sowohl zu einer Herausforderung als auch zu einer moralischen und humanitären Pflicht“ (Nr. 262). Diese beiden Aufrufe sind keine Blaupausen

konkreter Friedenspolitik, sondern Rufe zur Umkehr gemäß Bonhoeffers Beschreibung der Aufgabe der Kirche gegenüber den aufhaltenden Kräften.

Es ist die Aufgabe von Religionsgemeinschaften in der Welt, Gewaltfreiheit zu leben und zu verkünden, um so der Politik Auswege aus der Gewaltspirale zu öffnen. Langfristig gesehen sind Formen der gewaltbewehrten Friedenssicherung immer in Gefahr, in Gewalteskalation zu enden. Das war auch eine der wichtigen Einsichten, die Gandhis gewaltfreies Engagement bestimmte. Als er 1939 betonte, dass der Unterschied zwischen Verteidiger und Angreifer beachtet bleiben muss, gab er auch zu bedenken, „dass auf die Länge der Unterschied sich verwischt“¹⁸. Aus diesem Grund schloss er diese Überlegungen auch damit ab, dass er den militärischen Widerstand gegen übermächtige Gegner billigte und gleichzeitig aber den Wunsch äußerte, dass – wo immer möglich – der Gewaltfreiheit der Vorzug gegeben wird: „So wünschte ich den Abessinern, den Spaniern, den Tschechen, den Chinesen und den Polen Erfolg, obwohl ich in jedem Fall den Wunsch hatte, sie möchten gewaltfreien Widerstand leisten.“ Die vorrangige Option für die Gewaltfreiheit, die das Konzept des gerechten Friedens bestimmt, bleibt auch hinsichtlich des Krieges in der Ukraine gültig. Angesichts tausender Toter, Millionen von Flüchtlingen sowie enormer Zerstörungen bleibt zu hoffen, dass der militärische Widerstand der Ukraine zusammen mit Wirtschaftssanktionen und politischem Druck der Weltöffentlichkeit bald zu einem Waffenstillstand und anschließenden Friedensverhandlungen führt. Kurzfristig scheinen militärischer Widerstand und entsprechende Unterstützung erforder-

Weiterführende Literatur:

Fernando Enns / Wolfram Weiße (Hg.), *Gewaltfreiheit und Gewalt in den Religionen. Politische und theologische Herausforderungen* (Religionen im Dialog. Eine Schriftenreihe des Interdisziplinären Zentrums Weltreligionen im Dialog der Universität Hamburg 9), Münster 2016.

Eberhard Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2018)

Stefanie A. Wahl / Stefan Silber / Thomas Nauerth (Hg.), *Papst Franziskus. Mensch des Friedens. Zum friedentheologischen Profil des aktuellen Pontifikats* (Freiburg 2022)

Ines-Jacqueline Werkner / Klaus Ebeling (Hg.), *Handbuch Friedensethik*, Handbuch (Wiesbaden 2017)

¹⁸ Zit. nach: *Egbert Jahn*, *Politische Streitfragen* (s. Anm. 10), 129.

derlich zu sein. Kirchen und Religionsgemeinschaften haben dabei die Aufgabe, gegen die Eskalation des Konflikts zu wirken, indem sie sich gegen eine Dämonisierung des Gegners wenden und davor warnen, diesen Krieg zu theologisieren, indem er zu einem metaphysischen Kampf zwischen Gut und Böse stilisiert wird.

Der Autor: Wolfgang Palaver, Jahrgang 1958; Studium der katholischen Theologie, Germanistik und Politikwissenschaft in Innsbruck; Promotion (1990) und Habilitation (1997) in Innsbruck; Prof. für Christ-

liche Gesellschaftslehre an der Universität Innsbruck; Forschungsaufenthalte an der Stanford University (1991/92), Center of Theological Inquiry in Princeton (2018) und Stellenbosch Institute for Advanced Study (2021); Veröffentlichungen: *Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie*, Stuttgart 1998; *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster ³2008; *Transforming the Sacred into Saintliness: Reflecting on Violence and Religion with René Girard*, Cambridge 2020; GND 128418605.

Klara-Antonia Csiszar

aufatmen. wachsen lassen. gutes leben.

Pastoraltheologie für die ganzheitliche Entwicklung des Menschen¹

Wenn jemand schon einmal bei mir im Büro auf einen Kaffee war, zu einer Besprechung oder zu einer Prüfung gekommen ist, der/die erinnert sich bestimmt, dass an der Wand eine Kopie des berühmten Banksy-Werkes „*There is always hope*“ hängt. Bis heute gehört das Bild zu den beliebtesten Bildern des Künstlers, wohl nicht nur, weil es Emotionalität ausdrückt, sondern auch existenzielle Bedeutung in sich birgt.

Windiges Wetter, darauf deutet das Haar des Mädchens hin, trägt seinen Ballon fort. Es schaut ihm hinterher. Beinahe unweigerlich stellt sich der Wunsch ein, er möge doch zu ihm zurückkehren. Wir wissen jedoch: Das wird nicht geschehen. Ein anderer Zugang, eine andere Frage könnte lauten: Gibt das Mädchen dem Ballon gar einen Wunsch mit auf den Weg? Erblickt es damit in seinem Geschick doch noch die Möglichkeit eines konstruktiven In-der-Welt-Seins?

Die Herzform des Ballons macht die Botschaft (be-)greifbarer. Banksy sagt zwar nichts Konkretes, er argumentiert nicht, dennoch setzt er Existenzielles bildhaft um – auf perfekte Weise. Die Interpretation freilich bleibt uns überlassen. Wird in diesem Bild etwas weggeblasen oder in die Welt gesetzt? Der Gedanke, der hinter dem Bild steht – und somit auch dessen Botschaft –, könnte die Bedeutung der Liebe

sein. Es wäre dann jene Liebe, die erfahren wird, die aber durchaus auch erfahrbar gemacht werden kann – wir wissen um sie aufgrund des Beispiels Jesu. Diese Liebe hat nicht viel mit Romantik und Kitsch zu tun, wohl aber mit unserer anthropologischen Fähigkeit, uns selbst zu übersteigen, über uns selbst hinauszugehen, sei es in der Hingabe an eine Sache oder in der Liebe zu einer Person.

aufatmen. wachsen lassen. gutes leben. – Alles kleingeschrieben im Titel, nicht weil ich modern oder gar cool wirken will – das natürlich auch –, vor allem aber, um zu signalisieren, dass in der Pastoraltheologie, so wie ich sie verstehe, weder das Aufatmen, noch das Wachsen-Können, und schon gar nicht das gute Leben erzwungen werden kann. Das können wir in der Kirchenentwicklung auch nicht direkt erzwingen, vielmehr wird es sich – und darum bemüht sich meine Pastoraltheologie –, wenn wir unsere Arbeit gut machen, das Kleingeschriebene oder das Kleingedruckte (aufatmen. wachsen lassen. gutes leben.) als Ertrag einstellen. Das gute Leben wird einem geschenkt. Dass Menschen aufatmen, dass sie wachsen, dass sie ein gutes Leben haben, können wir weder erzwingen, noch anordnen. Was wir aber können, ist Menschen – zumal in der kirchlichen Praxis – begleiten, sie ermächtigen,

¹ Antrittsvorlesung vom 25. Mai 2022 an der Katholischen Privat-Universität Linz. Der Vortragstil wurde weitgehend beibehalten.

so, dass dieses Aufatmen-Können, dieses Wachsen-Können möglich wird, ein gutes Leben trotz aller Missstände etwa gestaltet werden kann.

Wie geht das? Mit gegenständlicher Vorlesung werde ich auf die Wie-Frage fokussieren, womit ich auch meine Pastoraltheologie unter genau diese Frage nach dem Wie stelle. Wie also können wir mit Menschen gemeinsam in der Spurtreue Jesu so Kirche sein und so die Zeichen der Zeit deuten, dass das Leben gelingt?

Wenn ich von einer Pastoraltheologie sprechen will, die die ganzheitliche Entwicklung des Menschen im Blick hat, ist es meines Erachtens, nach dieser kleinen Einführung unumgänglich, Sie in einem ersten Schritt auf ein pastoral-anthropologisches Trockentraining mitzunehmen, um den Menschen zu verstehen. Ein zweiter Schritt präsentiert pastoral-ekklesiologische Überlegungen. Der letzte und abschließende Teil dieser Vorlesung widmet sich einer Praxeologie, die angesichts des pastoral-anthropologischen und pastoral-ekklesiologischen Befundes einige Konsequenzen für die kirchliche Praxis auf die ganzheitliche Entwicklung des Menschen hin formuliert.

1 Pastoralanthropologie vom Geistigen her

Es gibt keine kirchliche Praxis, keine Pastoral, und damit auch keine Pastoraltheologie ohne ein Menschenbild. Jede Pastoraltheologie spielt sich unter einem apriorischen Aspekt ab, denn immer liegen ihr eine anthropologische und ekklesiologische Konzeption zugrunde. Was wir vom Menschen denken, was wir ihm zutrau-

en, das bestimmt unsere kirchliche Praxis, unser pastoraltheologisches Denken. Wenn ich Sie nun zu einem pastoralanthropologischen Trockentraining einlade, so schöpfe ich primär aus meiner logotherapeutischen und existenzanalytischen Prägung.

Zwei Menschenbilder können wir aus der vorkonziliaren Zeit, aus unserem Kulturkreis in Erinnerung rufen, die jeweils den zwei großen Systemen der Psychotherapie zugrunde lagen: jenes nach Sigmund Freud und jenes nach Alfred Alder.

Mit Freud reduzierte die Psychoanalyse den Menschen auf seine Triebenergie. Sein Drei-Instanzen-Modell – wohl jedem und jeder bekannt – besteht aus *Ich*, *Es* und *Über-Ich*. In diesem Modell übernimmt das *Ich* die Aufgaben der Weltwahrnehmung und der Selbsterhaltung. Mit *Es* meinte Freud die sexuellen und aggressiven Triebe sowie Motive des Menschen, es beinhaltet also die Libido, die Triebkraft und die Lebensenergie. Mit dem *Über-Ich* spricht Freud alle Gebote und Verbote, Normen an, welche sich im Lauf des Lebens entwickeln und die angeeignet werden. Das Menschenbild nach Freud wird häufig als atheistisch, pessimistisch und deterministisch bezeichnet. Der angeborenen, existenziellen Fähigkeit des Menschen, sich frei für das Gute entscheiden zu können, bringt das Modell wenig bis kein Vertrauen entgegen; sittliches (gutes) Leben gelingt im Gleichgewicht zwischen Getrieben-Sein und den Normen des Über-Ichs.² Das *Ich* bemüht sich um diese Balance, indem Spannungen möglichst auf ein Minimum reduziert werden. Auf diese Weise wird die Anpassung des Menschen an die Wirklichkeit maximiert. Kirchliche Praxis, der das freudsche Menschenbild zugrun-

² Patrick Hug, Individuum und Gesellschaft bei Freud und Fromm, Zürich 1992, 20–25.

de liegt, kommt dem Ich in seinem Balancierungsprozess entgegen, indem es darum bemüht ist, durch Vorschriften, Normen, Gebote und Verbote die Spannungen im Leben zu reduzieren. Diese kirchliche Praxis gibt dem Menschen vor, was zu tun und was zu unterlassen ist. In diesem Konzept hat die Gottebenbildlichkeit des Menschen wenig Chance zu Wort zu kommen.

Eine viel positivere Auffassung vom Menschen hat Alfred Adler, Vater der Individualpsychologie. Das adlersche Menschenbild sieht den Menschen als kompensierendes, reagierendes Wesen, das sich nicht mehr der Wirklichkeit anpassen will, sondern sie zu gestalten vermag, um sich darin selbst zu behaupten. Adler erforschte die Beziehung des Individuums zur sozialen Mitwelt und stellte heraus, dass der Mensch, getrieben von seinem Minderwertigkeitsgefühl, kompensatorisch nach Macht strebe.³ Nach wie vor begegnen uns auch heute Vorstellungen vom Menschen, in denen sich alles oder vieles um die Macht, um die Macht-Stabilisierung dreht, ohne den Menschen in seiner Totalität und in seiner Freiheit zu denken.

„Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?“ (Ps 8) Mit dieser Frage stellte bereits der Psalmist die Frage nach der Komplexität und Totalität des Menschseins. Viktor Frankl, Vater der Logotherapie und Existenzanalyse, behauptet (und somit kommen wir zu der philosophischen Tradition, die das Konzil prägte): „Mensch sein heißt ja niemals, nun einmal so und nicht anders sein müssen, Mensch sein heißt immer, immer auch anders werden können.“⁴ Und was den Menschen in diesem Prozess des An-

ders-werden-Könnens anzieht, ist der Sinn, der gefunden und ein Wert, der erfüllt werden will. Die Eigenart der franklischen Anthropologie besteht darin, dass es sich beim Mensch-Sein um kein faktisches Sein, sondern vielmehr um ein fakultatives, ein prozesshaftes Sein handelt. Wir verfügen über ursprünglich Menschliches in uns, was uns von allen anderen Lebewesen unterscheidet, über die sogenannte geistige Dimension. Jedoch liegt es an uns, darüber zu entscheiden, ob wir sie aktivieren wollen oder eben nicht. Frankl plädiert dafür, die komfortable Täuschung und die Bequemlichkeit des Nun-einmal-so-und-nicht-anders-sein-Müssens durch die geistigen Herausforderungen des Immer-auch-anders-werden-Könnens zu ersetzen.⁵ „Ex-istieren heißt aus sich selbst heraus- und sich selbst gegenübertreten, wobei der Mensch aus der Ebene des Leiblich-Seelischen heraustritt und durch den Raum des Geistigen hindurch zu sich selbst kommt. Existenz geschieht im Geist. Und sich selbst gegenübertritt der Mensch insofern, als er qua geistige Person sich selbst qua psychophysischem Organismus gegenübertritt.“⁶ Diese geistige Fähigkeit, auch anders sein zu können, verstehe ich als die Möglichkeit und die Voraussetzung des Wachsen-Könnens. In dieser Möglichkeit gipfelt das *proprium humanum*, das Geheimnis Mensch, mit dem wir in der Pastoral, aber auch in den pastoraltheologischen Reflexionen arbeiten dürfen, ja auf das wir uns verlassen dürfen. Der Mensch also ist dazu fähig, er kann sich dank seiner geistigen (noetische Dimension), seelischen (psychische Dimension) und leib-

³ Elisabeth Lukas, Lehrbuch der Logotherapie, München 2014, 12.

⁴ Viktor E. Frankl, Im Anfang war der Sinn, München 1986, 71.

⁵ Ders., Wer ein Warum zu leben hat. Lebenssinn und Resilienz, Basel 2020, 229.

⁶ Ebd.

lichen (somatische Dimension) Bedingungen gegenüber treten und sich in jedem Augenblick entscheiden, was er im nächsten Augenblick sein möchte. „In ihm sind die Möglichkeiten zum Engel und zum Teufel.“⁷ Mag an dieser Stelle mit der Metapher Teufel ein destruktives Verhalten, ein verletzender, menschenwidriger Umgang mit den Mitmenschen gemeint sein, so steht die Metapher Engel für ein menschliches, wohlwollendes, konstruktives In-der-Welt-Sein. Die Herausforderung, vor die die Pastoral diese angeborene Fähigkeit im Menschen stellt, besteht darin, inwieweit wir Menschen so begleiten können, dass sie ermächtigt und ermutigt werden, Engel werden zu wollen, Engel zu sein. Das Geistige ist „nicht eine, sondern die Dimension des Menschen“, sie ist „keineswegs aber die einzige“⁸. Das Menschsein manifestiert sich vielmehr in seiner Dreidimensionalität, in der leiblich-seelisch-geistigen Einheit, in welcher der *homo humanus* beheimatet ist.

Solange wir in der Pastoraltheologie, aber auch in der pastoralen Praxis den Menschen – Laien, Priestern, Bischöfen, Frauen und Männern – nicht zutrauen, mit sich und in sich geistig zu ringen, verschreiben wir uns einem geschlossenen, deterministischen anthropologischen Modell, das die Offenheit und Freiheit der Gottebenbildlichkeit, das Geschenk eines möglichen Wachsen-Könnens übersieht oder gar ausblendet und den Menschen entweder auf seine Treibkräfte oder auf seine Minderwertigkeitskomplexe, ja auf seine Machtgier reduziert. Aus der christlichen Anthropologie wissen wir, dass der Mensch ein welt- und gottoffenes We-

sen ist. Diese Offenheit verdankt sich – mit Frankl – dem Geistigen im Menschen, jener Dimension, die wir mit anderen Lebewesen nicht teilen. Die Pastoraltheologie, so wie ich sie in der katholischen Weite verstehe, appelliert an diese Offenheit, die der Mensch in seiner geistigen Seinsweise mit sich bringt und wird kritisch, wenn diese ausgeklammert wird.

Die Welt- und Gottoffenheit des Menschen spiegelt sich im Besonderen in seiner Fähigkeit zur Selbst-Transzendenz, in seiner Fähigkeit des Aus-sich-selbst-Herausgehens, des Sich-selbst-Überschreitens, sei es im Gebet, im diakonischen Tun, im Begleiten, im ganz bei jemand anderem sein, der nicht mehr er selbst ist, in der völligen Hingabe. In diesem Herausgehen wird der Mensch wahrhaft Mensch, denn er kreist und bangt nicht mehr um sich selbst, sondern tritt aus dem Kreis seiner Ängste hinaus – ich sage oft, er zieht alle Register seines Menschseins – und verfügt so frei über seine Liebesfähigkeit. Paul Zulehner wird nicht müde zu betonen, dass Angst den Menschen entsozialisieren und in sich einsperrt: „Aber so wichtig der Einzelne ist: Nicht selten kippt die gepriesene Individualität in entsozialisierten Individualismus, ja aggressive Ichbesorgtheit. Das kann derzeit umso leichter geschehen, weil die Menschen latent angstbesetzt sind. Angst aber entsozialisiert.“⁹ Angst belastet, entfremdet und ist keine gute Voraussetzung für ein gutes Leben. Angst jedoch kann auch nicht einfach weggeblasen oder ausgeblendet werden, denn wir alle leben mit ihr und haben damit unsere zumeist schlechten Erfahrungen gemacht. Mit der Tiefenpsy-

⁷ Elisabeth Lukas, Frankl und Gott. Bekenntnisse eines Psychiaters, München 2021, 104.

⁸ Viktor E. Frankl, Wer ein Warum zu leben hat (s. Anm. 5), 239.

⁹ Paul M. Zulehner, Bange Zuversicht. Was Menschen in der Corona-Krise bewegt, Ostfildern 2021, 23.

chologin Monika Renz macht mein Lehrer Zulehner darauf aufmerksam, dass wir gewisse Verteidigungsstrategien gegen die Angst entwickeln – wie etwa Gewalt, Gier und Lüge.¹⁰ Ich bin davon überzeugt, dass eine Pastoralanthropologie, die auf die geistige Dimension des Menschen setzt und sich darum bemüht, dass dieses Potenzial aktiviert wird, in gegenwärtigen wie künftigen Entscheidungen zu Wort kommt, zu Wort kommen muss.

Eine Pastoral, die nahe bei den Menschen sein will, nimmt des Menschen Mensch-Sein wahr und ernst. Sie traut ihm aufgrund seiner Gottebenbildlichkeit, seines Geistigseins zu, sich in der Hingabe, in der Selbstüberwindung, im über sich selbst hinausgehen verwirklichen zu können, ja sogar sich stets in diesem Sinne verwirklichen zu wollen. Der Mensch ist in seiner Geistigkeit liebesfähig, leistungsfähig und leidensfähig – worauf wir uns verlassen dürfen.

Angesichts der dargestellten Anthropologie wird für das Wirken der Kirche jener winzige Spalt wichtig, in dem der Mensch verantwortlich handeln kann und darf. Dieser Spalt wird nicht vom Menschen gemacht, denn er ist als Möglichkeit immer schon da. Vielmehr kann er vom Menschen als Handlungsfreiraum entdeckt werden. Die Erkundung solcher Handlungsfreiräume selbst unter den schwierigsten Lebensbedingungen setzt „Demut“ voraus und ist der einzige Weg, „dem Nihilismus die Stirn zu bieten und einem Humanismus den Weg zu bereiten“¹¹.

2 Pastoralekklesiologie vom Missionarischen her

Kirche als Sakrament verstehe ich pastoral-ekklesiologisch als die Leidenschaft Gottes für den Menschen. Anders formuliert: Diese Leidenschaft Gottes – nennen wir sie *Missio Dei* – konstituiert Kirche. In der *Missio Dei* wird das Wozu der Kirche klar. Der berühmte Missionswissenschaftler Steven Bevans erinnert uns daran, wie es mit der Mission der Kirche steht. Er betont: „The church does not so much have a mission as that the mission has a church. The church is not about itself; it is about the Reign of God that is preached, served, and witnessed to, and this makes all the difference.“¹² In seiner Argumentation, dass nicht die Kirche eine Mission, sondern die Mission (die *Missio Dei*, die Leidenschaft Gottes für den Menschen) eine Kirche hat, bezieht sich Bevans auf das Missionsdekret des II. Vatikanischen Konzils *Ad gentes*. Es bestimmt in Nr. 2 die Mission als das Wesen der Kirche. Aus der missionarischen Wesensbestimmung heraus kann die Sendung der Kirche erschlossen werden, also ihr Wozu. Die Sendung der Kirche wird durch ihr missionarisches Wesen theologisch wie folgt fundiert, dreifach verankert: In der trinitarisch-ökonomischen Verankerung des missionarischen Wesens wird sichtbar, dass dieses Wesen in der Liebesdynamik der Trinität gründet. Aus dieser Liebesgemeinschaft heraus erfolgt die schöpfungstheologische Verankerung des missionarischen Wesens, wodurch

¹⁰ <https://zulehner.wordpress.com/2018/06/03/meditationen-zu-angst-und-vertrauen/> [Abruf: 10.10.2022]

¹¹ Elisabeth Lukas, Frankl und Gott. Erkenntnisse und Bekenntnisse eines Psychiaters, München–Zürich–Wien 2019, 40.

¹² Stephen Bevans, The mission has a church, the mission has ministers. Thinking Missiologically about Ministry and the Shortage of Priests, in: Compass 43 (3/2009), 3–14, hier: 3.

die Adressaten der Leidenschaft Gottes in den Fokus rücken. Die Adressaten der Leidenschaft Gottes, die Menschheit und die ganze Schöpfung, werden zu Adressaten der Kirche. Die soteriologische Verankerung des missionarischen Wesens von Kirche deutet auf die Vollendung der Schöpfung im Sinne eines Hineinreifens in Christus. Es handelt sich in der missionarischen Wesensbestimmung der Kirche um die Selbstmitteilung Gottes, die sich zum ersten Mal in der Schöpfung offenbart, dann in der Inkarnation des Wortes kulminiert und sich schließlich in der Auferstehung Christi vollzieht. Diese Momente der Heilsgeschichte stellen das Ereignishafte der schöpferischen und rettenden Liebe Gottes zu den Menschen dar und etablieren sich zugleich zur Kriteriologie des wesenskonformen Missionsparadigmas der Kirche-Seins.¹³

In seinem apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* erklärt sich Papst Franziskus zum Fan einer „verbeulten“ Kirche, die „verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist“, und nicht einer „kranken“ Kirche, die sich aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit an die eigenen „Sicherheiten“ klammert (EG 49). Für den Pontifex ist eine Kirche des Hinausgehens eine missionarische Kirche, die nicht krank werden kann, weil sie stets um das Gelingen des Lebens, um das gute Leben bemüht ist, ganz im Sinne ihres sie konstituierenden (Missions-) Auftrages und somit ihres Wesens. Das integrale Missionsverständnis, das sich seit dem II. Vatikanischen Konzil Schritt für Schritt herauskristallisiert hat, dessen Ursprung die trinitarische Liebes-

dynamik darstellt, eröffnet also die missionarische Perspektive für das Wirken der Kirche. Wird Mission als existenzieller Daseinsgrund der Kirche verstanden und ereignet sich Kirche in einem missionarischen „Über-sich-selbst-Hinausgehen“, kann Mission auch als die Selbsttranszendenz kirchlicher Existenz verstanden werden, welche die Kirche davor schützt, krank zu werden. Mission kann in diesem Akt des Über-sich-selbst-Hinausgehens als Selbstheilungskraft der Kirche verstanden werden, da dieses Hinausgehen vor jeglicher Selbststabilisierung und Hyperreflexion auf ihre eigenen Empfindlichkeiten schützt. Verliert die Kirche die Mission aus den Augen, den Erstling der Leidenschaft Gottes, und kümmert sie sich stattdessen um sich selbst, begibt sie sich in eine existenzielle Schräglage der Selbstbezogenheit und richtet sich zweckorientiert ein.

Selbstdarstellung oder Rekrutierung von Menschen, Machtstabilisierung oder das Trauern um die verlorene Machtposition, Bekehrungsversuche von Menschen sind Manifestationen einer Kirche, die Angst hat, die um sich selbst kreist und wider ihr missionarisches Wesen, wider die Leidenschaft Gottes lebt. Papst Franziskus nennt diese Selbstbezogenheit der Kirche Quelle des Übels vergangener Zeiten: „Wenn die Kirche nicht aus sich selbst herausgeht [nicht missioniert], um das Evangelium zu verkünden, kreist sie um sich selbst. Dann wird sie krank. Die Übel, die sich im Laufe der Zeit in den kirchlichen Institutionen entwickelten, haben ihre Wurzel in dieser Selbstbezogenheit.“¹⁴ Kirche-Sein heißt im Rückschluss auf Mission immer, über

¹³ Klara A. Csiszar, Missionarisch. Existenziell. Spirituell, in: *Diakonia* 53 (2022), 12–13.

¹⁴ Kardinal Jorge Mario Bergoglio, Erzbischof von Buenos Aires/Argentinien im Prekonklave, <http://www.kath.net/news/40706> [Abruf: 22.05.2022].

sich selbst hinaus auf etwas zu verweisen, das nicht wieder sie selbst ist.¹⁵ In der Kirche und in ihrer Praxis soll genau das aufleuchten, was die Leidenschaft Gottes für den Menschen ausmacht, so wie wir dies aus der Praxis Jesu kennen: Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein – Menschen in der Begegnung also aufatmen. Genau wie in Jesu Praxis sollen Menschen durch die Praxis der Kirche wieder Mut zum Leben fassen, ermächtigt werden, aufatmen, und entdecken können, dass Gott selbst in ihrem Menschsein am Werk ist. In dem Raum, den die Kirche für die Begegnung Gottes mit dem Menschen öffnet, soll die Liebe Gottes erfahrbar werden, oder soll das erfahrbar werden, was Isidor Baumgartner so schön formuliert: „In der Liebe Gottes ist das kleine Ich eines jeden so wichtig, dass der ganze Himmel darauf wartet.“¹⁶

3 Praxeologie auf die ganzheitliche Entwicklung des Menschen hin

Eine Kirche, die in der Spurtreue Christi geht und dieses Gehen vom Missionarischen her versteht – so wie wir uns das eben angesehen haben – wird, mit Paul Zulehner formuliert, ihre pastoralen Akzente neu setzen und Kirche weit denken.

Inspiziert von Papst Franziskus plädiert Zulehner für einen neuen pastoralen Handlungsstil mit folgenden Akzentverlagerungen: vom Ideologen zum Hirten, vom Gerichtssaal zum Hospiz (Feldlazarett) werden, nicht mehr von Sünde,

sondern von Wunden sprechen, nicht moralisieren, sondern heilen, nicht verurteilen, sondern begleiten, nicht ausschließen, sondern hereinholen, nicht exkommunizieren, sondern integrieren, nicht heilspessimistisch, sondern heilsoptimistisch denken, nicht das Versagen des Menschen aufspüren, sondern sich über bruchstückhaftes Gelingen freuen, nicht hartherzig, sondern barmherzig sein, nicht auf das Gesetz, sondern das Gesicht des Menschen sehen.¹⁷ Diese Akzentverlagerungen der Pastoral sind meines Erachtens Voraussetzungen für ein Aufatmen-Können.

Zurecht träumen Menschen von einem Raum mitten im Leben, wo sie von ihren Ängsten aufatmen dürfen. Vielleicht träumen sie „unbewusst“ von einer therapeutischen Kirche, die von Angst heilt und enthüllt, wozu der Mensch da ist, wozu er fähig ist. Intuitiv weiß der Mensch, dass der erste Schritt auf dem Weg des Wachstums das Aufatmen ist, das wiederum als Voraussetzung für ein gutes Leben gilt. Gutes Leben heißt, ein Leben in Frieden mit mir selbst und mit meiner Umwelt führen. *Tajimat Pujút* sagen Indigene Völker im Amazonasgebiet – wie mir Birgit Weiler vermittelt hat. *Tajimat Pujút*, gutes Leben ist kein Zustand, sondern ein Projekt, an dem gemeinsam gearbeitet wird. Gutes Leben ist also auch kein Objekt meiner Erwartung, das andere für mich erarbeiten, sondern es ist ein gemeinsames Projekt, an dem jede und jeder verantwortungsvoll und bewusst mitmacht. Dieses gemeinsame Projekt kann auch als ein Knotenlöseprojekt verstanden werden. Damit will ich auf das Lieblingsbild des Papstes, nämlich

¹⁵ Klara A. Csiszar, Missionarisch. Existenziell. Spirituell (s. Anm. 13), 12–13.

¹⁶ Isidor Baumgartner, Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge, Düsseldorf 1990, 467.

¹⁷ Paul M. Zulehner, Vom Gesetz zum Gesicht. Ein neuer Ton in der Kirche: Papst Franziskus zu Ehe und Familie, Ostfildern 2016, 99.

Maria als Knotenlöserin, hindeuten. Wenn wir die pastorale Botschaft des Papstes auf das gute Leben hin nicht nur lesen, sondern sie auch verstehen und deuten, dann plädiert Papst Franziskus mit seinem ganzen Pontifikat für das Lösen von Knoten. Franziskus weiß, dass Knoten, die nicht gelöst sind, ein gutes Leben hemmen. Schauen wir uns die Architektur seines Knotenlöseprojektes an. Mit *Evangelii Gaudium* kündigt er den Zustand der permanenten Mission für die Kirche an, was bedeutet – so wie wir das bereits gesehen haben: Er verkündet eine Kirche, die die Liebe Gottes, aus der sie lebt, in der Welt erfahrbar macht oder darstellt – wie Matthias Sellmann sagen würde. Die Liebe Gottes ist rettend, das heißt heilend, sie ist schöpferisch, das heißt ermächtigend. Papst Franziskus, der nicht nur mit ein „Zeitgenosse Christi“¹⁸, sondern auch ein Zeitgenosse des heutigen Menschen ist, sieht massive Knoten in unserem Leben, die gelöst werden wollen, weil sie der ganzheitlichen Entwicklung des Menschen im Wege stehen. Welche Knoten sieht er? – ohne darauf zu vergessen zu überlegen, wie sie gelöst werden könnten. Er sieht die Knoten in unseren Familien, zwischen den Generationen – in seinem Apostolische Schreiben *Amoris Laetitia*. Er sieht die Knoten in unserer Beziehung zur Umwelt, zur Schöpfung – in seiner Enzyklika *Laudato Si'*. Er sieht sie im Leben der jungen Generation – in *Christus Vivit* – und er sieht nicht zuletzt die Knoten unseres globalen und gesellschaftlichen Zusammenlebens – in der Enzyklika *Fratelli Tutti*, in der es ausdrücklich heißt: „Die Erde ist für alle da, denn wir Menschen kommen alle mit der gleichen Würde auf die Welt. Unterschiede

in Hautfarbe, Religion, Fähigkeiten, Herkunft, Wohnort und vielen anderen Bereichen können nicht als Rechtfertigung für die Privilegien einiger zum Nachteil der Rechte aller geltend gemacht oder genutzt werden. Folglich sind wir als Gemeinschaft verpflichtet, dafür zu sorgen, dass jeder Mensch in Würde leben kann und angemessene Möglichkeiten für seine ganzheitliche Entwicklung hat.“ (FT 118)

In einer Praxeologie hin auf die ganzheitliche Entwicklung des Menschen muss die Bedeutung von spirituellen Prozessen im Wirken der Kirche hervorgehoben werden, die auch als Prozesse des Hineinreifens in Christus verstanden werden können. Für das Wirken der Kirche ist die Förderung von religiös-spirituellen Kompetenzen des Menschen gerade im Hinblick auf die Aktivierung seiner geistigen Dimension wichtig. Spirituelle Angebote befähigen den Menschen, immer mehr ein Liebender zu werden, ganz im Sinne seiner Gottebenbildlichkeit und immer weniger Angst zu haben. Spirituelle Prozesse können ebenso als Prozesse des Werdens, des Wachsens verstanden werden. Im Ringen darum, für sich und für seine Umgebung optimale Antworten zu finden, die sie auch verantworten will und kann, in den intimsten „Selbstgesprächen“ mit seinem Gewissen oder mit Gott, wächst eine Person in ihrer Menschlichkeit. Die Bewältigung von immer komplexeren, tragischen und leidvollen Erfahrungen im Leben stellen eine permanente geistige Herausforderung dar, die nur punktuell ad personam und ad situationem und nicht ein für alle Mal gemeistert werden kann. Spirituelle Prozesse sind in Situationen der Unsicherheit, der Instabilität und des permanenten Ringens

¹⁸ Christian Bauer, Christliche Zeitgenossenschaft? Pastoraltheologie in den Abenteuern der Spätmoderne; online: <https://www.uibk.ac.at/praktheol/mitarbeiter/bauer/antrittsvorlesung.pdf> [Abruf: 05.08.2022].

von existenzieller Bedeutung. Im Kontext menschlicher Existenz wird in spirituellen Prozessen die Liebesfähigkeit des Menschen trainiert. Eine Verlagerung der Aufmerksamkeit von den inneren Befindlichkeiten auf die geistigen Fähigkeiten überwindet die krankmachende Selbstzentrierung des Menschen und kann eine Lebenshaltung entwickeln, bei der dem Menschen „aus seinem Innersten danach zu Mute ist, Gott aus vollem Herzen zu loben“¹⁹. Erfahrbar wird in einer spirituell gereiften Lebenshaltung das, was das Menschliche übersteigt: „dass er von Gott gehalten, getragen und geführt wird, dass er immer wieder von Gott mit Leben berührt und inspiriert wird, dass er als ein einzigartiges Geschöpf Gottes lebt, auch Göttliches in sich trägt und von Gott geliebt ist.“²⁰ Durch diese besondere Form der inneren Zustimmung kann der Mensch in seiner Lebensbejahung trotz äußerer Umstände aufatmen und wird wachsen können. Die Erfahrung der bedingungs- und maßlosen Liebe Gottes provoziert dazu, dass eine Person nicht nur der Liebe bedarf, um sich weiterentwickeln, wandeln zu können, sondern dass sie auch selbst lieben können muss, und zwar bedingungslos, um gutes Leben für sich und für alle anderen zu ermöglichen. Durch die spirituelle Erfahrung seiner Liebeswürdigkeit und in der Einübung seiner Liebesfähigkeit wird der Mensch beziehungsfähig. In diesem spirituellen Prozess wird er an die geistige Dimension seiner menschlichen Existenz appellieren können, und zwar gerade in Momenten und unter Umständen von Leid, Schuld und Tod.

Eine spirituell gereifte Persönlichkeit kann sich in jeder Situation für die Liebe entscheiden, ganz unabhängig davon, was sie gerade erfährt oder welche Impulse sie gerade von ihrer Umwelt bekommt. In dieser reifen Persönlichkeitshaltung geht dem Anspruch, geliebt zu werden, ein erster Anspruch voraus, nämlich der zu lieben. Gotteserfahrene Menschen, die ihre Umgebung mit Liebe als ihrer geistigen Vorleistung beschenken, sind charismatische und geliebte Persönlichkeiten. Nicht weil das Leben ihnen Leid, Schuld und Tod erspart hätte, sondern weil sie das Leben liebevoll gestalten wollen. Die Möglichkeit, Liebe als Vorleistung in der Welt zu verwirklichen, wird einem jederzeit und unter allen Umständen geschenkt. Die Aktivierung der Liebesfähigkeit manifestiert sich individuell in den alltäglichen Beziehungen in der Welt und zu Gott, aber sie hat auch ein kollektives Gesicht in der gemeinsam gelebten Solidarität. „Der ganze Kosmos wird für ihn [den Liebenden] weiter und tiefer an Werthaftigkeit, er erglänzt in den Strahlen jener Werte, die erst der Liebende sieht; denn bekanntlich macht Liebe nicht blind, sondern sehend, wertsichtig.“²¹

Lieben zu können aber, besonders in krisenhaften Situationen, ist verdammt schwer.

Der Fundamentaltheologe János Vik betont, worauf es in der persönlichen Krisenbewältigung gerade und auch im Hinblick auf ein gutes Miteinander ankommt: „Es geht um das Wie des Leidens“, und er setzt fort: „deshalb ist es in Bezug auf die Seelsorge [...] anzunehmen, dass der leidende Mensch [...] dem eigenen Ausspra-

¹⁹ Rainer Kinast, *Werteorientierte Führungskultur. Theorie und praktische Umsetzungen*, Freiburg i. Br. 2021, 150.

²⁰ Ebd.

²¹ Viktor E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*, Wien 2005, 66.

chebedürfnis Gehör verschaffen will.“²² Vik plädiert dafür, dass in menschlichen Grenzerfahrungen sich die konfessionelle Seelsorge somit zu einer Sinn-Sorge entwickeln soll, die den Menschen unterstützt, sein ureigenes Kapital der Hingabe zu aktivieren, um damit zu einem guten, verantworteten Zusammenleben trotz widrigster Umständen beizutragen.²³ Persönliche Krisen zu bewältigen, indem man über sich selbst hinausgeht und auf ein gutes Miteinander hin zur eigenen Bedingtheit Stellung nimmt, stellt einen der Schlüsselmomente im Konzept des Humanismus dar, der ebenso den Päpstlichen Rat für Kultur beschäftigt.²⁴ Künftig wird es also notwendig sein, dass die Kirche durch ihr Wirken auch einen wichtigen Beitrag zum neuen Humanismus leistet.

4 Wort zum Schluss

„Was ist der Mensch, das menschliche Wesen?“ Diese Frage stellt Papst Franziskus in seiner Ansprache an die Vollversammlung des Päpstlichen Kulturrates im November 2021. Mit seiner Frage plädiert er für eine Neuentdeckung der Anthropologie, die meines Erachtens, wie dargestellt, ganz wesentlich ist. Der Papst wörtlich: „Heute ist eine Revolution im Gange – ja, eine Revolution –, die die wesentlichen Knotenpunkte der menschlichen Existenz berührt und eine kreative Anstrengung des Denkens und Handelns erfordert – es braucht

beides. Es gibt eine strukturelle Veränderung in der Art und Weise, wie wir Generationen, Geburt und Tod verstehen. Die Besonderheit des Menschen in der Gesamtheit der Schöpfung, seine Einzigartigkeit gegenüber anderen, etwa Tieren und sogar seine Beziehung zu Maschinen werden in Frage gestellt. Aber wir können uns nicht immer auf Leugnung und Kritik beschränken. Vielmehr sind wir aufgefordert, die Präsenz des Menschen in der Welt im Lichte der humanistischen Tradition neu zu überdenken: als Diener des Lebens und nicht als dessen Herr, als Baumeister des Gemeinwohls mit den Werten der Solidarität und des Mitgefühls.“²⁵

Eine Kirche, die sich in ihrer Praxis von der Leidenschaft Gottes her und damit auf die ganzheitliche Entwicklung des Menschen hin versteht, ist darum bemüht, dass jeder Mensch in Würde leben kann, dass er seine angeborene Gottebenbildlichkeit, seine Geistigkeit aktivieren kann. Als Betroffener seines Geschicks, seiner Verletzungen möge der Mensch zum Gestalter seines Lebens werden, im Wissen darum, nicht frei von eigener Bedingtheit zu sein, frei aber, sich ihr gegenüber zu verhalten.²⁶

Es freut mich, die Kirche hier in Oberösterreich, in der Diözese Linz und an der Katholischen Privat-Universität „weit denken“ zu dürfen und durch meine, durch unsere Pastoraltheologie am Institut zugleich die Brücke zwischen Ost und West stärken und weiter ausbauen zu dürfen. So freue ich mich auf die nächste Begegnung

²² János Vik, Eine Analyse auf Existenz hin – gerade in der Corona-Krise, in: ThPQ 169 (2021), H. 3, 246–255, hier: 258.

²³ Ebd., 259.

²⁴ Papst Franziskus, Nicht nur Anti-Covid Pläne, sondern Menschlichkeit nötig, <https://www.vaticannews.va/de/papst/news/2021-11/papst-franziskus-versammlung-kulturrat-humanismus-video-covid.html> (24.11.2021) [Abruf: 22.05.2022].

²⁵ Ebd.

²⁶ Viktor E. Frankl, Ärztliche Seelsorge (s. Anm. 21), 18.

bei mir im Büro – oder wo immer –, denn nun wissen Sie: „*There is always hope*“!

Die Autorin: Klara-Antonia Csiszar, geb. 1981, Studien der katholischen Theologie und Germanistik in Cluj Napoca (Klausenburg), Konstanz und Wien, seit 2019 Professorin für Pastoraltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz; Publikationen: zus. mit Martin Hochholzer u. a. (Hg.), *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen*, Regensburg 2017; *Kirche in Liebesdynamik. Integrales Missionsverständnis mit praktischen Konsequenzen. Skizze einer existenzanalytischen Pastoral-*

theologie, in: *Studia UBB Theologica Catholica Latina LXIII* (2018), H. 2, 52–64; *Das Angesicht der Erde erneuern. Die kirchliche Entwicklung in Rumänien nach dem Kommunismus*, Ostfildern 2018; zusammen mit Johann Pock und Ioan Vik, *Pastoraltheologie in Mitteleuropa. Bestandsaufnahme und Entwicklungsmöglichkeiten*, Ostfildern 2021; *Missio-Logos: Beiträge über ein integrales Missionskonzept einer Kirche bei den Menschen*, Regensburg 2021; zus. mit László Németh SVD: *Gyógyító szeretet. Bevezetés a katolikus missziológiába (Heilende Liebe. Einführung in die katholische Missionstheologie)*, Budapest 2022; GND 1125745835.

Felix Deinhofer

Die staatlich verordnete Einstellung der ThPQ im Jahr 1942

Wäre die „Theologisch-praktische Quartalschrift“ (ThPQ) nicht durch das Ausbleiben der Jahrgänge 1942 bis 1946 unterbrochen worden, so hätte die seit 1848 im Wesentlichen in der aktuellen Form erscheinende Zeitschrift im Jahr 1947 mit dem 100. Jahrgang ihr großes Jubiläum begehen können. Der Zeitraum der vorübergehenden Einstellung der Zeitschrift deutet bereits darauf hin, dass diese im Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Herrschaft in Österreich stand. Das im Linzer Diözesanarchiv aufbewahrte Quartalschriftarchiv enthält zu dieser Causa eine Reihe an Unterlagen, die in der bisherigen Diözesangeschichtsforschung unberücksichtigt blieben. Auch der von Rudolf Zinnhobler im Jahr 1998 gehaltene Vortrag über die Geschichte der ThPQ¹ enthält zu diesem Ereignis lediglich eine kurze Bemerkung, jedoch keine weiterführenden Informationen. Der folgende Beitrag möchte daher den näheren Hintergründen nachgehen, die zur „Zwangspause“ der ThPQ geführt haben.

1 Der nationalsozialistische Kampf gegen das katholische Publikationswesen

Durch das am 4. Oktober 1933 erlassene „Schriftleitergesetz“² stellte der nationalso-

zialistische Staat – damals natürlich noch auf das Gebiet des „Altreichs“ beschränkt – sämtliche Zeitungen und „politischen Zeitschriften“ unter die behördliche Kontrolle. Als Schriftleiter für Druckwerke im Sinne des Schriftleitergesetzes durfte gemäß § 8 nur zugelassen werden, wer in der Berufsliste der Schriftleiter eingetragen war. Zur Entscheidung darüber, welche Zeitschriften als „politisch“ im Sinne des Schriftleitergesetzes zu gelten hatten, wurde gemäß § 3 der Reichsminister für Volksaufklärung und Propaganda ermächtigt. Da die katholische Tagespresse somit mit einem Schlag in nationalsozialistischer Hand war, wollte die Deutsche Bischofskonferenz zumindest die katholischen Zeitschriften erhalten. Zu diesem Zwecke wurde in der Reichspressekammer die „Fachschaft der katholisch-kirchlichen Presse“ für alle nichtpolitischen katholischen Zeitschriften gegründet, der zunächst der Berliner Domvikar Walter Adolph vorstand.³ Nachdem es entgegen den Erwartungen der Nationalsozialisten zu einer regelrechten Blüte der katholischen Zeitschriften kam, berief der Präsident der Reichspressekammer Domvikar Adolph am 1. Juli 1936 als Fachschaftsleiter ab und ersetzte ihn durch den SS-Mann Anton Willi, einen bisherigen Sachbearbeiter in der Reichspressekammer. Die darauffolgende Kursände-

¹ Rudolf Zinnhobler, 150 Jahre Theologisch-Praktische Quartalschrift, in: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 12 (1998/99), 211–218.

² RGBl. Nr. 111/1933, 713–717.

³ Vgl. Karl Aloys Altmeyer, Katholische Presse unter NS-Diktatur. Die katholischen Zeitungen und Zeitschriften Deutschlands in den Jahren 1933 bis 1945, Berlin 1962, 74 f.

rung hatte zum Ergebnis, dass sich alle katholischen Zeitschriften ab März 1937 dem Schriftleitergesetz zu unterstellen hatten.⁴

Da nach dem „Anschluss“ Österreichs an das Deutsche Reich im März 1938 das deutsche Recht weitgehend auf die „Ostmark“ ausgedehnt wurde, musste auch die Redaktion der ThPQ die Unterstellung der Zeitschrift unter das Schriftleitergesetz zur Kenntnis nehmen. Allerdings dauerte es bis zum 15. März 1939, bis der Verlag der ThPQ rückwirkend mit 1. Oktober 1938 in die Fachschaft der katholisch-kirchlichen Presse aufgenommen wurde. In dem diesbezüglichen Schreiben wurde mitgeteilt, dass man zwar mit Ferdinand Spiesberger als Hauptschriftleiter einverstanden sei, jedoch nicht mit Johann Obernhumer als zweitem Schriftleiter. Ursache dafür sei die Ablehnung der Eintragung Obernhumers in die Berufsliste durch den Reichsverband der Deutschen Presse. Ein Grund für die Ablehnung wurde in dem Schreiben jedoch nicht genannt. Dem Verlag der ThPQ wurde nahegelegt, sich als zweiten Schriftleiter eine Person zu suchen, die ohne Beschränkung in die entsprechende Berufsliste eingetragen war. Andernfalls müsse die Schriftleitung durch Spiesberger allein besorgt werden.⁵

Obwohl die ThPQ in ihren Beiträgen den Nationalsozialismus zu keiner Zeit kritisierte oder auch nur irgendwie thematisierte,⁶ musste die Zeitschrift bereits bald nach dem Anschluss mit Repressa-

lien kämpfen. Dass man die Zeitschrift zunächst überhaupt noch erscheinen ließ, lag nach Vermutung Johann Obernhumers daran, dass „durch sie jährlich ein ansehnlicher Betrag an Auslandsdevisen erging“⁷. Die NS-Stellen beließen es daher einstweilen bei milderer Maßnahmen gegen die Redaktion. Aufgrund eines kurzen Nachrufes auf den Chicagoer Erzbischof George Kardinal Mundelein erhielt die Schriftleitung etwa einen schweren Verweis durch die Behörde.⁸

Wenige Zeit später verlor die ThPQ zudem noch ihren Verleger, denn nachdem die Pressvereinsdruckerei der Diözese Linz, die bisher den Druck der Zeitschrift vornahm, bereits am 12. März 1938 von der SS besetzt worden war, musste das gesamte Unternehmen durch einen vorge-täuschten Kaufvertrag am 28. Juni 1938 an die NSDAP abgetreten werden. Mit 1. Juli 1938 wurde die Druckerei vom neugegründeten NS-Gauverlag Oberdonau übernommen, an den gleichzeitig die Verlagsrechte sämtlicher bisher vom Pressverein gedruckter Publikationen – so auch die ThPQ – übergingen.⁹ Im Jahr 1940 teilte die Leitung des Gauverlags Ferdinand Spiesberger mit, dass aufgrund des „grossen Arbeitsanfalles in der letzten Zeit“¹⁰ die Drucklegung der ThPQ für die Zukunft nicht mehr gewährleistet werden könne. Die Schriftleitung begann daher, mit dem Verlag Herder über die Übertragung des Verlagsrechtes an diesen zu verhandeln.

⁴ Vgl. ebd., 125–129.

⁵ Vgl. Fachschaft der katholisch-kirchlichen Presse an den Verlag der Theologisch-Praktischen Quartalschrift (15. März 1939), in: DAL, QS-A, Sch. 1, Fasz. 2.

⁶ Vgl. Rudolf Zinnhobler, 150 Jahre Theologisch-Praktische Quartalschrift (s. Anm. 1), 216.

⁷ Johann Obernhumer, Zum Wiedererscheinen der Quartalschrift, in: ThPQ 95/1 (1947), 1.

⁸ Vgl. ebd., 1 f.

⁹ Vgl. Michaela Gustenau, Mit brauner Tinte. Nationalsozialistische Presse und ihre Journalisten in Oberösterreich (1933–1945), Linz 1992, 79–84.

¹⁰ NS-Gauverlag und Druckerei Oberdonau an Dr. Ferdinand Spiesberger (18. April 1940), in: DAL, QS-A, Sch. 1, Fasz. 2.

Die Verhandlungen zwischen Herder und ThPQ-Redaktion standen kurz vor der Finalisierung, als es zur Beschlagnahme der Zeitschrift kam.¹¹

2 Das vorläufige Ende der ThPQ

Das Verbot der ThPQ wurde am 27. Februar 1942 durch zwei Beamte der Gestapo zunächst mündlich mitgeteilt. Die schriftliche Mitteilung erfolgte am 5. März desselben Jahres. Zu diesem Zeitpunkt befand sich das erste Heft des Jahrganges 1942 bereits im Druck. Gemeinsam mit allen noch lagernden früheren Bänden der ThPQ wurden die schon gedruckten Bögen des neuen Heftes am 18. März beschlagnahmt.¹² Als Grund für die Einstellung der Zeitschrift nannte die Staatspolizeistelle Linz den Artikel „Priester und Frau“¹³ des Jesuiten Bernhard van Acken. Dieser „sei geeignet, die öffentliche Ruhe und Ordnung zu stören“¹⁴, da er „angeblich eine Beleidigung der deutschen Frau darstellte“¹⁵. Johann Obernhumer zufolge stellte dies jedoch bloß einen Vorwand dar, da die Einstellung der Zeitschrift wohl schon länger beschlossene Sache war: „Als mit der zunehmenden Ausweitung des zweiten Weltkrieges ein Land nach dem anderen für die Verbreitung ausfiel und infolgedessen sich auch die Deviseneingänge verringerten,

wurde auch, wie schon so vielen anderen katholischen Zeitschriften vorher, der Quartalschrift das Todesurteil gesprochen. Man suchte nur mehr nach einem Anlaß, um es vollstrecken zu können.“¹⁶ Diesen Anlass hatte man scheinbar in dem Artikel van Ackens gefunden.

Was aber stand nun in diesem scheinbar so anstößigen Beitrag? Zu Beginn zeichnete van Acken ein eher düsteres Seitenbild der damaligen Zeit. In seiner Darstellung stützte er sich im Wesentlichen auf ein wenige Jahre zuvor erschienenenes Buch des Stuttgarter Arztes Ferdinand Hoffmann¹⁷, der den Ursprung der sittlichen Zustände in der Freizügigkeit und Sinnlichkeit der Mädchen und Frauen vermutete. Van Acken stellte darauf aufbauend Überlegungen darüber an, wie der Priester sich angesichts dieser Umstände Frauen gegenüber verhalten sollte. Er betonte dabei den Wert, aber auch die Herausforderung des priesterlichen Zölibats. Um diesen entsprechend einzuhalten, sei keine negative Haltung der Frau gegenüber gefordert, sondern vielmehr die Wahrung einer adäquaten Distanz. Nur durch diese respektvolle Distanz sowie durch die Achtung der Gleichwertigkeit und Andersartigkeit der Frau in ihrem „personalen Wert und ihre[r] frauliche[n] Eigenart“¹⁸ könne der Priester zum „Erzieher und Seelsorger der Frau“¹⁹ werden. Die Hebung der Sitt-

¹¹ Vgl. *Johann Obernhumer*, Zum hundertsten Jahrgang, in: ThPQ 100/1 (1952), 10.

¹² „Theologisch-praktische Quartalschrift“ – Bericht über das Jahr 1942, in: DAL, QS-A, Sch. 1, Fasz. 3.

¹³ *Bernhard van Acken*, *Priester und Frau*, in: ThPQ 94/4 (1941), 265–285.

¹⁴ Dekan Dr. Wenzel Grosam an das Geheime-Staatspolizei-Amt in Berlin (o. D.), in: DAL, QS-A, Sch. 1, Fasz. 3.

¹⁵ *Rudolf Zinnhobler*, 150 Jahre Theologisch-Praktische Quartalschrift (s. Anm. 1), 216.

¹⁶ *Johann Obernhumer*, Zum Wiedererscheinen der Quartalschrift (s. Anm. 7), 2.

¹⁷ *Ferdinand Hoffmann*, *Sittliche Entartung und Geburtenschwund*, München 1938.

¹⁸ *Bernhard van Acken*, *Priester und Frau* (s. Anm. 13), 279.

¹⁹ Ebd.

lichkeit könne nur durch eine Stärkung der „Frauenwürde“²⁰ erreicht werden. Es müsse ferner die „Macht der Frau“ in der „Bewahrung und Ausbreitung der Religion“ stärker erkannt werden, durch welche die Frau als „wertvolle und eifrige Helferin in der Seelsorge“²¹ wirken könne.

Was die Ausführungen van Ackens dazu qualifizierte, „die öffentliche Ruhe und Ordnung zu stören“²², blieb offen. Fest steht jedoch, dass um den Artikel durch die Gestapo derart viel Aufsehen erregt wurde, dass man den Autor sogar festnahm. Erst nach Bezahlung einer hohen Kaution wurde dieser wieder freigelassen.²³ Der Dekan der Linzer Diözesanlehranstalt und vormalige Schriftleiter der ThPQ, Prälat Wenzel Grosam, erhob im Namen des Lehrkörpers beim Geheimen Staatspolizeiamt in Berlin Beschwerde gegen das Verbot sowie die Beschlagnahme der Zeitschrift. Die sachliche Darstellung der sittlichen Zustände der Zeit von van Acken beruhe immerhin vorwiegend auf der Schrift Ferdinand Hoffmanns, welche die Situation noch um einiges ausführlicher ausgeführt habe. Zur Zeit des Verbotes der ThPQ sei gerade die neunte Auflage dieses Werkes in einer von Rechnungshofpräsident Heinz Müller herausgegebenen Schriftenreihe in Vorbereitung gewesen. Grosam zufolge komme van Acken in seinem Artikel zu denselben Erkennt-

nissen wie Hoffmann: „Soll es dem Priester und Seelsorger verwehrt sein, beklagenswerte Erscheinungen auf dem Gebiete der geschlechtlichen Sittlichkeit zu sehen und zu beurteilen, wie sie hohe Funktionäre des Staates und Aerzte sehen und beurteilen? Und darf eine theologisch-praktische Fachzeitschrift nicht auf ein so bedeutsames und verdienstliches Werk eines berufenen Fachmannes zustimmend hinweisen?“²⁴ Grosam stellte weiters die Fähigkeit der ThPQ infrage, „die öffentliche Ruhe und Ordnung zu stören“²⁵, da diese nur dem katholischen Klerus übermittelt und nicht öffentlich vertrieben werde. Er zitierte in seinem Schreiben sogar eine Stelle aus Hitlers „Mein Kampf“, um die redliche Absicht hinter van Ackens Artikel herauszustellen.²⁶ Das Schreiben Wenzel Grosams beklagte weiters den Umstand, dass mit der ThPQ die zweitälteste deutschsprachige Zeitschrift dieser Art getroffen wurde, die noch dazu gerade eine neue Blütezeit erwartet habe. „Die ausdrückliche Erklärung, dass die Massnahme nicht den Charakter einer Strafe hat, sondern nur Verwaltungsmassnahme ist, lässt uns die Härte dieser Verfügung der Geheimen Staatspolizei nur um so mehr empfinden.“²⁷ Die Gegenvorstellung Grosams übermittelte Spiesberger in Kopie am 25. März 1942 auch an die Fachschaft der katholisch-kirchlichen

²⁰ Ebd., 280.

²¹ Ebd., 281.

²² Dekan Dr. Wenzel Grosam an das Geheime-Staatspolizei-Amt in Berlin (s. Anm. 14).

²³ Vgl. *Johann Obernhumer*, Zum Wiedererscheinen der Quartalschrift (s. Anm. 7), 2.

²⁴ Dekan Dr. Wenzel Grosam an das Geheime-Staatspolizei-Amt in Berlin (s. Anm. 14).

²⁵ Ebd.

²⁶ Vgl. ebd. – „Ein Mensch, der eine Sache weiss, eine gegebene Gefahr kennt, die Möglichkeit einer Abhilfe mit seinen Augen sieht, hat die verdammte Pflicht und Schuldigkeit, nicht im ‚stillen‘ zu arbeiten, sondern vor aller Oeffentlichkeit gegen das Uebel auf- und für seine Heilung einzutreten. Tut er das nicht, dann ist er ein pflichtvergessener elender Schwächling, der entweder aus Feigheit versagt, oder aus Faulheit und Unvermögen.‘ Diesen Vorwurf soll man den Herausgebern und der Schriftleitung nicht machen können.“

²⁷ Dekan Dr. Wenzel Grosam an das Geheime-Staatspolizei-Amt in Berlin (s. Anm. 14).

Presse mit der Bitte, sich für die Aufhebung der Maßnahmen der Gestapo einzusetzen. Spiesberger schrieb darin mit Verweis auf das beiliegende Schriftstück: „Daß die Schriftleitung mit der Drucklegung des be- anstandeten Artikels im 4. Heft 1941 ‚Pries- ter und Frau‘ im guten Glauben gehandelt habe, glauben die Herausgeber im beilie- genden Schriftstück genügend nachgewie- sen zu haben.“²⁸ Die Eingaben Grosams und Spiesbergers blieben jedoch unbeantwor- tet.²⁹ Am 31. März 1942 wurde Spiesberger von der Streichung aus der Mitgliederliste der Fachschaft der katholisch-kirchlichen Presse informiert.³⁰ Infolge der Einstellung der ThPQ mussten auch die Verwaltungs- mitarbeiter der Zeitschrift entlassen wer- den. Die auch später durchaus rege Korres- pondenz wurde daher von den Redakteuren übernommen.³¹ Wenzel Grosam schrieb als Regens des Linzer Priesterseminars 1942 in einem Rundbrief an die eingerückten Alumn: „Die bekannte Linzer Tante, ge- nannt Th.p. Quartalschrift, ist im 94. Jahr- gang gestorben (nicht an Altersschwäche!). Der Herr gebe ihr frohe Urständ.“³²

Die mit dem Verlag Herder geführten Verhandlungen wurden aufgrund des Ver- botes abgebrochen. Ferdinand Spiesber- ger schrieb dazu: „Das hat die gute Folge, daß die Herausgeber im Falle eines späte- ren Wiedererscheinens der Zeitschrift freie Hand haben.“³³ Anfragen verschiedens- ter Art an die Schriftleitung blieben jedoch auch in der Zeit nach dem Verbot der ThPQ

nicht aus, wie aus folgender Notiz Spies- bergers aus dem Jahr 1943 zu entnehmen ist: „Das Interesse der bisherigen Abneh- mer unserer Zeitschrift ist unvermindert groß. Zahlreich laufen Bestellungen auf alte Jahrgänge ein, ebenso wie auf den ‚laufen- den‘ und auf Generalregister, die aber we- gen Beschlagnahme aller bisher erschiene- nen Hefte nicht befriedigt werden können. Es erfolgen auch immer Neubestellungen, sodaß für den Fall, daß die Quartalschrift wieder einmal erscheinen kann, gewiß eine befriedigende Zahl von Abnehmern sich finden wird. Die beiden Schriftleiter haben im Jahre 1943 mehrere Hundert Anfragen beantwortet, darunter auch solche pasto- rellen oder sonst theologischen Inhaltes.“³⁴

Die ThPQ war mit ihrem Schick- sal keineswegs allein. Unter verschiedens- ten Vorwänden wurden ab dem Jahr 1941 zahlreiche katholische Zeitschriften einge- stellt. Im Juli 1943 existierten im gesamten Deutschen Reich bloß noch sieben katholi- sche Zeitschriften, die bis zum Kriegsende ebenfalls verkümmern sollten.³⁵

3 Die Wiederaufnahme nach Kriegsende

Ferdinand Spiesberger selbst rechnete wohl nach Ende des Krieges und der NS-Herr- schaft auf jeden Fall mit dem Wiederer- scheinen der ThPQ. So berechnete er be- reits am 1. Juli 1945 das Budget, das bei der

²⁸ Dr. Spiesberger an die Fachschaft der kirchl.-kath. Presse in der Reichspressekammer in Berlin (25. März 1942), in: DAL, QS-A, Sch. 1, Fasz. 3.

²⁹ Vgl. „Theologisch-praktische Quartalschrift“ – Bericht über das Jahr 1942 (s. Anm. 12).

³⁰ Vgl. Fachschaft der katholisch-kirchlichen Presse in der Reichspressekammer (31. März 1942), in: DAL, QS-A, Sch. 1, Fasz. 3.

³¹ Vgl. „Theologisch-praktische Quartalschrift“ – Bericht über das Jahr 1942 (s. Anm. 12).

³² Zitiert in: *Rudolf Zimnhöbler*, 150 Jahre Theologisch-Praktische Quartalschrift (s. Anm. 1), 216.

³³ „Theologisch-praktische Quartalschrift“ – Bericht über das Jahr 1942 (s. Anm. 12).

³⁴ Theologisch-praktische Quartalschrift 1943, in: DAL, QS-A, Sch. 1, Fasz. 3.

³⁵ Vgl. *Karl Aloys Altmeyer*, Katholische Presse unter NS-Diktatur (s. Anm. 3), 176 f.

Wiederaufnahme der Zeitschrift zur Verfügung stehen würde.³⁶ Die erste Sitzung über eine mögliche Fortführung der ThPQ fand am 16. Juli 1945 statt, zu der neben den Schriftleitern Spiesberger und Obernhumer die Professoren Karl Eder, Josef Häupl, Max Hollnsteiner und Alois Weilbold erschienen waren. Spiesberger stellte darin den Anwesenden die zwei grundsätzlichen Fragen, ob die Zeitschrift überhaupt wieder erscheinen solle und wann mit der Herausgabe begonnen werden solle. Die erste Frage wurde einstimmig mit Ja beantwortet. Einigkeit bestand jedoch auch darin, dass für das Wiedererscheinen der ThPQ der Zeitpunkt noch nicht gekommen war. Dies sei vor allem wegen der finanziellen Lage und aufgrund der geringen Wahrscheinlichkeit, von der amerikanischen Besatzungsmacht eine Druckerlaubnis zu erhalten, noch nicht möglich. Es solle noch bis zur Klärung der Verhältnisse zugewartet werden. Karl Eder beantragte daraufhin die Wiedereinberufung einer Herausgeberkonferenz, sobald die Voraussetzungen zur Wiederherausgabe der ThPQ gegeben seien. Wohl zur Überraschung der Anwesenden teilte Spiesberger in der Sitzung mit, nach seiner zwölfjährigen Tätigkeit aus der Redaktion auszuschcheiden. Im Protokoll der Sitzung ist ein Antrag Eders vermerkt, dass die Nachfolge erst zum Zeitpunkt des Wiedererscheinens geklärt werden solle und bis dahin die bisherigen Redakteure im Amt bleiben sollten. Dieser Antrag wurde laut Protokoll auch angenommen.³⁷ Später wurde jedoch berichtet, dass in dieser „lebhaften

Sitzung [...] nach energischer Weigerung des bisherigen Schriftleiters Dr. Spiesberger, die Redaktion weiterhin zu führen, Dr. J. Obernhumer und Dr. M. Hollnsteiner als Redakteure und letzterer als bevollmächtigter Geschäftsträger bestimmt worden waren.“³⁸

Die Voraussetzungen zum Wiedererscheinen der ThPQ ließen daraufhin nicht lange auf sich warten. Bereits am 9. Oktober 1945 erteilte die amerikanische Militärregierung die Druckgenehmigung für die ThPQ. Maximilian Hollnsteiner, der zu diesem Zeitpunkt offenbar bereits die Vertretung der Zeitschrift übernommen hatte, musste dafür einen sechseitigen Fragebogen über seine politische Vergangenheit ausfüllen, der neben Nachforschungen zu einer eventuellen nationalsozialistischen Betätigung auch zahlreiche Fragen zu den Organisationen des Ständestaats beinhaltete.³⁹

Nach längeren Verhandlungen mit dem Oberösterreichischen Landesverlag konnte im Jahr 1946 nunmehr auch eine Lösung für die künftige Drucklegung der Zeitschrift gefunden werden. Im Zeitraum von 1. Oktober 1946 bis 20. Februar 1947 wurden insgesamt sechs Fassungen eines Vertrages zwischen Herausgeber und Landesverlag ausgearbeitet. Die Unterzeichnung dieses Vertrages ist jedoch aus unbekannten Gründen letztlich unterblieben. Der Inhalt der sechsten Fassung wurde allerdings einvernehmlich von beiden Seiten anerkannt und fortan als Grundlage der Geschäftsbeziehungen herangezogen.

³⁶ Vgl. Theologisch-praktische Quartalschrift 1. 1. 1944 – 30. 6. 1945, in: DAL, QS-A, Sch. 1, Fasz. 3.

³⁷ Vgl. Protokoll über die Sitzung der Herausgeber der „Theol.-prakt. Quartalschrift“ (16. Juli 1945), in: DAL, QS-A, Sch. 1, Fasz. 3.

³⁸ Bericht über die Sitzung d. Herausgeber d. Th.-pr.-Qu.-Schrift zu Beginn des Schuljahres 1946/47, in: DAL, QS-A, Sch. 1, Fasz. 2.

³⁹ Vgl. Headquarters United States Forces in Austria, Genehmigung No. 75 (9. Oktober 1945), in: DAL, QS-A, Sch. 1, Fasz. 4.

gen.⁴⁰ In dieser Letztfassung des Vertrags erklärte sich der Landesverlag dazu bereit, Druck sowie Vertrieb und Werbung der Zeitschrift zu übernehmen. Die Herausgabe und Redaktion oblag nach wie vor dem Professorenkollegium der Diözesanlehranstalt, „ohne daß der Verlag irgendwelchen Einfluß auf die Redaktion und den Inhalt der Quartalschrift nimmt“⁴¹.

Nach der Wiederaufnahme und den ersten Jahren der Bewährung berichtete Johann Obernhumer im Jahr 1952: „Die entgegenstehenden Schwierigkeiten waren nicht gering. Durch die jahrelange Einstellung waren viele Verbindungen verlorengegangen. Nicht wenige Abonnenten waren gestorben, andere hatten im Zuge der modernen Völkerwanderung die Heimat verlassen müssen und waren nicht mehr auffindbar. Weite Gebiete im Osten und Südosten kamen für die Verbreitung der Zeitschrift kaum mehr in Betracht. Beim jüngeren Klerus hatte in diesen Gebieten seit Jahrzehnten auch die Kenntnis der deutschen Sprache immer mehr abgenommen. Die letzten Auswirkungen der einstigen Zugehörigkeit zur österreichisch-ungarischen Monarchie waren immer mehr geschwunden. Die Absperrungsmaßnahmen der Besatzungsmächte verhinderten jahrelang, zum Teil bis heute, die Verbreitung der Zeitschrift in Deutschland, das in der Vergangenheit meist das größte Kontingent an Beziehern gestellt hatte. Dazu kommt

die Konkurrenz seitens neu gegründeter theologischer Zeitschriften mit vorwiegend praktischer Zielsetzung u. a. m. Trotz dieser zeitbedingten Schwierigkeiten befindet sich die Quartalschrift wieder in einem zwar langsamen, aber steten Aufstieg.“⁴²

4 Schluss

Johann Obernhumer sollte mit seiner Prognose recht behalten. Es gelang zwar nach dem Krieg nicht mehr, den früheren Abonnentenstand zu erreichen, allerdings konnte das Interesse an der Zeitschrift durch eine zunehmende Orientierung auf theologische und gesellschaftliche Fragen der jeweiligen Zeit (vor allem durch die Einführung der Themenhefte im Jahr 1984) stets aufrechterhalten werden.⁴³ Besonders durch die Verdienste der Schriftleiter nach 1945 war es möglich, die Zeitschrift bis heute erscheinen zu lassen, sodass sich die ThPQ nach wie vor – 174 Jahre und 170 Jahrgänge nach der ersten Ausgabe – großer Beliebtheit erfreut.

Der Autor: Mag. Felix Deinhofer, BA, geb. 1998, Studium der Katholischen Fachtheologie und Religionspädagogik in Wien und St. Pölten, Universitätsassistent am Institut für Kirchengeschichte und Patrologie an der KU Linz und Mitarbeiter im Bischöflichen Ordinariat der Diözese St. Pölten.

⁴⁰ Vgl. Gedächtnisvermerk Betr.: Theologisch-Praktische Quartalschrift (o. D.), in: DAL, QS-A, Sch. 1, Fasz. 4.

⁴¹ Vertrag zwischen dem Oberösterreichischen Landesverlag und dem Professorenkollegiums der Phil. Theol. Lehranstalt Linz betr. Theologisch-Praktische Quartalschrift (1. Oktober 1946), in: DAL, QS-A, Sch. 1, Fasz. 3.

⁴² Johann Obernhumer, Zum hundertsten Jahrgang (s. Anm. 11), 11. – Trotz des anfänglichen Aufstiegs nach Ende des Krieges konnte der Höchststand der Auflagen aus dem Jahr 1939 mit fast 18000 Stück nicht wieder erreicht werden. Die Auflagenzahlen gingen über 3000 Stück nicht mehr hinaus; vgl. Rudolf Zinnhobler, 150 Jahre Theologisch-Praktische Quartalschrift (s. Anm. 1), 216 f.

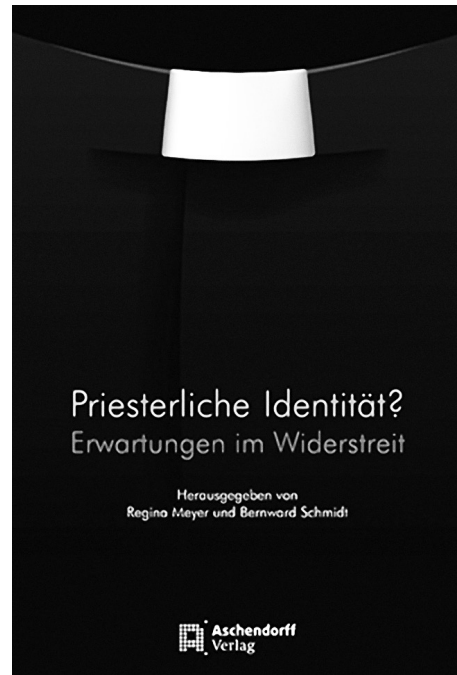
⁴³ Vgl. Rudolf Zinnhobler, 150 Jahre Theologisch-Praktische Quartalschrift (s. Anm. 1), 216 f.

Das aktuelle theologische Buch

♦ Meyer, Regina / Schmidt, Bernward (Hg.): *Priesterliche Identität? Erwartungen im Widerstreit*. Aschendorff Verlag, Münster 2021. (307) Kart. Euro 19,90 (D) / Euro 20,50 (A) / CHF 20,59. ISBN 978-3-402-24858-4.

Der vorliegende Band dokumentiert im Wesentlichen die Vorträge, die im Rahmen einer internationalen Tagung unter dem Titel „Priesterliche Identität? Erwartungen im Widerstreit“ vom 25.–27. Februar 2021 an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt gehalten wurden. Sie werden im vorliegenden Tagungsband durch vier Überschriften gegliedert: 1. *Priesterliche Identität?*, 2. *Erwartungen an Priester in der Geschichte*, 3. *Anfragen aus der Praxis – Anfragen an die Praxis*, 4. *Konsequenzen für die Ausbildung*. Den Beiträgen stehen – gewissermaßen als „doppeltes Eingangsportale“ – einführende Darlegungen von *Regina Meyer* und *Bernward Schmidt* sowie von *Martin Kirschner* voran.

Regina Meyer und *Bernward Schmidt* öffnen den Problemhorizont und erinnern daran, dass bei kritischem Betrachten der Texte des II. Vatikanums die Priester „beinahe wie die ‚ungeliebten Kinder‘ des Konzils“ (9) erscheinen. Zudem erinnern sie an den derzeitigen durch die Säkularisierung voranschreitenden „Glaubwürdigkeits- und Plausibilitätsverlust, der sowohl die Theologie als auch die Bischöfe herausfordern muss“ (12). Jenseits kirchenpolitischer Positionierung seien die Beiträge der Tagung „als Grundlagenreflexion, mit Überlegungen zu Konsequenzen für den Bereich der Priesterausbildung“ (13) zu verstehen. *Martin Kirschner* beschreibt neben den gegenwärtigen Herausforderungen und Konfliktfeldern zentrale Transformationsprozesse als Matrix der gegenwärtigen Debatte um das Priesteramt: den Übergang von einer säkularen zu einer postsäkularen Gesellschaft (22), den Wandel eines sakralen Kirchenverständnisses zu einem sakramentalen (24) und der (wiederentdeckten) Einsicht, dass im Zentrum von Spiritualität die Aufgabe der *discretio* steht, welche die performativen Akte der Kirche auf den Prüfstand stellt (26).



Den Reigen der Beiträge zu den Fragen nach der priesterlichen Identität eröffnen *Eckhard Frick* und *Klaus Baumann*. Sie verdeutlichen, dass Identität nicht in Abgrenzung zum anderen zu verstehen ist, sondern in der Hinordnung zum anderen. Unter Verweis auf das Modell eines Identitätsprozesses nach James E. Marcia machen die Autoren deutlich, wie „Commitment“ und „Exploration“ den Identitätsbildungsprozess bestimmen (44). Für die Priesterausbildung fordern sie, dass kirchliche Ämter „relational neu gedacht“ werden und dass Seminarien „keine vorschnelle Identitätsfestlegung („foreclosure“) fördern“ (56). Eine systematische Perspektive auf das priesterliche Dienstamt eröffnet *Bernd Jochen Hilberrath*. Er macht hinsichtlich der sakramentalen Repräsentation deutlich, dass der Priester „die Relation Jesu Christi auf die gläubige Gemeinde hin“ (69) vergegenwärtigt. *Achim Buckenmaier* macht deutlich, dass es für das Amt nicht genügt, auf Tradition und Autorität zu verweisen. Unumgänglich komme es auf die sittliche Glaubwürdigkeit des konkreten Lebensentwurfs eines Priesters an (71). Für ihn ist Sakra-

mentalität des Amtes wesentlich dadurch bestimmt, dass der Priester gerade nicht aufgrund eigener Vollmacht handelt. Eine „schleichende Voll-Inbesitznahme eines Amtes [...] läuft der Sakramentalität geradezu zuwider und macht sie in den Augen vieler Gläubiger zu einer Art Selbstimmunisierung gegen Kritik und Veränderung“ (78). *Gregor Predel* führt diesen Gedanken fort und weist in Konsequenz darauf hin, „dass die Kirche [daher] nicht die ‚Sache‘ selbst ist, sondern ‚nur‘ Zeichen und Werkzeug des Heils“ (85). „Der Priester muss in seinem Handeln immer von sich selbst weg auf den die Kirche gründenden und leitenden und in ihr wirkmächtig als Gegenüber gegenwärtigen *Christus* verweisen“ (87). Aus diesem Grund bleibe auch der Priester dem gesamten Volk Gottes gegenüber „rechenschaftspflichtig“ (88). *Bettina-Sophia Karwath* macht die Beobachtung, dass das priesterliche Amt wie auch das Gottesvolk unter dem Spannungsbogen von „Überhöhung und Erniedrigung“ (98) stehen. Für sie ist jede Überhöhung bzw. Erniedrigung ein Hinweis darauf, dass die Inkarnation noch nicht vollumfänglich geglaubt wird. *Klara A. Csizar* zeigt anhand von Beispielen aus ihrem Heimatland Rumänien auf, wie übernommene (Priester-)Identitäten als Bewältigungsstrategien toxisch wirken können. Sie spricht sich für „einen fruchtbaren Dialog mit der Logotherapie und Existenzanalyse“ (108) aus und verdeutlicht, dass das „ständige Mängelrügen“ (110) der Priester nicht dazu beitrage, das zur Entfaltung zu bringen, was an Entwicklungspotenzial noch möglich ist. Für *Lothar Wehr* ist der Dienst an der Identitätssicherung angesichts heterodoxer Herausforderungen eine zentrale Herausforderung für Gemeindeleitung aus neutestamentlicher Perspektive (120). Der „pater familias“ als Modell für Presbyter und Episkopen stehe für eine Person, die in Autorität der Gemeinde gegenübertritt (122). Presbyter und Episkopen seien auch zur Fürsorge den Gemeinden gegenüber verpflichtet (124). Diese bestehe nach Ausweis der Pastoralbriefe auch im Schutz des überlieferten Glaubensgutes (124). *Regina Meyer* dokumentiert anschaulich das priesterliche Selbstverständnis anhand von Feldpostbriefen, die Priester im Deutsch-Französischen Krieg 1870/71 an ihren Ordinarius

geschrieben haben und verdeutlicht die Spannung, welche die Feldkapläne zwischen Weisungen der Armeeführung und seelsorglichem Auftrag zu bestehen hatten. *Bernward Schmidt* macht in seiner Untersuchung zur Diözesansynode des Bistums Meißen (1969–1971) deutlich, dass das Priestersein im Osten ähnlich wie im Westen nach dem 2. Weltkrieg zunächst als „Gegenmodell zur säkularen Gesellschaft konzipiert“ (142) wurde. Demgegenüber lassen die Texte der Meißner Diözesansynode erkennen, dass zwischen Laien und Priestern in der Kirche ein neuer Geist von „Brüderlichkeit und Partnerschaftlichkeit“ (147/156) eingefordert werde. Dabei gehe es nicht zuletzt um eine Haltingsfrage jenseits von kirchenrechtlichen Vorschriften und der Zuweisung von konkreten Machtbefugnissen. *András Máté-Tóth* lenkt den Blick auf die Kirche Ungarns und beklagt die Aphasie unter kirchlichen Amtsträgern, die Wortlosigkeit angesichts identitärer Fragen (176), die oftmals Folge einer unzureichenden und nur wenig auf human- oder sozialwissenschaftlich ausgerichteten Priesterausbildung sei (175). *Borys Gudziak*, Erzeparch für die mit Rom unierte katholischen Ukrainer in den USA, vermittelt einen lebendigen Eindruck einer durch viele Repressalien geprägten Kirche seiner ukrainischen Heimat und spricht sich für eine Reform der dortigen Seminausbildung aus (189), die im Wesentlichen noch dem tridentinischen Ideal der Seminarerziehung folgt (190). Die Liturgiewissenschaftler *Jürgen Bärsch* und *Hélène Bricout* beklagen die oftmals fehlende Reflexion des priesterlichen Vorstedterdienstes (199) und erläutern anhand der Feier der Eucharistie das Zueinander von Priestern und dem Volk Gottes. Exemplarisch plädieren sie z. B. für die Vollform der Feiargestalt bei der Einzugsprozession, die deutlich macht, dass der priesterliche Dienst aus der Versammlung aller Getauften hervorgeht: „Aus der Versammlung Gottes treten die hervor, die nun für diese Versammlung einen Dienst wahrnehmen“ (201). *Sebastian Kießig* geht der Frage nach, welche Management- und Organisationskompetenzen von Priestern erwartet werden dürfen und kommt zum Resümee, dass in der gegenwärtigen Priesterausbildung primär Handlungskompetenzen vermittelt werden, die „vor allem zur

Selbstorganisation priesterlicher Aufgaben angedacht sind“ (216). Ob die Übertragung von anderen Managementaufgaben an erfahrene Laien vorbeugend gegen priesterlichen Klerikalismus wirkt oder eher laikalen Klerikalismus befördert, ist für den Autor eine wichtige Frage (219). Nähe und Fremdheit als Pole freundschaftlicher Identitätsbildung identifiziert *Katharina Karl*. Freundschaft in Nähe und Fremdheit seien auch für den Priester als Menschen evident wichtig. Ausgehend von der Feststellung der Seelsorgestudie, dass das Bindungsverhalten von vielen Priestern bisweilen als „unsicher-distanziert oder anderweitig problematisch“ bezeichnet werden kann, erinnert Katharina Karl daran, dass die Ausprägung einer relationalen Kompetenz für die Lebenszufriedenheit des Priesters mitentscheidend sei (231). Dabei komme es nicht nur auf freundschaftlich zugelassene Nähe und Geborgenheit an (231), sondern auch auf „Fremdheitserfahrungen“ (232). Sich solchen Erfahrungen auszusetzen und sie zu reflektieren, eröffne Entwicklungshorizonte (233). „Starke Identität ist dabei niemals im ‚Gegen‘ zu konstruieren, sondern im ‚Gegenüber‘“ (235), so die Autorin. *Maria Muther* macht in ihrem Beitrag „Beratung und Begleitung als Herausforderung“ (236) darauf aufmerksam, dass der Priester in seiner Rolle als seelsorglicher Ratgeber durchaus vielgestaltige Grenzerfahrungen machen kann. *Michael K. Proházka* und *Ivan Kachala* thematisieren die geistliche und leibliche Vaterschaft in der Tradition der katholischen Ostkirchen. *Proházka* skizziert die geistliche Vaterschaft in „ikonologische[r] Perspektive“ (243) dergestalt, „dass der ratsuchende Mensch erkennt, dass er nach dem Bild und Gleichnis des dreieinigen Gottes geschaffen ist und dass diese ‚Abbildhaftigkeit‘ in einem lebenslangen Prozess der geistlichen Führung wieder hergestellt werden kann und soll“ (243). *Kachala* verdeutlicht, wie ein Priester als Vater von leiblichen Kindern und als geistlicher Vater zugleich Ratsuchenden den „inneren Freiraum zum eigenständigen Handeln“ eröffnen kann (248). Als derzeitiger Regens des Freiburger Priesterseminars kommt Weihbischof *Christian Würtz* in seinem Beitrag unter dem Titel „Welche Priester brauchen wir?“ zu dem Schluss, dass es heute vordring-

lich solcher Priester bedürfe, die als glaubhafte Verkünder und Spender der Sakramente, sich den Menschen, besonders aber den Armen, zuwenden, und sich als Mitarbeiter des Bischofs im Dienst an der Einheit der Kirche verstehen (270). Mit Blick die stattfindenden Transformationsprozesse fordert er, nicht auf eine unbestimmte pastorale Situation prognostisch auszubilden, sondern in der Priesterausbildung vielmehr tragende Haltungen einzuüben, die sich dann in der jeweiligen Lebenssituation als Priester bewähren können (263). Für *Christian Würtz* ist das Priesterseminar als Ausbildungsstätte der Lernort, an dem die Kandidaten im Miteinander zu menschlichen Persönlichkeiten heranreifen (264). Hier werde die Fähigkeit erworben, Konflikte auszutragen, das Miteinander gemeinsam zu gestalten und eine angemessene Kultur von *feedback* und *corretio fraterna* einzuüben (265). Ganz anders *Stephan Kessler*: Der ehemalige Regens des Frankfurter Priesterseminars St. Georgen legt ein Plädoyer für eine Studienphase ohne Formation in einem Theologenkonvikt vor (271). Er weist dabei auf die zunehmende Dysfunktionalität der klassischen Seminarbildung hin. So fördere das exklusive und in allen Belangen „versorgte“ Leben allein von Priesterkandidaten, deren Zahl zudem stetig kleiner werde, mitunter „unangemessene Regression“ in der identitären Entwicklung (278). Damit es nicht zu „Vermeidungsstrategien“ bei Seminaristen hinsichtlich der Persönlichkeitsentwicklung komme, brauche es eine evolutive Weiterentwicklung der Priesterausbildung dergestalt, dass künftige Priester zunächst an und in den Veränderungsprozessen neugierig lernten. *Kessler* macht dabei auf die bewährte Unterscheidung von *formatio* et *probatio* (283) aufmerksam: Einer schwerpunktmäßigen kognitiv-intellektuellen Ausbildungsphase (*formatio*), die an Universitäten in säkularem Diskurs ohne Seminardisziplin stattfinden sollte (284), müsse eine Bewährungsphase (*probatio*) nach dem Studium folgen, die zeigen soll, ob ein Bewerber in den derzeitigen Herausforderungen bestehen kann (285). Einen vielschichtigen Blick in die Ausbildung der Priester der mit Rom unierten katholischen Kirche in der Ukraine gewähren *Boghan Prach*, *Ihor Boyko* und *Michael Plotsidem*. So wird bei-

spielsweise deutlich, dass es in der Priesterausbildung in der Ukraine um die Vorbereitung auf zwei Sakramente geht: Weihe und Ehe (288). Schließlich entscheidet sich nur ein kleiner Teil der Priesterkandidaten für die monastisch-zölibatäre Lebensweise. Daher gehören auch gemeinsame Exerzitien von Seminaristen und ihren Freundinnen im letzten Jahr der Ausbildung zum Curriculum (294). In ihrem Beitrag verweisen die Autoren auch auf eine Umfrage unter den Seminaristen, die deutlich macht, dass auch die bisherige Form der Ausbildung in der Ukraine gerade im Hinblick auf den Aspekt der Freiheit unter den Vorzeichen der Postmoderne unter beständigem Veränderungsdruck steht (295 ff.). Ein Wort aus der Sicht einer journalistischen Beobachterin schließt die Beiträge ab. *Johanna Heckeley* bemerkt kritisch, dass einige Beiträge aus ihrer Sicht eher als eine theologische Selbstvergewisserung wirken und noch zu wenig handlungsrelevant erscheinen (301). Sie ermutigt dazu, die „Komfortzone“ des Denkens zu verlassen und eine „Übersetzung ins Praktische anzugehen“ (303).

Würdigend darf gesagt werden, dass es den Initiatoren der Tagung wie auch den Referentinnen und Referenten der theologischen Beiträge gelungen ist, ein hochrelevantes Thema in multiperspektivischer Breite, aber auch theologisch-reflexiver Tiefe eindrucksvoll darzubieten. Das wird u.a. im Blick auf die unterschiedlichen Autorinnen und Autoren (z.B. Vertreterinnen und Vertreter der verschiedenen theologischen Disziplinen, ehem. und derzeitige Priesterausbilder, kirchliche Hierarchen aus dem In- und Ausland etc.) deutlich. Bedauerlich ist jedoch, dass die Perspektive des Ausbildungssubjektes,

i. e. des Priesterkandidaten, nicht explizit vorkommt. Zudem wäre es wünschenswert gewesen, die inzwischen vielerorts bewährte kooperative Ausbildung mit den anderen pastoralen Berufen einzubeziehen, aus deren Erfahrung sich nicht zuletzt für ein erneuertes Miteinander von Frauen und Männern und Priestern im gemeinsamen kirchlichen Dienst lernen lässt. Was die Wahl der Themen angeht, zeigt sich, dass die hier entwickelten Gedanken (z.B. Sakramentalität des Amtes, *discretio spirituum* etc.) an andere Diskurse anschlussfähig sind (z.B. Synodaler Weg, Vorbereitungsprozess auf die nächste Weltsynode). Besonders wertvoll ist auch die Weitung des Blickes auf die Kirche in Osteuropa. Hierbei fällt auf, dass auch die in diesem Zusammenhang markierten Problemfelder oftmals „katholisch“ sind. So ist z.B. die Ausprägung regressiver Persönlichkeitstypen unter den Priestern in Ungarn oder Rumänien nicht unähnlich den Phänomenen hierzulande. Auch steht die Priesterausbildung in der Ukraine unter einem ähnlichen Veränderungsdruck wie in Deutschland, wenn auch die Vorzeichen manchmal andere sind. Auffällig ist zudem, dass in vielen Beiträgen um eine neue Verhältnisbestimmung zwischen Priestern und getauften Frauen und Männern im Volk Gottes gerungen wird, sei es aus dogmatischer, identitätspsychologischer, kirchenhistorischer oder pastoral-theologischer Perspektive. Die dargebotenen Ansätze sind vielversprechend und können sich gegenseitig befruchten. Es bleibt zu hoffen, dass sie denkerisch weitergeführt und für die konkreten Ausbildungssituationen (Plural!) handlungsnah weiterentwickelt werden.

Regensburg

Dirk Gärtner

Besprechungen

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

AKTUELLE FRAGEN

♦ Binner, Christoph / Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara / Menke, Karl-Heinz / Ohly, Christoph (Hg.): „Was ER euch sagt, das tut!“ Kritische Beleuchtung des Synodalen Weges. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2021. (264) Kart. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,64. ISBN 978-3-7917-3288-6.

Der Untertitel, der eine kritische Beleuchtung des Synodalen Weges verspricht, klingt reizvoll. Doch spätestens nach der Lektüre des Vorworts kann man seine Erwartungen vergessen, eine ausgewogene Analyse des Synodalen Weges präsentiert zu bekommen. Die Autor:innen stellen sich hinter die alternativen Statutenentwürfe von Kardinal Woelki und Bischof Vorderholzer, denen es vorgeblich um das Thema Evangelisierung geht, die jedoch in einer Grundopposition zum Synodalen Weg stehen. Ihnen passt die ganze Richtung nicht. Was wollen sie denn? Zielsetzungen sind: ein definitiver Ausschluss der Frauenordination, eine kompromisslos ablehnende Haltung gegenüber Homosexuellen, eine klare antireformatorsche Positionierung der Kirche, ein verstärktes Pochen auf das sakramentale Priestertum und seiner (im Sinn des Konzils von Trient) hervorgehobenen Stellung und ein Beharren auf dem Gefälle kirchlicher Hierarchie. So deutlich wird das zwar nicht immer gesagt, doch die Argumentation läuft darauf hinaus. Kein einziger der 46 Beiträge, die bereits als Zeitungsartikel der „Tagespost“ erschienen sind (das Publikationsdatum wird nicht angegeben!), plädiert engagiert für den Synodalen Weg der Kirche oder gibt ihm erkennbar eine Chance. Am erfreulichsten sind die Grundsatzbeiträge des ersten Teils, die sich weitgehend der Polemik enthalten; zum Kopfschütteln stimulieren die Beiträge des vierten Kapitels über Sexualität; am ärgerlichsten ist das Pamphlet des Kurienkardinals Cordes, der im Stil einer Fatwa eine

Reihe deutscher Bischöfe mit Namen und Vergehen zum Abschuss freigibt. Es ist schon paradox, dass nicht selten die Autor:innen, die am lautesten die Zersplitterung der katholischen Kirche beklagen, sich selbst nach Kräften anstrengen, zur Vertiefung der Gegensätze beizutragen. Einige Leseblüten dazu: „Die Kirche ist auf den Felsen Petri gegründet, nicht auf das Grundgesetz.“ (46) „Beruht die Erzählung von der Genese des synodalen Aufbruchs – der synodale Grundmythos – am Ende auf dem Unvermögen, die von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegebene Studie gründlich zu lesen?“ (74) Junge Menschen des Neokatechumenalen Weges „haben mehr vom Christentum verstanden als beamtete Theologen, die ihre Dauerkritik für Engagement und ihren intellektuellen Dünkel für Kompetenz halten.“ (174) Der Synodale Weg steht unter dem Verdacht, „ein Ablenkungsmanöver zu sein.“ (203) Bei der Vielzahl von Diffamierungen und Unterstellungen, die sich in der Publikation finden, kann von einer konstruktiven Begleitung und fruchtbaren Auseinandersetzung, welche die Herausgeber:innen versprechen (11), nicht die Rede sein. Zwar wird das Zweite Vatikanische Konzil nicht grundsätzlich in Frage gestellt, jedoch im Sinne von Papst Benedikt XVI. nach rückwärts interpretiert. Ignatius von Loyola hat in seinen Exerzitien dazu geraten, bei der Unterscheidung der Geister nicht nur auf den Kopf, sondern sehr genau auf die eigenen Gefühle zu achten. Bei der Lektüre dieses Buches überwiegen deutlich die negativen, belastenden und depressiv stimmenden Gefühle. Insgesamt nichts Erfreuliches!

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

♦ Knobloch, Stefan: Dreifaltigkeit. Digitalisierung, Künstliche Intelligenz, Klimawandel – und der Glaube an den dreieinen Gott. Matthias-Grünwald Verlag, Ostfildern 2020. (160) Geb. Euro 17,00 (D) / Euro 17,50 (A) / CHF 17,33. ISBN 978-3-7867-3215-0.

Was der Verfasser im Vorwort entfaltet, liest sich wie ein Prinzip des kontemplativen Umgangs mit der Welt: „Unsere Wirklichkeit streckt sich über das hinaus, was wir messen, begreifen und berühren. Unser Alltag ist nicht von der Art, dass wir ihn wie einen reifen Apfel vom Baum

pflücken^c können. Er ist uneindeutig, wir interpretieren ihn, jeder auf seine Art. Umso mehr tut es not, uns für die umfassende Wirklichkeit – sie kann uns mitten im Alltag einholen –, die Augen zu öffnen.“ (10). Papst Franziskus spricht von einer „trinitarischen Prägung“ unseres Lebens. Doch worin besteht diese? Wie kann das Geheimnis des dreifaltigen Gottes für den Erfahrungshorizont des Menschen von heute erschlossen werden? Der Verfasser stellt sich dieser Aufgabe. Er setzt christologisch an: „In der Menschwerdung Gottes haben wir sozusagen das Epizentrum vor uns, das wir aufsuchen müssen, um uns dem Geheimnis der Trinität zu nähern.“ (19) Mit Recht wird auf den offenen Wahrheitsbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils hingewiesen, dass die Kirche nämlich im Gang der Jahrhunderte der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegenstrebt. (DV 8) Glaubenswahrheiten sind keine bündigen Antworten auf Lebensfragen. Sie erschließen vielmehr einen neuen Horizont. Sehr kundig und sensibel werden Ansätze zum trinitarischen Glauben aus den biblischen Schriften entwickelt. Wichtig ist der Verweis auf den ursprünglich liturgischen Ort der trinitarischen Bekenntnisformeln. Nicht oft genug muss man ins Bewusstsein rufen, dass „Glaubenserfahrungen [...] das eine, ihre Deutungen, ihre Interpretation [...] das andere“ sind. (50) Dem Verfasser ist sehr wohl bewusst, dass seine Publikation in erster Linie eine Problemanzeige darstellt und keine durchgreifend neue dogmatische Darstellung der Trinität. Wie ein roter Faden zieht sich Rahners These durch den Diskurs, dass die heilsökonomische und die immanente Trinität identisch seien. Mit anderen Worten: Im Handeln Gottes am Menschen zeigt sich Gottes eigenes Wesen. Das ist metaphysisch gedacht und bedarf der Umsetzung in unseren nachmetaphysischen Denkhorizont. Wie der Untertitel verdeutlicht, sucht der Verfasser in den Bereichen der Digitalisierung, der künstlichen Intelligenz und des Klimawandels die „trinitarische Struktur“ der Wirklichkeit zu erweisen. Dass erst auf den letzten Seiten des Buches auf diese im Untertitel geweckte Erwartungen eingegangen wird, macht deutlich, dass es sich nicht um mehr als eine Skizze handeln kann. Für die Auseinandersetzung mit diesen nur kurz angesprochenen, brennenden Themen der Gegenwart hätte man sich mehr Raum und auch mehr soziologische Fachlichkeit gewünscht. So bleibt bei der Frage nach der konkreten „trinitarischen Struktur“

in unserem Leben ein zwiespältiger Eindruck: einerseits die offene und unbeantwortete Frage und andererseits der Verweis auf das bleibende Geheimnis Gottes.

Bamberg / Linz

Hanjo Sauer

♦ Zulehner, Paul M.: Eine epochale Reformchance. Zum Synodalen Weg der katholischen Weltkirche. Patmos Verlag, Ostfildern 2021. (227) Kart. Euro 19,00 (D) / Euro 19,60 (A) / CHF 19,66. ISBN 978-3-8436-1359-0.

Ein typischer Zulehner lautet mein Resümee nach der nicht immer leichten Lektüre. Allerdings wendet er alle methodischen Mittel an, um wenigstens die Übersicht zu erhalten; und so kann man auch zwischendurch pausieren, ohne den Gedankengang zu verlieren.

Wie immer: Es handelt sich um eine groß angelegte Studie, die ohne einen spezifischen Auftrag der von Papst Franziskus geplanten Bischofssynode 2023 vorarbeiten und möglichst viele interessierte Christen und Atheisten über ihre Einschätzung der katholischen Kirche und ihrer Reformchancen befragen will. Zulehner will dieses Event zu einer Weltsynode machen. Dafür hat er Menschen weltweit online eingeladen, sich für den gegenwärtigen Aufbau des Leibes Christi verantwortlich zu verhalten. Franziskus scheint dafür keine Autoritäten zu kennen, sondern auf den Heiligen Geist zu setzen. Die zentrale Frage lautet daher: Wie sieht die Organisation einer christlichen Kirche im 21. Jahrhundert aus? (13) Geschickt hat Zulehner die Neugier des Volkes Gottes geweckt und erstaunlich erfolgreich Mitwirkung eingeworben (15 f.).

Zwei offene Fragen erweisen sich als produktive Quelle der Umfrage:

Was erwarten Sie von der Weltbischofssynode 2022 über Synodalität für die katholische Kirche und für die Ökumene?

Welche Hindernisse sehen Sie? (17)

Von fast 20.000 Fragebögen konnten immerhin gut 11.000 ausgewertet werden; das sind 57 %. Alle Kontinente sind, wenn auch mit unterschiedlichem Anteil, vertreten. Erwartungsgemäß liefert Europa das größte Quorum. Ein feinmaschiges Spektrum der Lebensverhältnisse wurde erhoben. Und mit engen Fragestellungen ließen sich auch Positionen der Antwortenden ermitteln (19 f.). So schälen sich

durch Clusteranalyse drei Gruppen heraus: Unautoritäre, Moderate und Autoritäre. Dem Buch gelingt es, eine Vorstellung von der Breite der Antworten zu vermitteln; hilfreich dabei sind Übersetzungen, die jedoch nicht konsequent erfolgen (179 f.: englischer und lateinischer Text unübersetzt).

Ein Teil 1 klärt über die Geschichte der Synoden auf (27 ff.). Dabei wird Resignation überdeutlich (41 f.). Teil 2 verdeutlicht Strukturen und Schwierigkeiten synodaler Entscheidungen auf allen möglichen wichtigen Themenfeldern; bei der Ökumene werden die Strukturen der verschiedenen Bereiche veranschaulicht (70; 72). Teil 3 spekuliert über Zugewinne, wenn Inkulturation an die Stelle des bisher wirkenden Eurozentrismus tritt (80 f.). Auch die Verantwortung der Ortskirchen für ein Mehr an Partizipation rückt in den Blick (87 f.). Dazu gibt's eine wunderschöne Abbildung (96), die später (165) mit dem Zentralbegriff Macht vergleichbar als Wordcloud gestaltet ist. Zulehner unterscheidet zwischen lokalen, zentralen und vermittelnd globalen Aussagetypen (98 f.). Ganz offensichtlich haben für ihn ökumenische Aspekte einen hohen Stellenwert; auch dieses Thema wird gleichermaßen optimistisch wie pessimistisch umkreist (100 ff.). Schwierig wird die Frage, wenn neben Grass-root-Ökumene (115 f.) das Papstamt (121 f.) und darüber hinaus der Islam und das Judentum (113 f.) in den Blick kommen. Teil 4 plädiert für eine kirchenrechtliche Absicherung der Synodalität (137 f.) und für eine Förderung der Kommunikationskultur (138 f.), wobei besonders dem Hören und Zuhören eine gewichtige Rolle zukommt (140 ff.). Die Aussagen der Befragten, die immer wieder eingestreut werden, nehmen kein Blatt vor den Mund (155 ff.). Teil 5 widmet Widerständen und Besorgnissen seinen Fokus; in diesem findet sich ein lyrischer Text (163), der die Priesterrolle karikiert. Die Einheit der Kirche und die Stellung der Tradition bilden einen wichtigen Schwerpunkt der Sorge (179 ff.). In Teil 6 werden Synodale und Nichtsynodale einander gegenübergestellt, wobei Profile (185; 187; 188 ff.) hilfreich sind. Überraschend, wenn nicht erschreckend scheint mir die Feststellung, dass vor allem alte Teilnehmer die Synodalität befürworten, während jüngere sie als Weg zur Reform eher ablehnen (199 ff.). Teil 7 fasst die Hauptegebnisse der Studie kurz zusammen (203 ff.). Breit diskutiert wird offenbar, ob Ökumene Synodalität oder eher Autorität

(207 f.) benötigt. Im Ausblick wird deutlich, dass Synodalität eine Aufgabe ist, die wohl noch Generationen beschäftigen wird. Der Anhang 1 des Buches (215 ff.) enthält wie immer den vollständigen Abdruck der Umfrage mit der Auswertung; Anhang 2 fasst die Einstellungen unterschiedlicher Haltungen zur Synodalität zusammen (225 ff.).

Zulehner gelingt es, Leser und Leserin auf eine optimistische Reise in die Zukunft der katholischen Kirche mitzunehmen. Jedenfalls wünscht man die Lektüre allen Bischöfen, die 2023 an der Welsynode teilnehmen werden.

Vechta

Eberhard Ockel

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.

Ein profilscharfer Programmwurf zur Fundamentaltheologie, der sich im ausdifferenzierten, kontingenzbewussten Vernunftgefüge der Postmoderne verortet – so könnte man Hoffs ersten Beitrag zum Neuentwurf einer topologischen Theologie charakterisieren, die er mit H.-J. Sander verfasst. Der Auftaktband hebt darauf an, den gewählten Ansatz zu ergründen (Problemstellung und I), ihn im Blick auf die Gottesfrage (II) sowie die Instanzen (III) und Koordinierungsprozesse (IV) theologischer Erkenntnistheorie zum Austrag zu bringen.

Hoffs Projekt steht im Schnittpunkt von Diskurstheorie, Semiotik und (kulturwissenschaftlich sensibler) Performanzanalyse: Sein Frageinteresse gilt den Darstellungsformen des Zeichens „Gott“ in den Zusammenhängen geschichtlicher und gegenwärtiger Glaubensräume (27), um durch deren Erschließung Glauben als rational belastbare Lebenspraxis zu verantworten (52). Als Ausgangspunkt wählt er die markinsche Inszenierung der Lebenspraxis Jesu, die zu Aneignung und Aktualisierung herausfordert und einen davon bestimmten sozialen Raum eröffnet: die Kirche (46). Von der Verkündigungspraxis Jesu her kann Hoff auch die Semantik des Gotteszeichens in schöpfungstheologischer Schlagrichtung konturieren:

es steht für eine „unbegrenzte schöpferische Lebensmacht“ (47). Wer das Zeichen „Gott“ einsetzt, beansprucht dessen Wirksamkeit. Gottes Wirklichkeitsbezug wird so nicht demonstriert, erweist sich aber im Gebrauch des Zeichens (87), wenngleich dieser den Wandlungen geschichtlicher Dispositionen unterliegt (123.411).

Ort dieses Zeichens, so Hoff in Teil I, ist „das Unabgeschlossene und Unabschließbare kontingenten Lebens“ (64). „Gott“ ist „Zeichen performativer Transzendenz“ (69) – mit ihm bestimmt der Mensch das Gegebene von dem her, was entzogen ist. Gott nimmt einen „ortlosen Ort“ (73) ein und markiert „ein[en] paradoxe[...][n] Anfang“ (79) des Denkens. Sein Zeichen steht dafür, dass die Kontingenz ihrerseits kontingent ist und auf Hoffnung eröffnet werden kann. Dies wird schöpfungstheologisch weitergeführt, weil „Gott“ Sinn und Verstehbarkeit der Welt angesichts von Vernichtungsphänomenen ermöglicht. Kronzeuge dafür ist Paulus (94–104). Der Gegenwartsbezug des Gotteszeichens kommt durch die erkenntnistheologische Grundfigur von GS in den Blick: die Zeichen der Zeit. Wichtiger wissenschaftsgeschichtlicher Bezugspunkt für Hoff's Ansatz ist Melchior Canos *Loci*-Lehre.

Teil II bemüht sich um Verortungen der Gottesfrage: Die Bestattungspraxis erweist sich in paläoanthropologischer Perspektive als Ort des Gotteszeichens, die evolutionsbiologisch mit der Entwicklung menschlicher Transzendenzfähigkeit korreliert wird, weil sie religiöse Codierungen des Todes ermöglicht. Die Wahrnehmung kosmischer Weite kann als Ort religiöser Be- und Entgrenzungserfahrung (173) gelesen werden ebenso wie menschliche Kreativität (194f.). Migrationspolitisch sichtbare Exklusionen menschlichen Lebens werden mit einem messianischen Universalismus kontrastiert. Die formelle Logik dieser materialen Annäherungen fasst H. mit dem Begriff des Ereignisses (236) zusammen, der den Übergang ins Leben markiert.

Die klassische theologische Erkenntnistopologie wird in Teil III untersucht: Geschichte wird auf den „gründenden Bruch“ messianischer Hoffnungen hin gelesen. „Traditionsarchive“ (269) und die Heilige Schrift werden als konstitutive, aber aktualisierungsbedürftige Eckpunkte vergemeinschafteter religiöser Lebenspraktiken gewürdigt, die eine ekklesiale Verortung nahelegen (303f.). Kirche

beansprucht Autorität, legitimerweise nur in Assimilierung an die Existenzform Jesu (323). Das II. Vatikanum bedeutet eine grundlegende Ortsverschiebung: Kirchliche Autorität ist auf externe Gründe bezogen.

Das konstitutive „Außen“ der Theologie, ihr Transzendenzbezug, kommt mit Beginn von Teil IV wieder ins Wort: Hoff spannt eine Linie von Barth zu Hegel, um einen „Unendlichkeitseintrag“ (373) in der Performanz menschlichen Sprechens aufzuspüren: Alles Sprechen geht vom Sinn und der Lebensmacht Gottes aus (377f.), kann dabei der Gebrochenheit der Existenz nicht ausweichen (385), ihr aber auch nicht das letzte Wort überlassen (438). Sinn wiederum setzt Geist voraus. Dieser muss in seinem Wirklichkeitsbezug bestimmt werden, was zur Diskussion von Realismus und Konstruktivismus überleitet (389–397). Religionssoziologisch ist von Übergängen aus dem Säkularisierungsparadigma zu sprechen, wie Hoff mit Bezug auf Taylor verdeutlicht (418f.). „Gott“ steht dabei für einen notwendigen und erhandelbaren Hoffnungsraum, der bereits seine Performanz entwickelt, wenn Menschen ihren Praxen Sinn zusprechen.

Hoff's Buch untersucht die kommunikativ gebildeten Bezugsorte theologischer Erkenntnis, die an realen Lebensorten anlagern können, fordert aber mehr noch in eine Bewegung hinein. Topologische Theologie ist performativer Akt, der Stillstand untersagt. Erkundungen an komplexen und vielgestaltigen Orten zehren von und stiften Neugier. Der Auftakt macht Lust auf weitere Glaubensräume.

Marburg

Daniel Remmel

KIRCHENGESCHICHTE

♦ Hollerweger, Hans: Christliche Stätten im Orient. Mit einem Grußwort von Patriarch Louis Raphael Kardinal Sako. Wagner Verlag, Linz 2021. (223, zahlr. farb. Abb.) Geb. Euro 26,00 (D, A) / CHF 26,93. ISBN 978-3-903040-58-8.

Man mag Pilgerbücher über Jerusalem oder das Heilige Land finden, ansonsten sind christliche Stätten in den Ländern des Nahen Ostens oft ebenso unbekannt wie dem Westen die Vielfalt der christlichen Kirchen des Orients fern erscheint. Hans Hollerweger legt hier einen reichen Bildband vor, der zutiefst ökumenisch

angelegt ist. Man kann den christlichen Orient nur durchqueren, wenn man bereit ist, sich auf die Pluralität der Traditionen einzulassen, die das Christentum von Anbeginn kennzeichnete. Die „getrennten“ Kirchen sind nicht einfachhin Reste früherer Abspaltungen und Kirchentrennungen, sondern Sinnbild der Kraft des Evangeliums, sich in verschiedenen Kulturen, Traditionen und Spiritualitäten ausdrücken zu können.

Von den Stätten dieses reichen christlichen Erbes werden in diesem Buch nur jene vorgestellt, die der Verfasser selbst besuchte. So ist der Inhalt des Buches nach Ländern geordnet. Begonnen wird mit dem Katharinakloster, wo über dem Berg Sinai, dem Zeugen alttestamentlicher Heilsgeschichte, prächtig die Sonne aufgeht, gefolgt vom Heiligen Land mit Nazareth, Betlehem, Jerusalem und dem Sabaskloster. Jordanien ist eng mit dem Heiligen Land verbunden; der Berg Nebo und die Taufstelle Jesu finden Eingang in das Buch. Dem folgen die christlichen Zentren, Kirchen und Klöster im Libanon, in Syrien und im Irak. Den Abschluss bildet die Türkei, das mit Antiochien beginnt, dem Ort, wo die Anhänger Jesu gemäß Apostelgeschichte erstmals Christen genannt wurden. Von hier breitete sich das Evangelium nach Ost und West aus. Man begegnet griechischer, syrischer, armenischer und georgischer christlicher Tradition auf dem Weg über den Tur Abdin nach Trabzon am Schwarzen Meer bis hin nach Istanbul. Jedes Kapitel wird eingeleitet mit einer übersichtlichen Landkarte, wichtigen Fakten und Daten zu Land, Einwohnern christlichen Kirchen und Religionsgemeinschaften.

Der reichhaltige Bildband wird von kurzen und äußerst informativen Texten begleitet. Zu Recht schreibt der langjährige Freund des Autors, der chaldäische Patriarch Louis Raphael Kardinal Sako, in seinem Grußwort: Hollerwegers „Bemühungen, die Geschichte der orientalischen Kirchen zu dokumentieren, sind von unschätzbarem Wert.“ (5)

Diese Geschichte des christlichen Orients hat allerdings keinesfalls nur dokumentarischen Wert, sondern ist grundlegend und notwendig. Denn die westliche Christenheit wäre ohne den Osten lediglich ein amputierter Teil der Kirche, getrennt von seiner Wurzel. Man kann Hollerweger nur zustimmen, wenn er schreibt: „Der christliche Glaube hat in den verschiedenen Traditionen des Orients einen theologischen und spirituellen Reichtum als kostbaren und

vielfältigen Schatz hervorgebracht, der alle Kirchen, die westlichen eingeschlossen, bereichern kann. Würden diese Schätze verloren gehen, wäre es ein Verlust für die ganze Christenheit. Ebenso hat sich in den verschiedenen Kulturen des Orients eine Vielfalt an liturgischen Formen entwickelt, die ihre Schönheit in den Riten und ihre religiöse Tiefe und Eigenart in den Gebeten und Gesängen zeigen.“ (9) Dass dieser Reichtum optisch reichhaltig vor Augen geführt wird, macht den vorliegenden Band so besonders.

Salzburg

Dietmar W. Winkler

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.

Johannes Hohmann hat sich in seiner Dissertation das Ziel gesetzt, die Relevanz des Subsidiaritätsprinzips im Hinblick auf kanonistische Zuständigkeits- und Kompetenzfragen zu erforschen. Anhand ausgewählter Rechtsmaterien analysiert der Verfasser das Ausmaß der Berücksichtigung des Subsidiaritätsprinzips im CIC/1983, v.a. im Hinblick auf die Normierung von Kompetenzen der Gesetzgebungsorgane Papst, Bischofskonferenz und Diözesanbischof.

Der Verfasser gliedert sein Werk in drei Hauptteile. In Teil 1 wird die Rezeption des Subsidiaritätsprinzips durch das kirchliche Lehramt dargestellt, wobei Johannes Hohmann den Bogen von der Enzyklika *Quadragesimo anno* bis zum Pontifikat von Papst Franziskus spannt. Die vom Papst immer wieder erhobene Forderung nach Dezentralisierung lässt sich nach der Meinung des Autors nur auf der Grundlage des Subsidiaritätsprinzips umsetzen.

Teil 2 geht von der „Tria-Munera-Lehre“ aus, wonach sich der Sendungsauftrag der Kirche in den Heiligungsdienst (*munus sanctificandi*), den Verkündigungsdienst (*munus docendi*) und den Leitungsdienst gliedert. Dieses Schema dient dazu, den kirchlichen Sendungsauftrag zu konkretisieren. Zur Veranschaulichung eines jeden Dienstes hat Johannes Hohmann je zwei Praxisbeispiele ausgewählt, die er aus kirchenpolitischer Sicht für aktuell relevant erachtet und die einschlägige kirchliche Gesetzgebung

unter dem Aspekt der Umsetzung des Subsidiaritätsprinzips analysiert. Im Hinblick auf das *munus sanctificandi* werden die Herausforderungen, die sich bei der Übersetzung liturgischer Texte in die Volkssprache stellen, diskutiert und die Möglichkeiten des Empfangs der Eucharistie für den nicht katholischen Partner einer konfessionsverschiedenen Ehe thematisiert. Die Rezeption des Subsidiaritätsprinzips im Hinblick auf das *munus docendi* wird am Beispiel des Kirchenaustritts in der Bundesrepublik Deutschland und in der Auseinandersetzung mit dem Predigtendienst für Laien entfaltet. Beim *munus docendi* diskutiert der Autor kanonistische Fragestellungen zur Übernahme von Seelsorgeverantwortung durch Laien in der Pfarrei und die Rolle des Subsidiaritätsprinzips in der diözesanen Vermögensverwaltung.

Im dritten Teil erläutert Johannes Hohmann, warum Subsidiarität ein verbindliches Prinzip der kirchlichen Gesetzgebung ist. Dazu bezieht er sich noch einmal auf die in Teil 2 analysierten Praxisbeispiele. Anschließend unternimmt er einen Exkurs in das Recht der Europäischen Union, wo das Subsidiaritätsprinzip in Art. 5 des Vertrages über die Europäische Union (EUV) normiert ist. Weiters gibt es im EU-Recht mit der Subsidiaritätsrüge und der Subsidiaritätsklage Rechtsmittel, mit deren Hilfe das Subsidiaritätsprinzip rechtsverbindlich durchgesetzt werden kann. Im Hinblick auf die Anwendung im Kirchenrecht folgert der Autor, dass die knappe Formulierung des c. 7/ CIC 1983 nicht ausreicht („Ein Gesetz tritt ins Dasein, indem es promulgiert wird.“), sondern ein geregeltes subsidiäres Gesetzgebungsverfahren notwendig ist. In einem solchen Verfahren müsste vor allem der Dialog zwischen den einzelnen Gesetzgebungsinstanzen (Papst, Bischofskonferenz, Diözesanbischof) intensiviert werden. Zur Verbesserung der Relevanz- und Kompetenzausübungsprüfung schlägt der Verfasser die Verwendung eines Subsidiaritätsfragebogens vor, der Kriterien für die Ausübung von Gesetzgebungskompetenzen enthalten soll.

Im Fazit der Arbeit kommt Johannes Hohmann zum Schluss, dass das Subsidiaritätsprinzip mit der katholischen Ekklesiologie zur Gänze vereinbar ist und verstärkt im kanonischen Recht verankert werden muss, wobei das Spannungsfeld von Dezentralisierung und Zentralisierung kirchlicher Strukturen, von Kompetenzen und Zuständigkeiten sorgfältig abzuwägen ist.

Die vorliegende Dissertation leistet einen umfassenden und fundierten Beitrag zum Nachweis der Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips für die Gesetzgebung der Kirche. Für den einschlägigen wissenschaftlichen Diskurs stellt die Studie eine große Bereicherung dar. Dem Werk sind eine weite Verbreitung und zahlreiche interessierte Leser:innen zu wünschen.

Salzburg

Gerlinde Katzinger

LITURGIEWISSENSCHAFT

♦ 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 (D) / Euro (A). ISBN 978-3-402-24740-2; e-ISBN 978-3-402-24741-9 (pdf).

Seit Beginn der Corona-Pandemie waren die Kirchen und Religionsgemeinschaften vor große Herausforderungen gestellt. Um am Gesundheitsschutz der Bevölkerung mitzuwirken, setzten sie um Ostern 2020 mehrere Wochen öffentliche Gottesdienste aus. Anschließend gab es weiterhin Einschränkungen der Gottesdienstfeiern durch Vorsichtsmaßnahmen und Hygienebestimmungen. Der umfang- und facettenreiche Sammelband, im Herbst 2020 von den Liturgiewissenschaftlern der Katholisch-Theologischen Fakultät Wien herausgegeben, blickt mit über fünfzig Beiträgen auf die ersten Monate der Pandemie und ihre Auswirkungen auf die Feier der Liturgie zurück.

Teil 1 „Kontexte – Anfragen – Perspektiven“ (29–122) widmet sich grundsätzlichen geschichtlichen und sakramententheologischen Fragen. Als sehr lehrreich erweist sich Hans-Jürgen Feulner's Beitrag „Liturgie und Hygiene in Geschichte und Gegenwart“ (29–71). Er stellt historische Beispiele zur liturgischen Hygiene vor – unter anderem Kommunionlöffel auf Stangen (Pestlöffel), Stäbchen zur Krankensalbung (virgula) und Trinkröhrchen für konsekrierten Wein (fistula) – und behandelt liturgisch-hygienische Standards zur Zeit von Covid-19, v.a. betreffend Weihwasser und Eucharistie (Friedensgruß, Kommunionsspendung). Nach einem ökumenischen Blick auf Modi der Kommunionsspendung in Ostkirchen (Kommunionlöffel) und protestantische Kir-

Neuerscheinungen



Alexander Merkl / Kerstin Schlögl-Flierl
MORALTHEOLOGIE KOMPAKT
Grundlagen und aktuelle Herausforderungen

368 Seiten, kartoniert
 ISBN 978-3-7917-3369-2
 € (D) 26,95 / € (A) 27,80
 auch als eBook

Schwangerschaftsabbruch, Organspende, der verantwortliche Umgang mit der Umwelt u. v. m.: Kompakt und prägnant behandelt der Band ethische Fragestellungen und regt zu einer vertieften Auseinandersetzung mit den zahlreichen moralischen Herausforderungen der Gegenwart an.

»Ein Buch, das – wie es sich für gute Ethik gehört – beim Finden der richtigen Fragen hilft und nicht mit vorschnellen Antworten verprellt oder entmutigt« – so Stefan Meyer-Ahlen.



Ludger Jansen / Rebekka A. Klein (Hg.)
SEELE DIGITAL
Mind Uploading, virtuelles Bewusstsein und Auferstehungshoffnung

192 Seiten, kartoniert
 ISBN 978-3-7917-3365-4
 € (D) 22,00 / € (A) 22,70
 auch als eBook

Lässt sich der Geist eines Menschen als dynamische Datenstruktur abspeichern? Welche Auswirkungen hätte dies für unsere Vorstellungen von menschlicher Individualität und personaler Identität? Wie ist das Projekt ethisch zu bewerten und wie verhält es sich zur christlichen Hoffnung auf eine Auferstehung? Der Band beleuchtet diese Fragen aus philosophischer, theologischer und sozialetischer Perspektive.

VERLAG FRIEDRICH PUSTET



WWW.VERLAG-PUSTET.DE

chen (Kelchkommunion) schließt er mit Überlegungen zu liturgischen Hygienemaßnahmen nach der Corona-Pandemie. Angesichts der bitteren Erfahrung, dass in der Corona-Krise Seelsorge an alten und kranken Menschen, das Mitfeiern der Eucharistie und Empfangen der Kommunion (fast) nicht möglich waren, hebt Marianne Schlosser im Artikel „Ausdruck des Glaubens und Nahrung für ihn (SC 59)“ (73–102) die grundlegende Bedeutung der Sakramente hervor. Winfried Haunerlands Beitrag „Wenn volle Teilnahme nicht möglich ist“ (103–113) fokussiert auf Einschränkungen der *participatio actiosa* in Zeiten von Covid-19, beim liturgischen Gesang und in der Eucharistie (Brotbrechung, Kelchkommunion etc.), um dann den Wert neuer Formen der *participatio* zu erwägen: der intentionalen Teilnahme über Radio, Fernsehen und Internet, entgrenzter Gebetsgemeinschaften für die Tagzeitenliturgie oder der Beichte über Telefon. Sein Plädoyer: Neue Kommunikationswege können legitime Medien des Gottesdienstes werden, freilich kritisch begleitet und klug gesteuert (vgl. 112). Teil 1 schließt mit einem Blick in die USA „@Worship in the Epicenter of a Pandemic“ von Teresa Berger (115–122).

Der Hauptteil des Bandes bietet Einblicke in die gottesdienstliche Praxis verschiedener Kirchen *sub specie coronae*, unter dem Eindruck der Maßnahmen zur Eindämmung des Virus in diversen Weltgegenden. Die Herausgeber versuchten, „ein möglichst großes Spektrum liturgisch-hygienischer Maßnahmen in verschiedenen Kirchen und Ländern zu bündeln und so der Öffentlichkeit zugänglich zu machen.“ (23).

Teil 2 „*Römisches*“ (125–147) beschreibt und reflektiert römische Dokumente zur Liturgie in Zeiten von Covid-19 (Feier des Triduum Sacrum, Bußsakrament, spezielle Karfreitagsfürbitte und Messe in der Zeit der Pandemie) sowie den außerordentlichen *Urbi et orbi*-Segen von Papst Franziskus am 27. März 2020 (F. Wegscheider, A. Bieringer).

Teil 3 „*Maßnahmen im deutschsprachigen Raum*“ (151–263) nimmt Auswirkungen der Pandemie auf das gottesdienstliche Leben vor allem der katholischen Kirche in Österreich (D. Seper), Deutschland (P. Weiß, C. Dietl, A. Metzger) und der Schweiz (S. Kiesewetter), das Abendmahl evangelischer Landeskirchen (D. Haspel-matt-Finatti) und die liturgische Praxis monastischer Gemeinschaften (J. P. Chavanne) in den Blick.

Im Teil 4 „*Seelsorger vor Herausforderungen*“ (267–309) schildern C. Blessing, Pfarrer in Wangen im Allgäu (Diözese Rottenburg-Stuttgart), und G. Tricarico, Pfarrer einer Wiener Großstadtpfarre, Liturgie und Gemeindepraxis von Februar bis Mai 2020, etwa Livestream-Gottesdienste und die Wiederaufnahme öffentlicher Gottesdienste.

Teil 5 „*Brennpunkt Europa*“ (313–409) und Teil 6 „*Globale Schlaglichter*“ (413–564) weiten den Blick auf Italien (A. Lameri), Spanien (R. Sanjurjo Otero), Frankreich (O. Praud), Ungarn (K. Fenyves), Polen (A. Hoinkis), England (D. Lloyd), Irland (R. Smyth) und Schweden (D. Heith-Stade), die USA (C. Carstens, C.A. Hough IV, Bryan D. Spinks), Mexiko (D. Rogelio Garcia), Brasilien (J.C. Adam/M. Sbardelotto), Australien (S. Hill), Indonesien (Y.H. Monteiro/P.B. Saramae), Japan (R. Enkawa Kabaya), Indien (T.P. Kolliyelil/S. Thomas), Ghana (A.K. Takyia) und Südafrika (M.J. Selemela), aber auch auf andere Konfessionen und Religionen: R. Langer beschreibt Auswirkungen der Pandemie auf Gottesdienste orthodoxer, konservativer und reformierter Synagogen in Boston: Unterschiede zeigten sich unter anderem in der Einstellung zum Streaming von Gottesdiensten.

Teil 7 „*Sakramente und Covid-19*“ (567–599) enthält drei Beiträge mit Überlegungen zum Kommunionempfang (P. Bukovec) und zur Krankensalbung bzw. -kommunion in Deutschland und den USA (J. Winkler und J. Bradley).

Teil 8 „*Kirchen der byzantinischen Tradition*“ (603–706) versammelt Perspektiven der orthodoxen Kirchen Griechenlands (E. Haslwanter), Russlands (A. Vasyutin), Serbiens (D. Cvjetkovic), Rumäniens (V.I. Rosu), Georgiens (E.G. Lomidze), Syriens und des Libanons (H. Ghoneim) sowie der Ukraine (D. Galadza).

Teil 9 „*Altorientalische Kirchen*“ (709–767) der Armenier (T. Petrosyan/H. Smbatyan), Assyrier (M.A. Royel), Syrisch-Orthodoxen (P. Erdinc/D. Brahm) und Kopten (S. Er) sowie der Kirche am Tur Abdin (R. Mikhail).

Im Teil 10 „*Kirchenmusik*“ (771–808) machen A. K. Kutarna, F. K. Prassl und D. Haspel-matt-Finatti deutlich, dass Musik und Gesang unverzichtbarer Teil der Liturgie sind. Im Lock-down führten das kirchenmusikalische Gestaltungen in „kleiner Besetzung“ vor Augen. Bei Wiederaufnahme öffentlicher Gottesdienste zeigte sich die Bedeutung von Gemeinde-, Kantor*innen- und Chorgesang, aber auch von In-

strumentalmusik. Dem Vorurteil, dass Singen schuld an der Ausbreitung des Coronavirus sei, stehen Studienergebnisse entgegen: Abstandhalten und Tragen von Mund-Nasen-Schutz schützen gut gegen Ansteckung.

Vier Anhänge (811–912) dokumentieren Dekrete der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung, Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz sowie aus Deutschland und der Schweiz.

„*Gottesdienst auf eigene Gefahr*“ ist ein imposantes Kompendium zu Auswirkungen der Corona-Pandemie auf die Liturgie. Angesichts von Wiederholungen in der Darstellung von Richtlinien und in den Praxisberichten wäre eine gewisse Vereinheitlichung und Straffung (und dadurch Vergleichbarkeit) der Beiträge und eine systematisierende Auswertung hinsichtlich liturgischer Aspekte und Vollzüge angezeigt gewesen. So sind beispielsweise die Beschreibungen der Modi der Kommunionsspendung in verschiedenen Konfessionen und ihre Diskussion über viele Beiträge verstreut und werden nur an wenigen Stellen (etwa in den Beiträgen von Feulner, Bukovec und Haslwanter) gebündelt und reflektiert.

Trotz dieses Kritikpunktes lässt sich positiv vermerken: Wem eine verantwortungsvolle Feier der Gottesdienste, welche die „modernen medizinischen und hygienischen Forschungen und Empfehlungen der Wissenschaft ernst nimmt, dabei aber auch mit aller Besonnenheit und Verhältnismäßigkeit die würdige Feier mit im Blick behält“ (25), ein Anliegen ist, der wird in diesem Sammelband vielfältige Anregungen aus der Praxis, aber auch zur theologischen, liturgiewissenschaftlichen und pastoralliturgischen Reflexion finden.

Linz

Michael Zugmann

SPIRITUALITÄT

◆ Rosenberg, Michael: *Was der Seele Leben schenkt. Spiritualität aus Erde*. Echter Verlag, Würzburg 2021. (216) kart. ISBN 978-3-429-05590-5.

Michael Rosenberger skizziert in seinem Buch eine Spiritualität, die für alle Menschen eine Bedeutung haben kann. Diese Spiritualität setzt bei den existenziellen Erfahrungen an, ist eine „Spiritualität von unten“, eine „geerdete“, „elementare“, „einfache“ Spiritualität. Weltanschau-

liche Lehren spielen dabei eine untergeordnete Rolle. Gemeinsamer Ausgangspunkt in dieser „Ökumene des Geistes“ ist die Frage „Woraus lebst du?“, gemeinsames Ziel die ganzheitliche Erfahrung der Geheimnisdimension der Wirklichkeit. Die Wege dorthin sind immer konkret, umfassen bestimmte Orte, Zeiten und Rituale. Das Buch veranschaulicht das mit einer Vielzahl von praxisnahen, originellen Übungen. Besonders empfohlen wird das abendliche „Gebet der liebenden Aufmerksamkeit“, bei dem der Tag mit seinen guten Erlebnissen dankbar „verkostet“ wird. Ignatianische Spiritualität findet sich auch im Kapitel über die Bedeutung von Entscheidungskompetenz für spirituelles Wachstum. Der Autor stellt die Methode der „Unterscheidung der Geister“ aus den Exerzitien souverän, verständlich und erfahrungsnah vor. Man bemerkt den Akzent, den Michael Rosenberger (übrigens immer wieder im Buch) auf die Wahrnehmung positiver Erfahrungen legt. Letztlich führt die Erfahrung der „Gutheit“ des eigenen Lebens und der Schöpfung zur Grunderfahrung von Spiritualität, nämlich beschenkt und geliebt zu sein. Das Buch schließt mit zwei herausfordernden Themen: Spiritualität als „ars moriendi“ und „Beten als Kern jeder Spiritualität“. Das erste Thema fordert heraus, weil der Autor hier über die Endlichkeit des Menschen offen und ehrlich nachdenkt, ja sogar zur Einübung des Sterbens einlädt. Das zweite Thema überrascht in einem Buch, das beansprucht, auch von Atheisten mit Gewinn lesbar zu sein. Michael Rosenberger schafft diesen Spagat durch ein weites Verständnis von Gebet: „Gebet ist die bewusste ganzheitliche Begegnung mit dem Geheimnis.“ (189)

Besonders gelungen ist das Kapitel über „Spiritualität als Quelle des Ethos“. (129–151) Hier geht es um die Bedeutung von Haltungen oder „Tugenden“ für Spiritualität – ein wechselseitiges Verhältnis. Der Autor (vom Fach her Moralthologe) beschreibt nicht nur punktgenau Haltungen wie Dankbarkeit und Demut, Ehrfurcht und Gerechtigkeit, Maßhaltung und Genussfähigkeit, Gelassenheit und Hingabe. Auch die wechselseitige Vernetzung dieser Haltungen und ihre innere Mehrschichtigkeit kommen zur Sprache. So entsteht eine kleine, kompakte Tugendlehre mit Format. Das Kapitel ist in meinen Augen eine echte Trouvaille! Der ethische, konkret-praktische Aspekt spirituellen Lebens kommt auch im Kapitel über „Spiritualität als gesellschaftliche Verantwortung“

zur Sprache. (113–127) Betont wird, dass politisches Engagement ohne Gelassenheit und (weit gefasste) Spiritualität keine Frucht bringt – das, wohl verstanden, bei gleichzeitiger Autonomie von Politik und Spiritualität/Mystik.

Wenn von der Bedeutung von Gefühlen oder von Verzichten für Spiritualität die Rede ist – übrigens auch im Kapitel über spirituelle Begegnungsformen (49–70) – zeigt der Autor, dass er sich in Human- und Neurowissenschaften bestens auskennt.

Das Buch enthält keine differenzierte Kontemplationslehre, auch wenn die Grunderfahrung von Kontemplation, nämlich die Haltung der Stille und des Nichttuns, verbunden mit der Erfahrung des Beschenkt- und Geliebtwerdens mehr als deutlich hervorscheint, vor allem im Kapitel „Glauben, hoffen, lieben. Spiritualität als Geschenk“. (153–171) Hier wird u. a. das Gedicht der Dunklen Nacht von Johannes vom Kreuz ausführlich zitiert und bedacht. Festhalten aber sollte man: Das Kontemplationsverständnis des Buchs ist ausgesprochen schöpferbezogen, konkret-sinnlich und erfahrungsbezogen, eben eine Spiritualität aus Erde und für die Erde.

Sinnlich schön ist die Sprache des Autors. Sie macht das Lesen zu einem Genuss.

Das Buch schließt mit einer Geschichte über zwei Mönche auf der Suche nach dem Ort, wo Himmel und Erde sich berühren. Dieser Ort, so erkennen die Mönche auf ihrer Wanderung, ist der Ort, wo man schon steht, wo man zuhause ist. Ihr Weg und das Buch von Michael Rosenberger ebenso haben zum Ziel, erfahrbar zu machen, dass jeder Mensch in der Tiefe seiner Seele bereits zuhause angekommen ist und gleichzeitig noch auf dem Weg ist, diesen Schatz in sich zu entdecken.

Im Anhang findet man ein umfangreiches und vielseitiges Literaturverzeichnis. (207–216)

Kurz: Ein originelles, erfahrungsnahes, schönes und vor allem weitherziges Buch für Menschen, die bereits auf dem spirituellen Weg sind und für solche, die interessiert sind, diesen Weg unter die Füße zu nehmen.

Sarnen

Wolfgang Broedel

THEOLOGIE

♦ Achleitner, Wilhelm / Halbmayr, Alois / Schmidinger, Heinrich (Hg.): Zur Freiheit

befreit. Gottfried Bachl und seine Gottesgeschichten (Salzburger Theologische Studien 68). Tyrolia Verlag, Innsbruck–Wien 2022. (226, 7 farb. Abb.) kart. Euro 24,00 (D, A) / CHF 24,83. ISBN 978-3-7022-4038-7.

Zum 90. Geburtstag des Dogmatikers Gottfried Bachl (1932–2020) wurde diese Hommage organisiert, nachdem sein Nachfolger auf dem Salzburger Lehrstuhl, Alois Halbmayr, bereits zehn Jahre zuvor, beim 80. Geburtstag, anstelle einer klassischen Festschrift einen Band mit Texten seines Lehrers zusammengestellt hat („Gott bewegt“, Würzburg 2012). Auch in diesem Band, dessen Konzeption teilweise auf seinen allzu früh verstorbenen Assistenten und nachmaligen Professor Ulrich Winkler (1961–2021) zurückgeht, kommt Bachl „durch ausführlichere Zitierung“ zu Wort, mit teils in Vergessenheit geratenen, weit verstreuten oder bisher unbekannten Texten, die in seinen „zentralen theologischen Themen“ (8) zur Sprache kommen, wie einer der Herausgeber, der Philosoph und langjährige Rektor der Salzburger Universität, Heinrich Schmidinger, in seiner luziden Einleitung („Zu den theologischen Anfängen Gottfried Bachls“, 7–25) festhält. Man hat also streckenweise „Bachl pur“ vor sich – und interessante Zugänge und Interpretationen zu seinem Œuvre.

Diese Themenbereiche locken: „Christologie“ (Wilhelm Achleitner, Jesus, 27–45), „Eschatologie“ (Erich Ortner, Ein Hoffen über den Tod hinaus, Gottfried Bachls Beiträge zur Eschatologie, 47–67), „Eucharistie“ (Manfred Scheuer, Eucharistie als Nahrung der Freiheit, 69–87), „Mariologie“ (Alois Halbmayr, Hypermariologie. Die vielfältigen Funktionalisierungen Marias in Theologie und gelebter Frömmigkeit, 89–108), „Mauthausen“ (Monika Leisch-Kiesel, Der Widerstand der Dinge. Das Verstummen der Worte und die Sprache(n) der Kunst, 109–132), „Poetik“ (Franziska Loretan-Saladin, Hörende Worte. Sprache und Literatur bei Gottfried Bachl, 133–160), „Eros und Liebe“ (Silvia Habringer-Hagleitner, Haben der Eros und die Versöhnung der Geschlechter im Christentum noch eine Chance? Notizen zu Gottfried Bachls „Der beschädigte Eros. Frau und Mann im Christentum“, 161–183) sowie „Priestertum“ (Erich Garhammer, „Das Jesuslibretto in aller Freiheit aufführen.“ Der Priester und Theologe Gottfried Bachl. Ein narrativer Zugang, 185–206). Am Ende des Bandes (207–222)

findet sich eine von Wilhelm Achleitner erstellte Bibliographie der Publikationen Bachls, die 22 Bücher und 112 Beiträge in Sammelbänden, Zeitschriften und Zeitungen auflistet sowie ein vollständiges Verzeichnis enthält: Theologische Texte, Salzburger Briefe, Predigten, Reden im Rundfunk, Aufnahmen auf SONY BHF90 Kassetten, Vertonungen und 51 Rezensionen. Sie ersetzt frühere Bibliografien von 1992 und 1997: „Die Publikationsliste wird nie ganz vollständig werden, da Gottfried Bachl an vielen Stellen, in vielen Medien Texte hinterlassen hat bzw. immer wieder Texte von ihm erbeten wurden“, 207, Anm. 1). Diese Information, zusammen mit einer Bemerkung in der Einleitung, „dass die Aufarbeitung des Nachlasses ein viele Jahre beanspruchendes Projekt bedeutet“ (8), lassen vermuten – und hoffen –, dass in den kommenden Jahren weitere Texte Bachls einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden (können). Material gibt es offenbar genug – es ist längst nicht alles gesagt über Gottfried Bachl, dessen Werke „Der beneidete Engel“ von 1987 (²2001), „Der schwierige Jesus“ von 1994 (¹2005), hervorgegangen aus Vorlesungen bei den Salzburger Hochschulwochen, oder „Eucharistie“ von 1983 ihn im ganzen deutschen Sprachraum bekannt gemacht haben. Nicht zu vergessen seine „Reden und Lesestücke“ in „Gottesbeschreibung“ (1990, ²2001) oder „100 Gebete“ in der Schrift „Mailuft und Eisgang“ (1998, ³2001), die auch außerhalb des akademischen theologischen Lehrbetriebs auf breite Beachtung stießen.

Auf einem hier neu abgedruckten Text von Ulrich Winkler aus dem Jahr 1997 aufbauend (vgl. 8–11), analysiert Schmidinger die verschiedenen Werkphasen Bachls und streicht als Grundimpuls sein hartnäckiges Bemühen heraus, Gott, Jesus oder Maria der theologischen Versuchung einer In-Besitznahme und jeglicher „Zudringlichkeit“ (22) einer „besitzgreifenden Kirche“ (24) zu entziehen (vgl. 21–25). Die Besitzgier, Gott – entgegen jeder behaupteten Rede von der Analogie – in den Griff bekommen zu wollen, „Gottesbesserwiseri“ also, war ihm zuwider. Besonders scharf kritisierte Bachl – 1963 an der Päpstlichen Universität Gregoriana mit einer von Édouard Dhanis SJ betreuten, bis auf das erforderliche Exzerpt bis heute unveröffentlichten Studie über die Auslesung der Ebedweissagung in der Literatur des späten Judentums und im Neuen Testament – in einer Rezension ein 1972 auf

Latein erschienenen Marienbuch von Sebastian Tromp SJ, einem seiner römischen Lehrer, der als einer der Ghostwriter bzw. Zuarbeiter der Enzyklika „Mystici corporis“ (1943) gilt und auf dem Zweiten Vatikanum als Konsultor des Hl. Offiziums eng mit Kardinal Alfredo Ottaviani zusammenarbeitete (vgl. 23; vgl. auch 92, im Beitrag von Halbmayer).

„Die Stärke Bachls“, so Achleitner, „ist der Aphorismus, der konzentrierte Gedanke, die schriftlich gefasste Kurzformel, nicht nur der ruhige, besonnene Traktat.“ (29f.) Was umgekehrt nicht heißt – man denke an die Themen Eschatologie und Eucharistie, die mit dem Namen Bachl verbunden werden –, dass er keine Systematik gekannt oder diese abgelehnt hätte. Seine Allergie gegen theologische Vereinnahmungen kennzeichnet sein Schreiben, er hantierte vorsichtig mit Begriffen, hinterfragte massiv die Opfertheologie, die sich in der liturgischen Sprache eingenistet hat (vgl. 43f.). Unweit des KZ Mauthausen im Mühlviertel geboren, hat Bachl zeitlebens thematisiert, was Theologie im Angesicht des Schreckens der NS-Zeit bedeuten kann und muss (vgl. 9f. und bes. den Beitrag von Leisch-Kiesl), ohne dass er dafür die Metzsche Etikette von der Theologie nach Auschwitz bemüht hätte. Um Etiketten ging es ihm gerade nicht. Poetik war dem hypersensiblen Sprachkünstler näher als die Suche nach Begriffen: „Ich arbeite nicht als Katechismusbeamter, ich bin kein Inquisitor von der Sorte Untersuchungsrichter, wie sie häufig im religiösen Gelände auf- und abgehen, es findet kein Verhör statt, und Neugier will ich nur wecken“ (147) zitiert ihn Franziska Loretan-Saladin mit seinem „Gottesfragebogen“. Neugier wecken, Staunen bewahren – ist das eine zu magere Bilanz?

Auf seinem ausführlichen Nachruf aufbauend, untersucht der Pastoraltheologe Erich Garhammer zuletzt Bachls Priesterbild und seine Abneigung gegen Pathosformeln, stark thematisiert in seiner Kritik an dem Schreiben von Papst Benedikt XVI. zum „Jahr des Priesters“ (2009), in welchem der Pfarrer von Ars, Johannes Maria Vianney, als unüberbietbares Vorbild für heute vorgestellt wird – ein Text, der Bachl „in Rage (brachte), er sah darin eine primitive Theologie am Werk“ (201). „Noch bissiger“ freilich, so Garhammer, war Bachls Kritik zum Schreiben der Österreichischen Bischöfe zum „Jahr des Glaubens“ 2012 (vgl. 202–204), mit der er vor einem „rhetorischen Alarmismus“

gewarnt habe: „Weil die Eucharistie zum Supersakrament gemacht werde, werden die Priester zu Übermenschen, ein Anspruch, unter dem sie letztlich nur scheitern können.“ (204)

Gottfried Bachl wurde ein „Spurenleger und Sprachsucher der Extraklasse“ genannt, „ein Meister der Miniatur“, der nie „zu den Hoftheologen“ (Gotthard Fuchs) habe gehören wollen. Versuche, ihn einzuordnen, scheitern an ihm selbst und seinem nicht leicht überblickbaren Werk, das mit dem vorliegenden Band jedoch wieder ein Stück weit, aber nicht endgültig, erschlossen wird. „Die Theologie besteht“, so zitiert Garhammer aus der 1998 publizierten Salzburger Abschiedsvorlesung Bachls, „im normalen Fall aus 39 % Abschreiben, 29 % Weiterschreiben, 29 % Dazwischenschreiben und 3 % Eigenschreiben“ (186). Auch (nur) drei Prozent Gottfried Bachl lohnen!

München

Andreas R. Batlogg SJ

♦ Trawöger, Sibylle: *Ästhetik des Performativen und Kontemplation*. Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlichen Konzepts für die Systematische Theologie. Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 2016. (247) Geb. Euro 72,00 (D) / Euro 74,10 (A) / CHF 74,49. ISBN 978-3-506-71501-2.

„Gegenwart, Dasein, Präsenz haben mich schon immer fasziniert“ (9), bekennt Sibylle Trawöger im Vorwort ihrer 2016 eingereichten und 2019 im Ferdinand Schöningh-Verlag veröffentlichten Dissertation im Fach Fundamentaltheologie. Diese Momente sind es denn auch, welche die Theologin und Religionspädagogin auf rund 230 Seiten – plus entsprechend ausführlichem Literaturverzeichnis – anhand der Praxis der Kontemplation bzw. des kontemplativen Gebets aufzudecken sucht. Damit verfolgt die Arbeit ein heute in den systematischen Fächern generell wieder stärker zutage tretendes Anliegen, theologische Theorie, spirituelle Praxis und gelebte Erfahrung näher zusammenzuführen und die „seit dem Mittelalter bestehende Trennung zwischen monastischer und scholastischer Theologie“ (144) zumindest im Ansatz zu überwinden.

Eine Brücke hierfür bietet Trawöger die im Bereich der Kunst-, Kultur- sowie speziell in den Theaterwissenschaften entwickelte „Ästhetik des Performativen“, welche ihr als zentrale Bearbeitungsperspektive für die kon-

templative Gebetspraxis dient. Ein Hauptanliegen der Arbeit besteht folglich darin, „[d]ie gewonnenen Erkenntnisse [...] schließlich als (wissenschaftstheoretische) Impulse für [...] den Grundlagendiskurs der Theologie“ (17) fruchtbar zu machen und die Methodiken der performance-basierten Wissenschaften in das Analyseinstrumentarium der Fundamentaltheologie einzuspeisen.

Ein gewichtiger Teil des Werkes widmet sich deshalb zunächst einer Darstellung unterschiedlicher Ansätze im Bereich der Ästhetik (u. a. Gernot Böhme, Wolfgang Iser, Martin Heidegger). Weniger von Optiken des Schönen, denn von einer noch grundlegenden Erforschung der *aisthesis* geleitet, erarbeitet Trawöger auf Basis der Autoren ein für die gebetstheologische Analyse relevantes Bündel von Begriffen, welches sich in den drei Termini „Wahrnehmung“, „Gewährung“ und „Aufmerksamkeit“ kristallisiert.

Einer ähnlich gründlichen Sondierung wird sodann der bisweilen schon als „*umbrella term*“ (15) bezeichnete Begriff des „Performativen“ bzw. der „Performativität“ unterzogen. Dazu erfolgt zunächst eine Verortung des Performativen in den diversen Diskurslandschaften der Kunst (58–60), Künstlerischer Forschung (60–62) und Kunstwissenschaft (63), im Kontext des theaterwissenschaftlich beeinflussten „Performative Turns“ der Kulturwissenschaften der 1970er-Jahre (63–65) sowie in den verschiedenen Performativitätskonzepten innerhalb der Ethnologie (Victor Turner) und der Sprachphilosophie (Judith Butler) (69–74).

Im Weiteren ausgefaltet wird die Optik einer Ästhetik des Performativen jedoch vor allem im Anschluss an den Philosophen Dieter Mersch, der seinem Interesse für das Phänomen der Präsenz folgend, dem fundamentalen sprachlichen Gestus der Unterscheidung bevor- bzw. über diesen hinauszukommen sucht, um jene „paradoxen“ und „chiastischen“ Zwischenräume des Diskurses (98–101) aufzuzeigen, in denen sich Sinn und Bedeutung überhaupt erst bilden. Seine „Posthermeneutik“ will „dasjenige in den Blick nehmen, was von solchen Beschreibungs- und Differenzierungsprozessen, die derzeit das (wissenschaftliche) Arbeiten und Denken dominieren, nicht eingeholt werden kann“ (96).

Nach dieser gründlichen Erarbeitung des Formalobjekts wendet sich das fünfte Kapitel schließlich dem anvisierten Materialobjekt

des kontemplativen Gebets zu. Die kurze Darstellung der Diagnosen einiger zeitgenössischer Soziologen (Norbert Bolz, Hartmut Rosa, Ulrich Bröckling, Gerhard Schulze und Byung-Chul Han) intendiert angesichts so mancher „Pathologien“ (130) der gegenwärtigen Gesellschaft, den psychosozialen Nutzen einer Stärkung kontemplativer Praktiken zu plausibilisieren, ohne das Gebet hierbei einfach verzwecken zu wollen. Kontemplation stellt in den Augen Trawögers eine „Möglichkeit für das post- oder spätmoderne Subjekt dar, den pathologischen Auswüchsen der Beschleunigungsgeschichte nicht vollends zu verfallen“ (135).

Nach einer Differenzierung der Begrifflichkeit von Gebet, Meditation und Kontemplation v.a. aus religionswissenschaftlicher Sicht (147–156) finden unterschiedliche Auffassungsweisen von Gebet innerhalb der Theologie und deren Stellenwert in der Systematik nähere Erläuterung. Gegenüber den vorrangig an der Sprache orientierten Gebetsverständnissen bietet Trawöger mit der Konzentration auf das Ästhetisch-performative jedoch eine alternative Zugangsweise an. Ein kurzer Abriss der Geschichte des kontemplativen Gebets bereitet sodann den Boden für eine konkrete In-Blick-Nahme der spirituellen Praxis, welche anhand dreier zeitgenössischer Ansätze erfolgt, nämlich anhand des Herzensgebets (Emmanuel Jungclaussen), des Ruhegebets (Peter Dyckhoff) und des Jesusgebets (Franz Jalics).

Nebst Mersch, nun auch gestützt durch die Arbeiten der Theaterwissenschaftlerin Erika Fischer-Lichte, sind es in der anschließenden „Überblendung“ (129) der erarbeiteten Methodologie mit dem kontemplativen Gebet vor allem das Phänomen des Körpers in dessen ek-statischer Präsenz, die rhythmisierende Atmung sowie das Beten des Namens Jesu, welche auf ihr performativ-ästhetisches Potenzial hin untersucht werden. Besonders hervorzuheben gilt es hierbei die Analyse der Stimme, die als „performatives Phänomen *par excellence*“ (202) das chiastische Moment der Wahrnehmung (im *Zwischen* von Passivität und Aktivität) sowie das „Überschüssige“ und „Widerspenstige“ – kurz: die Alterität – des Körpers unmissverständlich zum Ereignis werden lässt.

Mit ihrer innovativen Fragestellung betrifft die Arbeit den vierten und jüngsten wissenschaftstheoretischen Traktat der Fundamentaltheologie (219–230). Trawöger wagt mit ihrer Dissertationsschrift das lohnenswerte Unterfangen, das Desiderat der Integration kulturwissenschaftlicher Methodiken in der theologischen Grundlagenforschung zu beheben, sowie die – jedenfalls im deutschen Sprachraum – weitgehend vom universitären Diskurs abgelöste Dimension der spirituellen Praxis neuerlich in die systematische Reflexion einzubeziehen. Der ungemein klare, methodisch absolut nachvollziehbare Aufbau führt die Lesenden in sicherem sprachlichem Duktus durch die Felder der unterschiedlichen Disziplinen. Ein reicher Fußnotenapparat lädt zur Vertiefung und Erweiterung der Diskussionen ein und zeugt von einer profunden Auseinandersetzung mit den diversen Diskursen.

Nicht thematisiert wird jedoch die Frage, inwieweit oder in welcher Weise beim Beten des Namens Jesu – welches beim kontemplativen Gebet vor allem als ein „inneres Beten“ verstanden wird – tatsächlich von „Berühren“ und „Erklingen“ (210) gesprochen werden kann. Affizieren „inneres Beten“ und „Lauschen“ in gleicher Weise wie sinnlich-vernehmbare, lautliche Äußerungen? Interessant wäre es, basierend auf Trawögers Arbeit, im Weiteren auch explizit die Gottesfrage zu stellen: In welcher Weise kann die Verortung der Gottesbegegnung in der Wahrnehmung noch einmal theologisch eingeholt werden? Oder mit G.W.F. Hegel gesprochen: Welcher (bleibende) Stellenwert kommt der „sinnlichen Gewissheit“ in der Bewegung des Geistes zu? Gerade heute, wo die Frage nach ästhetisch ansprechenden Ritualen und gelebter Spiritualität wieder lauter zu werden scheint, eröffnet die Dissertation jedoch eine notwendige methodische Grundlagenreflexion. Nicht zuletzt in Bezug auf die Anschlussfähigkeit an den gegenwärtigen Wissenschaftsdiskurs leistet sie so eine ungemein wertvolle Auslotung disziplinärer Schnittflächen und vollbringt zudem mit Blick auf die systematische Spiritualitätsforschung ein wahres Stück Pionierarbeit.

Linz

Isabella Bruckner

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

Lassus, Dysmas de: Verheissung und Verrat. Geistlicher Missbrauch in Orden und Gemeinschaften der katholischen Kirche. Ins Deutsche übertragen von Dominica Frericks. Aschendorff Verlag, Münster 2022. (336) Geb. Euro 26,80 (D) / Euro 27,60 (A) / CHF 27,73. ISBN 978-3-402-24822-5.

BIBELWISSENSCHAFT

Kraus, Wolfgang / Tilly, Michael / Töllner, Axel: Das Neue Testament – jüdisch erklärt. Lutherübersetzung. Unter Mitarbeit von Jan Raithel und Florian Voss. Übersetzt von Monika Müller und Jan Raithel. Englische Ausgabe herausgegeben von Amy-Jill Levine und Marc Zvi Brettler. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2021. (912) Geb. Euro 58,00 (D) / Euro 59,70 (A) / CHF 60,01. ISBN 978-3-438-03384-0.

KIRCHENGESCHICHTE

Geschichtsverein der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hg.): Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 2021. Katholische Filmarbeit im 20. Jahrhundert (Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 40). Jan Thorbecke Verlag, Ostfildern 2022. (424) Kart. Euro 29,80 (D) / Euro 30,70 (A) / CHF 30,83. ISBN 978-3-7995-6390-1.

MORALTHEOLOGIE

Mandry, Christof / Meyer-Ahlen, Stefan (Hg.): Ermutigung zur Verantwortung. Festschrift für Josef Römelt (Studien der Moraltheologie. Neue Folge 16). Aschendorff Verlag, Münster 2022. (316) Geb. Euro 49,00 (D) / Euro 50,40 (A) / CHF 65,60. ISBN 978-3-402-11963-1.

Wolbert, Werner: Schmutzige Hände und weiße Westen. Schuld und Unschuld in moralischen Extremsituationen (Studien zur theologischen Ethik 158). Schwabe Verlag, Basel 2022. (202) Kart. Euro 42,00 (D) / Euro 43,20 (A) / CHF 42,00. ISBN 978-3-7965-4376-0.

PASTORALTHEOLOGIE

Beck, Wolfgang: Ohne Geländer. Pastoraltheologische Fundierungen einer risikofreudigen Ekklesiogenese (Theologie im Dazwischen – Grenzüberschreitende Studien 3). Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2022. (431) Kart. Euro 35,00 (D) / Euro 36,00 (A) / CHF 36,21. ISBN 978-3-7867-3304-1.

SPIRITUALITÄT

Groß, Michael: Spiritualität der Sozialen Arbeit. Resonanz bei Hartmut Rosa und Sein bei Meister Eckhart als Verbundensein mit dem Anderen. Nomos Verlag, Baden-Baden 2021. (316) kart. Euro 64,00 (D) / Euro 65,80 (A) / CHF 66,21. ISBN 978-3-8487-8897-2.

THEOLOGIE

Hummel, Georg: „Lazarus, komm heraus!“ Mit der Provokativen Therapie Frank Farrellys auf den Spuren der Erlösung. Mit Geleitworten von Klaus Kießling und Gotthard Fuchs (zeitzeichen 47). Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern 2022. (490, 10 farb. Abb.) Kart. Euro 65,00 (D) / Euro 66,90 (A) / CHF 67,25. ISBN 978-3-7867-3218-1.

Rojas, Hernán: „Wohin, Herr, willst du mich bringen?“. Eine Theologie der Berufung im Gespräch mit Karl Rahner (Innsbrucker Theologische Studien 100). Tyrolia Verlag, Innsbruck-Wien 2022. (540) Kart. Euro 49,00 (D, A) / CHF 50,69. ISBN 978-3-7022-4036-3.

Stinglhammer, Hermann / Kirchgessner, Bernhard (Hg.): Einführung in das Christentum – für heute. Band 3: Der Glaube an den Heiligen Geist (Passauer Forum Theologie 5). Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2022. (132) Kart. Euro 19,95 (D) / Euro 20,60 (A) / CHF 20,64. ISBN 978-3-7917-3180-3.

Katholische Privat-Universität Linz

Studienjahr 2021/22

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 2021/22

Angeführt sind die Namen der Absolvent:innen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Doktorat der Theologie

Bruckner Isabella: Gesten des Begehrens. Mystik und Gebet im Ausgang von Michel de Certeau (Fundamentaltheologie)

Krainer Antonia Magdalena: Salomo als literarische Symbolfigur. Eine rezeptionsgeschichtliche Studie unter besonderer

Berücksichtigung der biblischen Dramen von F. G. Klopstock (Altes Testament)

b. Magisterium der Theologie

Höllhumer Estelle Alice: Narration als Ort fragiler Identität: anthropologische, theologische und exegetische Annäherungen (Fundamentaltheologie)

Langeder Klemens: Der Heilige Geist als Verwirklicher des Werkes Christi im Denken von P. Yves Congar OP. Eine Rekonstruktion der Pneumatologie Congars im Kontext seines Werkes (Dogmatische Theologie)

Osterberger Madeleine Anna: „Be the best version of yourself!“ Eine theologisch-kritische Betrachtung der gesellschaftlichen Leitidee der Selbstoptimierung als Subjektivierungsform (Fundamentaltheologie)

Sturmbauer Rebekka: Entfremdung – Resonanz – Relationalität. Überlegungen zu einem resonanten Lebensstil angesichts der ökologischen Krise aus tugendethischer Perspektive (Moraltheologie)

c. Magisterium der Religionspädagogik

Engelhardt Peter Karl: Beiträge der Philosophie zur (normativ-)berufsethischen Selbstverortung von Psychotherapie in Österreich (Philosophie)

Julian Kapeller: Menschenwürde zwischen Recht und Religion. Menschenrechtsbildung durch eine Verhältnisbestimmung des chancenreichen Spannungsfelds von Menschenrechten und der Katholischen Kirche (Philosophie)

Kastner Doris: „Wird sie, diese Liebe, die uns bewohnt, die in uns aufbricht, uns

nicht umwandeln?“ Vom gebildeten Herzen zur praktizierten Nächstenliebe bei Madeleine Delbr l (Kirchengeschichte)

Ressl Simone: Einheit in der Vielfalt oder Vielfalt in der Einheit? Die hinduistische Vorstellung des Allganzes und der dreieine Gott des Christentums (Religionswissenschaft)

Steinmayr Eva: Ökologie – soziale Gerechtigkeit – Ökonomie im Kontext von Entwicklungspolitik und die Frage der Verantwortung (Christliche Sozialwissenschaften)

Z    Theresa Maria: „Es war alles nur ein Traum!“ Träume der Josephserz hlung (Altes Testament)

B. FAKULTÄT FÜR PHILOSOPHIE UND FÜR KUNSTWISSENSCHAFT

Dekan

Univ.-Prof. Dr. phil. Stephan Grotz
Professor für Geschichte der Philosophie

Studiendekanin

Univ.-Prof.ⁱⁿ Dr.ⁱⁿ phil. Ilaria Hoppe
Professorin für Kunst in gegenwärtigen Kontexten und Medien

Studienabschlüsse im akademischen Studienjahr 2021/22

Angeführt sind die Namen der Absolvent:innen sowie der Titel und die Fachzugehörigkeit der jeweiligen Qualifikationsarbeit.

a. Master of Philosophy

Plakolb Susanne: Können Philosophie und Neurowissenschaften voneinander profitieren? Eine Annäherung über ausgewählte Problemfelder der Philosophie des Geistes (Philosophie)

b. Master of Arts

Winklberger Sophie L titia: Inklusive Pfarrgemeinde. Christliche Gesellschaftsethik als normative Handlungstheorie nach Hengsbach am Beispiel von Inklusion von Menschen mit Beeinträchtigung in der Pfarrgemeinde (Christliche Sozialwissenschaften)

Schink Peter: Zwischen Augenblick und Dauer. Zeitliche Manifestationsformen im Werk Andy Goldsworthys (Kunstwissenschaft)

c. Bachelor of Arts

Eschelbeck Theresa: Denkmal(un)würdig. Der Umgang mit dem NS-Erbe in Oberösterreich am Beispiel des Br ckenkopfgeb udes in Linz (Kunstwissenschaft)

Kiesenhofer Gabriele Lucia: Wo Gott wohnt(e)! Die Profanierung der Kapuzinerkirche Linz (Kunstwissenschaft)

Pramendorfer Hermann Josef: Ewigkeit und Zeit. Zur Identität und Differenz zwischen Plotin und Proklos (Kunstwissenschaft)

Wagner Helmut Johann: Mythos im zwanzigsten Jahrhundert (Philosophie)

Z ttl Sabrina: Das Kollegium Aloisianum in Linz. Einordnung in den Hochschulbau und in die  sterreichische Architekturgeschichte des 19. Jahrhunderts (Kunstwissenschaft)

C. VERANSTALTUNGEN

1. Studienjahrer ffnung

Mit einem mehrteiligen Festakt wurde am 27. September 2021 das Studienjahr 2021/21 an der Katholischen Privat-Universität Linz eröffnet. Nach der liturgischen Feier in der Linzer Ursulinenkirche, geleitet von Generalvikar Prof. Severin Lederhilger, erfolgte in der Aula der KU Linz

im Rahmen der akademischen Feier die Verleihung der Würde eines Ehrensenators an Generaldirektor a.D. Josef Stockinger sowie die Ehrung der langjährigen Dozenten für Alte Sprachen, Heribert Derndorfer und Gerhard Sitter. Im Anschluss hielt die mit 1. September 2021 neu berufene Universitätsprofessorin für Katechetik und Religionspädagogik, Helena Stockinger, ihre Antrittsvorlesung zum Thema „Konturen einer verletzlichkeits-sensiblen Religionspädagogik“.

In seiner Predigt beim Eröffnungsgottesdienst in der Ursulinenkirche betonte Generalvikar Severin Lederhilger, dass auch Bildung ein Feld der Sendung und Berufung darstelle, eröffnet sie doch neue Denk- und Handlungsräume.

Den Auftakt des Festakts in der Aula der Katholischen Privat-Universität Linz bildete die Ehrung der Professoren Heribert Derndorfer und Gerhard Sitter, die lange Jahre als Dozenten für Latein und Altgriechisch wirkten.

Nach einer kurzen Vorstellung durch die vorherige Lehrstuhlinhaberin Professorin Ilse Kögler – sie begrüßte auch herzlich eine Vielzahl von Fachkolleg:innen aus dem ganzen deutschen Sprachraum, die vor Ort oder virtuell an der Feier teilnahmen – behandelte Professorin Helena Stockinger in ihrer Antrittsvorlesung mit *Verletzlichkeit* ein Thema, das ihr wissenschaftliches Denken und Arbeiten maßgeblich prägte und auch zukünftig einen der Arbeits- und Forschungsschwerpunkt am Institut für Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik der KU Linz bilden wird. Nachgelesen werden kann die Antrittsvorlesung im Heft 2 dieses Jahrgangs der ThPQ auf den Seiten 174–182.

2. Dies Academicus

Moralischer Fortschritt? Die Entwicklung der Menschen- und Bürgerrechte und die ambivalente Rolle des Christentums sollten Inhalt des Dies Academicus der katholischen Privatuniversität Linz am 17. November 2021 sein. Dieser musste jedoch aufgrund der Corona-Pandemie abgesagt werden. Interessierte Hörer:innen jedoch können im neuen Studienjahr 2022/23 den Ausführungen lauschen (siehe die Ankündigung bzw. Einladung auf der Seite nebenan).

3. Sommerakademie Kremsmünster

Die 23. Ökumenische Sommerakademie fand am 13. bis 15. Juli 2022 im Stift Kremsmünster statt und widmete sich dem Thema: „Gesellschaft ohne Vertrauen. Risse im Fundament des Zusammenlebens“. Es referieren und diskutieren: Susanne Gillmayr-Bucher, Adelheid Kastner, Philipp David, Regina Polak, Kathrin Stainer-Hämmerle, Jan Wetzel und Melanie Wolfers sowie die Kirchenvertreter Bischof Andrej Ciledzic, Bischof Manfred Scheuer und Superintendent Gerold Lehner.

Abgeschlossen wurde die Sommerakademie wieder mit dem traditionellen ökumenischen Gottesdienst in der Stiftskirche. Der Linzer Generalvikar Severin Lederhilger unterstrich dabei in seiner Predigt u.a., dass zum „Prinzip Vertrauen“ auch das „Prinzip Entscheidung“ dazugehöre. Vertrauen – sowohl jenes, das man schenkt als auch geschenkt bekommt – sei „wie ein Lebenselixier“. Wenn es fehle, „gerät die Existenz von Menschen und ihren Gemeinschaften aus dem Gleichgewicht“.



KATHOLISCHE
PRIVATUNIVERSITÄT LINZ
BETHLEHEMSTRASSE 20, A 4020 LINZ

DIES ACADEMICUS
MITTWOCH, 16. NOVEMBER 2022
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

16.30–18.30 Uhr

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

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 11. November 2022 wird gebeten:
Tel.: +43 (0)732 / 78 42 93, E-Mail: office@ku-linz.at

Register

Theologisch-praktische Quartalschrift – 170. Jahr – 1.–4. Heft

Schwerpunktthemen:

Gesundheit – Begriff, Phänomen, Konstrukt

Christian Spieß:	Editorial	2–3
Matthias Beck:	Gesundheit und Krankheit. Zur Mehrdimensionalität eines Geschehens	4–14
Klara-Antonia Csiszar:	Wohlauf. Existenzanalytische Zugänge und ihre Bedeutung für die Kirchenpraxis	15–26
Dirk Lanzerath:	Gesundheit und Krankheit als normative Begriffe sozialer Praxen. Lernen in und aus der Krise	27–37
Manfred Prisching:	Die Inszenierung von Gesundheit	38–47
Thomas Staubli:	Gesundheit in der Hebräischen Bibel. Biblisch-anthropologische und sozialgeschichtliche Perspektiven	48–56

Auferstehung

Ines Weber:	Editorial	113–114
Hans Kessler:	Wie Auferstehung denken?	115–128
Thomas Söding:	Vom Tod zum Leben. Die Frauen der Osterevangelien – ein Vergleich, ein Versprechen, eine Verpflichtung	129–136
Oliver Dyma:	Von Gottes Hand abgeschnitten? Zwischen Schattendasein und Auferstehungshoffnung	137–144
Monika Prettenthaler:	Befreit und aufgerichtet leben. Tod und Auferstehung Jesu als Thema des Religionsunterrichts	145–154
Erich Garhammer:	„Mehr erwarten Sie nicht nach dem Tod?“ Auferstehung literarisch	155–165
Andreas Peterl:	Auf der Suche nach Transzendenz. Musik zu Passion und Auferstehung und ihre Rolle außerhalb der Liturgie	166–173

Freude

Klara A. Csiszar:	Editorial	225–226
Susanne Gillmayr-Bucher:	„Lasst uns fröhlich sein und uns in ihm freuen“ (Ps 118,24)	227–235
Paul M. Zulehner:	„Erheb deine Stimme mit Macht, Jerusalem, du Botin der Freude!“ (Jes 40,9) Oder: Kann die Kirche wieder Freudenboten werden?	236–244
Johann Hintermaier:	Freude und Lachen im Kontext von Predigt und Verkündigung	245–253
Andreas R. Batlogg SJ:	Verkürder der (Glaubens-)Freude: Papst Franziskus	254–261
Christiana Iidika DMMM:	<i>Joie de vivre</i> in Kulturen der Hoffnung	262–270
Daniela Philipp:	Froh zu sein bedarf es – eines Sinns. Gedanken der Logotherapie nach Viktor E. Frankl zur Freude	271–280

Synodalität

Christian Spieß:	Editorial	337–338
Roman A. Siebenrock:	Synodalität und Episkopalität der Kirche als kulturelles Gedächtnis des Evangeliums Jesu Christi. Eine Orientierung zur Weitergabe des Evangeliums angesichts der möglichen säkularen Apokalypse ..	339–346
Thomas Schüller:	Kirchenrechtliche Spielräume und Begrenzungen synodaler Prozesse am Beispiel des „Synodalen Weges“ in Deutschland	347–355
Mariano Barbato:	Synodalität zwischen hierarchischer Herrschaftsstruktur und Mitbestimmung. Eine politikwissenschaftliche Perspektive auf ein theologisches Konzept	356–363
Dietmar W. Winkler:	Reflexionen zur Synodalität in den Ostkirchen im Kontext des synodalen Prozesses	364–372
Roland Cerny-Werner:	Nachkonziliare Teilhabeerweiterung vor Ort. Teilkirchliche Synodalität am Beispiel österreichischer Diözesansynoden	374–383
Franz Gruber:	Der Strukturprozess der Diözese Linz als Beispiel einer synodal ausgerichteten Reform	384–387

Klara-Antonia Csiszar: Fit for Future. Diözesansynode und Kirchenreform im serbischen Banat	388–394
---	---------

Abhandlungen:

Michael Quinsky: Priester in Poitiers. Entwicklungen – Perspektiven – Fragen	57–65
Katja Winkler: Katholisch-soziale Ideen im Wandel. Zum Verhältnis von Glaubenspraxis, christlichen Sozialwissenschaften und katholischer Soziallehre	66–72
Manfred Scheuer: Hoffen und lachen. Walter Raberger (1939–2021)	73–76
Helena Stockinger: Konturen einer verletzlichkeits-sensiblen Religionspädagogik	174–182
Positionspapier der Katholisch-Theologischen Fakultäten Österreichs zum Synodalen Prozess	281–289
Benjamin Nägele: Warum immer wieder „die Juden“? Antisemitismus in Verschwörungstheorien, Vorurteilen und aktuellen Erfahrungen ...	290–297
Wolfgang Palaver: Der Ukrainekrieg als Herausforderung kirchlicher Friedensethik ...	395–403
Klara-Antonia Csiszar: aufatmen. wachsen lassen. gutes leben. Pastoraltheologie für die ganzheitliche Entwicklung des Menschen	404–414
Felix Deinhofer: Die staatlich verordnete Einstellung der ThPQ im Jahr 1942	415–421

ThPQ – nachgelesen:

Isaac Kalimi: Frauenfiguren der Hebräischen Bibel im jüdischen Mittelalter. Anmerkungen zu deren Rezeptionsgeschichte	183–188
---	---------

Rezensionen:

BasisBibel. Altes und Neues Testament. Die Komfortable. (Franz Hubmann)	306
Achleitner, Wilhelm / Halbmayr, Alois / Schmidinger, Heinrich (Hg.): Zur Freiheit befreit. Gottfried Bachl und seine Gottesgeschichten. (Andreas R. Batlogg SJ)	435
Amlinger, Monika: Gottes Gemeinschaft als Urgrund der Schöpfung. Der Konziliare Prozess und die trinitarische Schöpfungslehre Jürgen Moltmanns und Gisbert Greshakes. (Hilda Steinhauer)	103
Bärsch, Jürgen / Kopp, Stefan / Rentsch, Christian (Hg.): Ecclesia de Liturgia. Zur Bedeutung des Gottesdienstes für Kirche und Gesellschaft. (Sauer Hanjo)	87
Barton, John: Die Geschichte der Bibel. Von den Ursprüngen bis in die Gegenwart. (Josef Oesch) ..	83
Becka, Michelle / Gmainer-Pranzl, Franz (Hg.): Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers. (Hanjo Sauer)	331
Binninger, Christoph / Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara / Menke, Karl-Heinz / Ohly, Christoph (Hg.): „Was ER euch sagt, das tut!“ Kritische Beleuchtung des Synodalen Weges. (Hanjo Sauer) ..	426
Boff, Leonardo: Nachfolge Jesu auf den Wegen des Lebens. (Hanjo Sauer)	101
Bonk, Sigmund (Hg.): Zwischen Rationalität und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. (Hanjo Sauer)	80
Böntert, Stefan / Haunerland, Winfried / Knop, Julia / Stuflesser, Martin (Hg.): Gottesdienst und Macht. Klerikalismus in der Liturgie. (Hanjo Sauer)	317
Borghesi, Massimo: Papst Franziskus. Sein Denken, seine Theologie. (Ursula Wollasch)	214
Bork, Uwe: Muss denn Liebe Sünde sein? Liebe, Lust und Leidenschaft in den großen Weltreligionen. (Hanjo Sauer)	99
Brakmann, Heinzgerd / Chronz, Tinatin / Sode, Claudia (Hg.): „Neugeboren aus Wasser und Heiligem Geist“. Kölner Kolloquium zur Initiatio Christiana. (Predrag Bukovec)	93
Ceylan, Rauf / Kiefer, Michael (Hg.): Ökonomisierung und Säkularisierung. Neue Herausforderungen der konfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland. (Axel Bohmeyer)	323
Chaniotis, Angelos: Die Öffnung der Welt. Eine Globalgeschichte des Hellenismus. (Stephan Witetschek)	195
Denger, Theresa: „Die Liebe ist stärker als der Tod“. Jon Sobrinos Theologie des Martyriums und ihre Konsequenzen für die Soteriologie. (Hanjo Sauer)	105
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). (Hanjo Sauer)	322
Ebner, Simon / Halbmayr, Alois / Mautner, Josef (Hg.): Perspektiven für eine lebenswerte Gesellschaft. Zum Beitrag des Christlichen vor Ort. (Ansgar Kreutzer)	301
Engler, Steffen: Mangelnder Glaube und Ehewille. (Konrad Breitsching)	313

Erbele-Küster, Dorothea / Küster, Volker / Roth, Michael (Hg.): Theologie infiziert. Religiöse Rede im Kontext der Pandemie. (<i>Isabella Bruckner</i>)	303
Feulner, Hans-Jürgen / Haslwanter, Elias (Hg.): Gottesdienst auf eigene Gefahr? Die Feier der Liturgie in der Zeit von Covid-19. (<i>Michael Zugmann</i>)	431
Fischer, Irmtraud / Petschnigg, Edith (Hg.): Genderforschung – brauchen wir das? 25 Jahre Fakultätsforschungsschwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz. (<i>Agnethe Siquans</i>)	193
Flasch, Kurt: Hans Blumenberg. Philosoph in Deutschland: Die Jahre 1945 bis 1966. (<i>Stephan Grotz</i>)	96
Fuchs, Ottmar: Subkutane Revolte. Annette von Droste-Hülshoffs „Geistliches Jahr“. Eine theologische Entdeckung. (<i>Hanjo Sauer</i>)	326
Gabriel, Karl / Reuter, Hans-Richard (Hg.): Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Konfessionen, Semantiken, Diskurse. (<i>Axel Bohmeyer</i>)	100
Gärtner, Dirk: Gelingen im Scheitern. Moraltheologische Überlegungen zu zwei Kategorien einer christlichen Identität. (<i>Rudolf Hein Opraem</i>)	204
Gmainer-Pranzl, Franz / Hoff, Gregor Maria (Hg.): Das Theologische der Theologie. Wissenschaftstheoretische Reflexionen – methodische Bestimmungen – disziplinäre Konkretionen. (<i>Hanjo Sauer</i>)	106
Gmainer-Pranzl, Franz / Jäggle, Martin / Wall-Strasser, Anna (Hg.): Katholische Kirche und Sozialdemokratie in Österreich. Ein (selbst-)kritischer Blick auf Geschichte und Gegenwart. (<i>Doris Kastner</i>)	189
Grasser, Patrick: Religion inklusiv unterrichten. Praxisreflexionen kirchlicher Religionslehrkräfte an Inklusionsschulen. (<i>Volker Linhard</i>)	205
Häfner, Gerd / Huber, Konrad / Schreiber, Stefan (Hg.): Die historische Rückfrage in der neutestamentlichen Exegese. Quellen – Methoden – Konfliktfelder. (<i>Georg Geiger</i>)	298
Hartmann, Gerhard / Baltes, Gisela: Mit den Heiligen von Tag zu Tag. Ein kalendarisches Lexikon. (<i>Hanjo Sauer</i>)	210
Hedwig, Klaus / Riel, Daniela (Hg.): sed ipsa novitas crescat. Themen der Eschatologie, Transformation und Innovation. (<i>Hanjo Sauer</i>)	215
Hoff, Gregor Maria: Glaubensräume – Topologische Fundamentaltheologie. Band II/1: Der theologische Raum der Gründe. (<i>Daniel Remmel</i>)	428
Hohmann, Johannes: Wer entscheidet? Die Subsidiarität als verbindliches Prinzip für eine dezentrale Gesetzgebung in der Kirche. (<i>Gerlinde Katzinger</i>)	430
Hollerweger, Hans: Bei den Christen im Orient. Begegnungen, Erfahrungen, Hilfen. (<i>Dietmar W. Winkler</i>)	309
Hollerweger, Hans: Christliche Stätten im Orient. (<i>Dietmar W. Winkler</i>)	429
Horstmann, Simone: Was fehlt, wenn uns die Tiere fehlen? Eine theologische Spurensuche. (<i>Christian Seitz</i>)	86
Irrgang, Ulrike: „Das Wiederauftauchen einer verwehten Spur“. Das religiöse Erbe im Werk Gianni Vattimos und Hans Magnus Enzensbergers. (<i>Christoph Gellner</i>)	216
Janssen, Heinz: „... es geschah wegen des Zornes JHWHs“. Studien zu Ursprung und Rezeption der unbedingten Unheilsprophetie im Jeremiabuch. (<i>Franz Hubmann</i>)	197
Jürgens, Stefan: Dranbleiben! Glauben mit und trotz der Kirche. Ein Pfarrer gibt nicht auf! (<i>Eberhard Ockel</i>)	324
Kapperer, Thorsten: Leidenschaft und Fußball. Ein pastoral-theologisches Lernfeld. (<i>Elmar Honemann</i>)	321
Kasper, Walter / Augustin, George (Hg.): Christsein und die Corona-Krise. Das Leben bezeugen in einer sterblichen Welt. (<i>August Laumer</i>)	81
Kling-Witzenhausen, Monika: Was bewegt Suchende? Leutetheologien – empirisch-theologisch untersucht. (<i>Christiane Bundschuh-Schramm</i>)	95
Knobloch, Stefan: Dreifaltigkeit. Digitalisierung, Künstliche Intelligenz, Klimawandel – und der Glaube an den dreieinen Gott. (<i>Hanjo Sauer</i>)	426
Knop, Julia: Beziehungsweise. Theologie der Ehe, Partnerschaft und Familie. (<i>Hanjo Sauer</i>)	328
Kopp, Stefan (Hg.): Kirche im Wandel. Ekklesiale Identität und Reform. (<i>Gregor-Maria Hoff</i>)	90
Kreutzer, Ansgar / Reitinger, Johannes: Religiöse Individualisierung und partizipative Bildung. Eine empirische und interdisziplinäre Studie im Kontext kirchlicher Bildungshäuser. (<i>Silvia Habringer-Hagleitner</i>)	194
Kuessner, Dietrich: Der christliche Staatsmann. Ein Beitrag zum Hitlerbild in der Deutschen Evangelischen Kirche und zur Kirchlichen Mitte. (<i>Eberhard Ockel</i>)	311
Laumer, August / Scheuchenpflug, Peter (Hg.): Konrad Baumgartner. Glaube, der zum Leben hilft. Ausgewählte Beiträge zu Theologie und Praxis der Seelsorge. (<i>Hanjo Sauer</i>)	200
Leisch-Kiesl, Monika: Die Dame Vernunft und das Schreiben von Geschichte. Christine de Pizans „ <i>Livre de la cité des dames</i> “. (<i>Raphaela Hemetsberger</i>)	316

Liturgiereferat Linz / Scalet, Albert (Hg.): Damit es ein Fest bleibt. Alternative Feiermodelle für die zentralen Feste im Kirchenjahr. (<i>Gunda Brüske</i>)	318
Lochbrunner, Manfred: Hans Urs von Balthasar 1905–1988. Die Biographie eines Jahrhunderttheologen. (<i>Hilda Steinhauer</i>)	221
Lohaus, Gerd: Paradigmenwechsel in der Theologie. Gegenwärtige Herausforderung in Leben und Lehre der Kirche. (<i>Hanjo Sauer</i>)	82
Lozano, José Jiménez: Im Herzen Spaniens. Eine spirituelle Reise durch Kastilien. (<i>Hanjo Sauer</i>) ..	102
Meyer, Regina / Schmidt, Bernward (Hg.): Priesterliche Identität? Erwartungen im Widerstreit. (<i>Dirk Gärtner</i>)	422
Mitterstieler, Elmar (Hg.): Gottes andere Wange. Zumutung und Erlösung. (<i>Georg Geiger</i>)	77
Möllenbeck, Thomas / Schulte, Ludger (Hg.): Frieden. Spiritualität in verunsicherten Zeiten. (<i>Hanjo Sauer</i>)	211
Nass, Elmar: Christliche Sozialethik. Orientierung, die Menschen (wieder) gewinnt. (<i>Ursula Wollasch</i>)	209
Neijenhuis, Jörg: Liturgik. (<i>Predrag Bukovec</i>)	201
Panikkar, Raimon: Der Weisheit eine Wohnung bereiten. (<i>Sauer Hanjo</i>)	213
Pittl, Sebastian: Geschichtliche Realität und Kreuz. Der fundamentale Ort der Theologie bei Ignacio Ellacuría. (<i>Hanjo Sauer</i>)	217
Reisinger, Doris (Hg.): Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren. (<i>Hanjo Sauer</i>)	304
Rommel, Daniel: Die Leiblichkeit der Offenbarung. Zur anthropologischen, offenbarungs- theologischen und christologischen Relevanz der Lebensphänomenologie Michel Henrys. (<i>Hanjo Sauer</i>)	330
Rosenberger, Michael: Was der Seele Leben schenkt. Spiritualität aus Erde. (<i>Wolfgang Broedel</i>)	434
Schaupp, Walter / Platzer, Johann (Hg.): Der verbesserte Mensch. Biotechnische Möglichkeiten zwischen Freiheit und Verantwortung. (<i>Michael Fuchs</i>)	198
Schmid, Konrad / Schröter, Jens: Die Entstehung der Bibel. Von den ersten Texten zu den heiligen Schriften. (<i>Werner Urbanz</i>)	85
Schon, Dietmar (Hg.): Die serbische orthodoxe Kirche in den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts. (<i>Miroslav Gligoric</i>)	93
Schultz, Wolfgang-Andreas: Europas zweite Renaissance. Mensch, Natur und Kunst im Anthropozän. (<i>Michael von Brück</i>)	315
Sill, Bernhard / Knieps-Port le Roi, Thomas (Hg.): Vom Glück der Freundschaft. (<i>Hanjo Sauer</i>) ...	325
Stecher, Reinhold: Herz Worte. Gedanken und Bilder. (<i>Josef Kagerer</i>)	103
Stecher, Reinhold: Trost Worte. Bilder und Gedanken für die Zeit der Trauer. Mit Aquarellen des Autors. (<i>Josef Kagerer</i>)	103
Stecher, Reinhold: Berg Worte. Bilder und Gedanken. Mit Aquarellen des Autors. (<i>Josef Kagerer</i>) ...	214
Stecher, Reinhold (Hg.): Herz ist Triumph. Und andere heiter-besinnliche Texte. Das Lesebuch zum 100. Geburtstag. (<i>Josef Kagerer</i>)	326
Stepanow, Kathrin: Analysis dubii. Die theologische Legitimität iterativen Zweifels. (<i>Hanjo Sauer</i>)	107
Stinglhammer, Hermann (Hg.): Sünde – Was ist das? (<i>Norbert M. Borengässer</i>)	220
Tappen, Julian: Hoffen dürfen. Fundamentaleschatologische Überlegungen zu einer zeitgemäßen Eschatologie der Versöhnung. (<i>Hanjo Sauer</i>)	308
Trawöger, Sibylle: Ästhetik des Performativen und Kontemplation. Zur Relevanz eines kulturwissenschaftlichen Konzepts für die Systematische Theologie. (<i>Isabella Bruckner</i>) ...	437
Vogt, Markus (Hg.): Christliche Umweltethik. Grundlagen und zentrale Herausforderungen. (<i>Ingeborg Gabriel</i>)	306
Waldenfels, Hans: Wann, wenn nicht jetzt? Papst Franziskus in der Krise der Zeit. (<i>Hanjo Sauer</i>)	305
Wasmaier-Sailer, Margit: Das Verhältnis von Moral und Religion bei Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Zum Profil philosophischer Theologie und theologischer Ethik in der säkularen Welt. (<i>Hanjo Sauer</i>)	218
Wegscheider, Florian: Der liturgische Advent. Eine liturgiehistorische und heortologische Untersuchung der Ursprünge und Anfänge einer Vorbereitungszeit auf das Geburtsfest Christi. (<i>Peter Ebenbauer</i>)	203
Weiss, Christoph: Das Bußsakrament im Kontext der sakramentalen Initiation von Kindern. Eine historisch-theologische Studie. (<i>Jessica Scheiper</i>)	207
Zisterzienserstift Wilhering (Hg.): Stift Wilhering. Beiträge zu Geschichte, Kunst und Spiritualität. (<i>Johann Großruck</i>)	312
Zulehner, Paul M.: Eine epochale Reformchance. Zum Synodalen Weg der katholischen Weltkirche. (<i>Eberhard Ockel</i>)	427
Eingesandte Schriften	109, 223, 333, 439

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema: Schöpfung

Ernst Peter Fischer: Zum Wechselspiel von Glauben und Wissen, Gott und Mensch

Sibylle Trawöger: Krone der Schöpfung = Nabel der Welt?

Michael Rosenberger: Schöpfung aus der Perspektive der Spirituellen Theologie

Elisabeth Steffens: Berta Cáceres zu Ehren. Ein interspirituelles Requiem

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 42,00	Euro 12,00
Schweiz	CHF 58,50	CHF 18,50
	(digital)	(digital)
	Euro 37,00	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 978-3-7917-3342-5

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