

Salzburger Theologische Zeitschrift

SaThZ

15. Jahrgang

Heft 1

2011

ISSN 1029-1792

Theologie des Bösen

- | | |
|----------------------|--|
| Ingolf Dalferth | Umgang mit dem Bösen |
| Willibald Sandler | Dramatische Theodizee |
| Jürgen Bründl | Zur strukturalen Herausforderung
einer Theologie des Bösen |
| Ute Leimgruber | Teufel in Gesellschaft, Kunst und
Volksgruppe |
| Hans-Joachim Sander | Den Teufel austreiben – oder die
Gefahr, die Teufel einzunisten |
| Kerstin Söderblom | Perspektiven auf Kirche und
Homosexualität |
| Franz Gmainer-Pranzl | Glauben in postsäkularer
Gesellschaft |
| Wolfgang Pfüller | Jüdisch-christlich-islamischer
Dialog |
| Besprechungen | Ethik, Theologie interkulturell,
Fundamentaltheologie, Dogmatik |



SaThZ

Salzburger Theologische Zeitschrift

15. Jahrgang, 1. Heft 2011, ISSN 1029-1792

herausgegeben von:

Judith Gruber
Andreas M. Weiß
Ulrich WinklerKatholisch-Theologische Fakultät
Universität Salzburg
Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

EDITORIAL

Ingolf Dalferth
Willibald Sandler
Jürgen Bründl
Ute Leimgruber
Hans-Joachim Sander

Kerstin Söderblom

Franz Gmainer-Pranzl
Wolfgang Pfüller

Judith Gruber	1
Sinnloses Leiden. Vom schwierigen Umgang mit dem Bösen	5
Dramatische Theodizee. Wahrnehmung und Überwindung des Bösen	22
Teufelsmacht. Zur strukturellen Herausforderung einer Theologie des Bösen	43
„Den Bösen sind sie los...“. Der Teufel in Gesellschaft, Kunst und Volksglaube ..	64
Den Teufel austreiben – oder die Gefahr, die Teufel einzumisten. Der prekäre Tanz des Exorzismus mit der Auserwählung.....	84
„Vorurteile – Lernerfolge – Regenbogengottesdienste“. Perspektiven auf Kirche und ihren Umgang mit der Homosexualität.....	97
Anspruch und Freiheit des Glaubens in postsäkularer Gesellschaft	110
Bedingungen, Probleme und Perspektiven des jüdisch-christlich-islamischen Dialogs	129

Besprechungen

Kasper, Walter
Ratzinger, Joseph
Weß, Paul
Barwasser, Carsten

Delgado, M.u.a. (Hg.)
von Sinner, Rudolf (Hg.)
Kahl, T./Lienau, C. (Hg.)

Andersen, Svend
Tshikendwa, Ghislain

Ustorf, Werner u.a. (Hg.)
Fornet-Ponse, T. /
Gilich, B. (Hg.)

Schriften zur Ekklesiologie I + II (<i>Gregor M. Hoff</i>).....	145
Gesammelte Schriften, Bd. 2, Bd. 8/1, Bd. 8/2, Bd. 11 (<i>Gregor M. Hoff</i>)	147
Gott, Christus und die Armen (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	151
Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx OP (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	154
Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche. (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	156
Leonardo Boff und die protestantische Theologie (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	158
Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten (<i>Roland Cerny-Werner</i>)	160
Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik (<i>Werner Wolbert</i>)	163
Ringen mit Gott in Zeiten von AIDS. Afrikanische Einsichten zum Buch Hiob (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	166
Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity (<i>Judith Gruber</i>).	168
Wofür haltet ihr uns? Katholische Kirche in interdisziplinären Perspektiven (<i>Judith Gruber</i>)	171

Anschriften der Autorinnen und Autoren:

Prof. Dr. Dr. h.c. Dr. h.c. Ingolf Dalferth, Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich;
Ass.-Prof. Dr. Willibald Sandler, Institut für Systematische Theologie, Karl-Rahner-Platz 1, A-6020 Innsbruck; Prof. Dr. Jürgen Bründl, An der Universität 2, Otto-Friedrich-Universität Bamberg, D-96045 Bamberg; Dr. Ute Leimgruber, Pastoraltheologie und Homiletik, Lange Zeile 46, D-90419 Nürnberg; Prof. Dr. Dr. Hans-Joachim Sander, FB Systematische Theologie, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg; Dr. Kerstin Söderblom, Seumestr. 10, D-60316 Frankfurt; Pfarrer Dr. Wolfgang Pfüller, Am Ramsberg 11, D-99817 Eisenach.

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; Internet: <http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm>; HerausgeberInnen: Judith.Gruber@sbg.ac.at; Andreas-Michael.Weiss@sbg.ac.at; Ulrich.Winkler@sbg.ac.at; Umschlag-Grafik: Karl-Heinz Kronawetter; Layout: Ulrich Winkler; Druck: Hausdruckerei der Universität Salzburg; Bankverbindungen: A: SaThZ Uni-Sbg. §27, IANr. P_112100_02, Kontonummer 069 5383 4602, BLZ 12000, IBAN AT23 1200 0069 5383 4602, Bank Austria Creditanstalt AG; BRD: EKK, Konto Nr. 944580, BLZ 52060410, Swift GENODEF1EK1, IBAN DE06520604100000944580; Abonnement: zweimal jährlich; Umfang pro Heft min. 70 Seiten; Preis: Einzelheft 6,- € plus Porto; Abo jährl. 10,- € plus Porto; Bestellungen: an: Eva Bartosch, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.



ZK 391-15,1

Good guys – bad guys

Vom Kampf gegen das Böse und seiner Subversion

Theologische Zugriffe

Die Schlussszene: Wüste vor tiefblauem Himmel, von Westen her ziehen Gewitterwolken herauf. Die Luft über dem staubigen Wüstenboden flirrt in der Hitze – ein Eindruck, der durch das flimmernde Bild des Fernsehschirmes noch verstärkt wird. Totenstille herrscht, akzentuiert nur durch scharfe Windböen, die den knochentrockenen Sand durch die Luft peitschen.

Ein Kameraschwenk – der Winkel weitet sich, ins Bild kommen die wilden Hügelformationen, die die verlassene Landschaft konturieren. Langsam, schlepend kommt Bewegung in die Szene: drei Pferde kämpfen sich durch den tiefen, heißen Sand, die Köpfe tief, die Ohren hängend, sichtbar gezeichnet vom langen Marsch durch die Wüste. Auf ihnen drei männliche Gestalten, die die klassische Ikonographie des Westerns als Helden identifizieren lässt: tief ins Gesicht hängender Schlapphut, der die scharfstechenden Augen verdeckt, Dreitagebart, den Revolver im Halfter, doch jederzeit griffbereit. Auch sie staubig, müde, erschöpft von der langen, gefährlichen Verfolgungsjagd – seit Tagen reiten sie der Bande nach, die die einsame Siedlung überfallen hat und auf ihrer Flucht plündernd, mordend, brandschatzend eine Schneise der Brutalität durch die friedliche Gegend schlägt. Dieser Spur der Gewalt Einhalt zu gebieten, dazu sind die Helden ausgezogen. Die Bösen müssen eliminiert werden, doch bis jetzt konnten sie sich der Rache der Guten entziehen.

Ein jäh aufgeschreckter Vogel, der laut krächzend aus dem Dornengebüsch am Wegrand aufsteigt, verrät, dass die drei Helden nicht allein sind. Die Banditen haben sich hinter dem nächsten Hügel verschanzt und im unübersichtlichen Gelände zwischen den Sanddünen einen Hinterhalt errichtet. Gewarnt durch den Vogelschrei beziehen die Helden Deckung hinter verstreut liegenden verbrannten Baumstämmen. Die Luft ist zum Zerreißen gespannt – und wird plötzlich durch eine scharfe Schusssalve durchschnitten. Es kommt zum Showdown zwischen den „bad guys“ und den „good guys“, die Helden ringen in einem heißen, blutigen Kampf gegen die Banditen und lassen sie schließlich geschlagen in der lebensfeindlichen Wüste zurück, um gefeiert und umjubelt in die befreite Siedlung einzuziehen.

Die binäre Logik von Gut und Böse bestimmt die filmischen Narrative des Westerns – und nicht nur sie. In ihrer Reduzierung von Komplexität ist sie verführerisch. Sie produziert klare Fronten und schafft eindeutige Handlungsoptionen. In der Komplexität einer globalisierten Welt wird sie aufgerufen, um politische, gesellschaftliche, soziale, wirtschaftliche Interessen zu legitimieren. George W. Bushs Rhetorik der „Schurkenstaaten“ verweist exemplarisch auf eine Weltord-

ZK 391-15, 1

nung, die in den Koordinaten von Gut und Böse kartographiert wird – eine Weltordnung, deren binäre Logik sich in Gewalt und Krieg realisiert und in Terror und Gegenterror performativ vollzogen wird. Nicht nur im Western reproduziert der Showdown „Gut gegen Böse“ die lebenszerstörende Macht des Bösen.

Eine theologische Bearbeitung muss mit der Differenz von Gut und Böse differenzierter umgehen. Ein Rückgriff auf biblische Traditionen versagt ihr die Einteilung der Welt in Gut und Böse – monotheistisch lässt sich ihre Komplexität nicht dualistisch auf zwei separate Sphären reduzieren. Im christologischen Narrativ von Kreuz und Auferstehung kristallisiert sich der theologische Zugriff auf das Böse: Gott als der Allgütige, der All-Gute, steht nicht statisch im Gegenüber zum Bösen, sondern involviert sich in das Leiden, in die Gottferne, in das Böse, um eine Metanoia vom Leiden zum Leben, von der Sünde zur Gottnähe, vom Bösen zum Guten zu bewirken. Hier wird der Dualismus aufgebrochen; das theo-logische Narrativ reproduziert nicht die Lebensfeindlichkeit des Bösen im Kampf gegen ihn, sondern unterläuft die binäre Logik, um – letzt-endlich – das Böse zu überwinden. Eine theologische Rede vom Bösen steht so im Zeichen der Hoffnung – nicht auf seine Vernichtung, sondern Hoffnung auf seine Umkehrung ins Gute. Diese Hoffnung spricht aber gleichzeitig auch die Ausständigkeit der Metanoia des Bösen an: das Gute ist schon und noch nicht gegenwärtig – die Subversion des Dualismus widersetzt sich einer Auslagerung des Bösen aus dem Guten. Sie lässt selbstkritisch böse, lebensfeindliche Spuren im Guten aufdecken, aber auch umso hoffnungsvoller nach Zeichen des Guten im Bösen suchen.

Die Subversion der binären Logik von Gut und Böse als Formular einer Theologie des Bösen zieht sich als roter Faden durch die Beiträge dieses Bandes, die sich dem gestellten Thema auf sehr unterschiedlichen Wegen nähern.

INGOLF DALFERTH wählt einen hermeneutischen Zugang, der die Differenz zwischen Leid und Bösem bestimmen lässt – Leid ist nicht an sich böse, sondern der Ort, an dem die Ursache des Leids als Übel erfahren wird; Böses begegnet immer konkret als Übel *für* jemanden. Ein hermeneutischer Zugriff eröffnet auch einen Umgang mit Bösem, der seine Existenz nicht – vergeblich – auszublenden versucht, sondern seine Unausweichlichkeit bewältigbar macht: Dalfertth legt einen theologischen Entwurf vor, der in der Differenz von Anthropozentrik und Theozentrik, von Leiden *für uns* und Leiden *für Gott* die Hoffnung auf die Überwindung des Bösen durch Gott verortet.

WILLIBALD SANDLER stellt sich dem Theodizee-Problem mit dem Begriffsinstrumentarium der dramatischen Theologie. Ausgehend von der Frage des „Unde malum“, die in der Sündenfallgeschichte narrativ verhandelt wird, entwickelt er eine schöpfungstheologisch grundierte narrative Theodizee, in der der Baum der Erkenntnis ein Symbol für den Preis der vom Schöpfer geschenkten Freiheit ist – er steht für „die unvermeidliche Schattenseite der höchsten Schöpfungsgabe einer verdankten Autonomie“. Diese verdankte Autonomie begründet ein Drama, in der der zur Befreiung von Bösem antretende Gott in Böses invol-

viert wird – das immer wieder erneuerte Angebot Gottes seiner Nähe steht ange-
sichts der menschlichen Freiheit umhintergehbar in der Gefahr, von Neuem ver-
worfen zu werden und durch diese Ablehnung das Böse, die Gottferne, die Sünde
dramatisch zu steigern. Ein theologisch angemessener Zugriff auf dieses Drama
blendet die Involviertheit Gottes in das Drama des Bösen nicht aus, sondern ver-
steht es als Preis der Erlösung – die unde-Frage verschiebt sich zur quo-Frage:
Wie kann Gott Böses ins Gute verwandeln?

JÜRGEN BRÜNDL stellt sich der *strukturellen* Herausforderung einer Theologie
des Bösen. Er diagnostiziert eine Sprachlosigkeit der Theologie vor der Komple-
xität böser Wirklichkeiten, die sich im Verknüpfungsproblem von Ur- und Erb-
sünde in seiner personalistischen Engführung exemplarisch niederschlägt. Dage-
gen entwickelt er eine theologische Systemtheorie des Bösen, die – anders als der
angelologische Ansatz Thomas Rusters – die binäre Logik von Gut und Böse auf-
bricht, ihre Ein- und Ausschließungen verschiebt und Theologie als Exklusion der
Exklusion entwirft.

Zwei Beiträge widmen sich der Personifizierung des Bösen – dem Teufel.
UTE LEIMGRUBER stellt in der postsäkularen Gesellschaft eine steigende Kon-
junktur des Themenkomplexes Teufel und Dämonen fest, die die Komplexität der
Welt zugunsten einer eindeutigen Interpretation reduziert. Sie skizziert mit kultur-
wissenschaftlich informiertem Blick Sprachformen des Bösen in den Massenme-
dien, in philosophischen Diskursen, im Okkultismus und Satanismus, in Märchen,
Sagen und Legenden und in der Kunst. Die disparaten Bilder zeigen auf, dass im
Teufel das Böse nicht identifiziert, sondern sein Wesen inszeniert wird.

HANS-JOACHIM SANDER verortet den Teufel in den binären Logiken von
Macht und Ohnmacht, Auserwählung und Verwerfung. Er fasst ihn als semioti-
sche Größe, der im Gebrauch von Zeichen Auserwählung generiert und damit auf
machtvollen Ausschließungsmechanismen beruht. Der Exorzismus als Kampf ge-
gen das Böse verfällt den gleichen Ein- und Ausschließungen – seine Rituale ze-
lebrieren die Auserwähltheit und (re)produzieren damit die Binarität von Gut und
Böse. Der Diskurs der Auserwählung kann jedoch das Böse in seiner Banalität
(Hannah Arendt) nicht fassen. Erst die Subversion der Auserwählung durch eine
Selbstrelativierung der im Exorzismus beteiligten Personen verschiebt diesen
„Teufelskreis“, in der der Teufel durch seine Austreibung erzeugt wird.

Drei Beiträge bewegen sich außerhalb des Themenschwerpunktes dieses Hef-
tes.

KERSTIN SÖDERBLOM betritt das kontroverse – oder tabuisierte – Spannungs-
feld von Homosexualität und Kirche. Ausgehend von persönlichen Erfahrungen
als lesbische Pfarrerin in der Landeskirche Hessen-Nassau zeichnet sie die Konfliktlinien eines theologischen Zugriffs auf Homosexualität nach und umreißt in
fünf Problempunkten – biblische Hermeneutik, Ekklesiologie, Anthropologie, So-
zialethik, Sexualethik – eine Theologie, die Differenzen nicht unterdrückt, sondern
produktiv in ihren Aufriß integrieren kann.

FRANZ GMAINER-PRANZL untersucht die bleibende Dringlichkeit der Frage nach Religionsfreiheit in der postsäkularen Gesellschaft. In Anknüpfung an die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae*, entwickelt er einen theologischen Begriff von Religionsfreiheit, der die Logik der Rivalität – je mehr Religion, desto weniger Freiheit – aufbricht und stattdessen auf einer Logik der Responsivität – je mehr Religion, desto mehr Freiheit – aufbaut.

WOLFGANG PFÜLLER beleuchtet die Bedingungen, Probleme und Perspektiven des jüdisch-christlich-islamischen Dialogs. Er stellt die Unaufgebarkeit der Offenheit als formale Bedingung für diesen Dialog fest und zeichnet differenzhermeneutisch Asymmetrien und Unterschiede sowohl zwischen als auch innerhalb der unterschiedlichen religiösen Traditionen als fruchtbaren Ort der Auseinandersetzung.

Wie immer verdankt sich die Herausgabe der Salzburger Theologischen Zeitschrift der sorgfältigen Arbeit vieler, denen an dieser Stelle Dank für ihre Mühe und ihren Einsatz ausgesprochen werden soll: Anna Steup für ihr unübertreffliches Korrekturlesen, Astrid Künstner und Andreas Graßmann für das Layout der Hefte, Alex Kunstmüller und Miriam Nasall für die Betreuung der Rezensionslisten, Ursula Kaserbacher für die Versendung der Belegexemplare, Eva Bartosch für die Buchhaltung.

Besonders bedanken wir uns bei Alois Halbmayr, der nach langjähriger begeisterter und gewissenhafter Redaktionstätigkeit das Herausgabeteam der SaThZ verlassen hat.

Judith Gruber

Sinnloses Leiden

Vom schwierigen Umgang mit dem Bösen

Ingolf U. Dalferth, Claremont/Zürich

Weniges ist uns Menschen so gewiss wie die Wirklichkeit von Bösem und Übeln. Wer wüsste nicht aus eigener Erfahrung von Schmerz und Leid, Unfällen und Leiden, Ungerechtigkeiten und Anfeindungen, vergeblichen Mühen, enttäuschten Erwartungen, Verbrechen und allen möglichen anderen Arten von Übeln zu berichten?

I. Leiden, Böses und Übel

1. Nicht nur Taten sind böse

Immer wieder, und oft gerade dann, wenn man es nicht vermutet oder erwartet hätte, bricht Böses ins Leben ein – als Übel, das einem widerfährt, als Unrecht, das man erleidet, als Untat, die einem angetan wird.

Stets begegnet Böses dabei konkret als ein bestimmtes Übel für bestimmte Menschen, und wir benennen es so, wie es konkret erlebt wird: als Unrecht, Gemeinheit, Enttäuschung, Unfall, Unheil, Untat. Böses kennt viele Gestalten, nicht nur die der bösen Tat, also eines Handelns, dem eine böse Absicht zugrunde liegt. Man kann mit der besten Absicht das Schlimmste tun – nicht weil man das Böse will, das man tut (obgleich es auch das gibt), sondern weil man in der Überzeugung handelt, Gutes zu wollen und deshalb nichts Böses zu tun.

Doch gut gemeint, ist niemals gut getan, und Böses geschieht nicht nur dort, wo Böses gewollt oder Gutes nicht gewollt wird. Das Kaleidoskop des Bösen kennt unzählige Variationen, aber stets stört und zerstört es Leben auf sinnlose und sinnwidrige Weise. Es tritt also nicht nur negativ als das Andere des Vertrauten, Geordneten, Guten und Sinnvollen in Erscheinung, sondern destruktiv als widersinnige Störung und Zerstörung von Leben.

Erlebt und bemerkbar wird Böses daher immer am Leiden, am Leiden anderer oder am eigenen Leiden. Es ist das, was auf sinnlose Weise Leiden schafft – Leiden, das für nichts gut ist, sondern nur widersinnig und sinnlos, sinnloses Leiden.

2. Leiden und Böses

Allerdings: Nicht alles Leiden ist sinnlos, Leiden und Böses sind also nicht einfach gleichzusetzen. Nicht jeder Schmerz ist ein Übel, und nicht alles Leiden böse. Ein Arzt, der einem Schmerzen zufügt, um einen heilen zu können, ist kein Übeltäter. Und eine fiebrige Erkältung ist nicht als solche ein Übel, sondern ein Warn- und Verteidigungsmechanismus des Körpers. Man ist krank, gewiss. Aber ob man das als Übel erlebt, hängt davon ab, ob man dadurch abgehalten wird, an einem Fest teilzunehmen, auf das man sich gefreut hat, oder ob es einem erspart, eine Prüfungsklausur zu schreiben, auf die man sich nicht vorbereitet hatte. Nicht die Erkältung also ist übel, sondern wie diese von der betroffenen Person erlebt und im Licht ihrer Präferenzen, Wünsche und Interessen empfunden und beurteilt wird. Deshalb muss man sagen: Nicht das Leiden als solches ist übel, sondern Leiden ist der Ort, an dem das, was dieses Leiden verursacht, als Übel erlebt wird. Leiden ist eines, es als Übel oder Böses zu erleben, ein anderes.

Wo Leiden als Übel erlebt wird, lassen sich daher stets drei Aspekte unterscheiden: ein Geschehen oder Ereignis, dass jemandem (einem Lebewesen) Leiden zufügt; jemanden, der leidet (ein Opfer); und dass dieses Leiden als ein Übel erlebt wird, also (implizit oder explizit) als etwas beurteilt wird, das nicht sein sollte, weil es das Leben sinnlos schädigt oder zerstört.

Solche Erfahrungen sind keinem fremd: Leiden in seinen vielfältigen Gestalten gehört zum menschlichen Leben. Nicht nur hat jeder schon physische Schmerzen erlebt. Wir kennen auch den Schmerz, wenn uns etwas misslingt, was uns wichtig ist. Wir wissen, was es heißt, durch ein unbedachtes Wort verletzt zu werden. Wir leiden an sozialer und ökonomischer Ungerechtigkeit und Ungleichheit, an politischer Bevormundung, militärischer Gewalt, religiösem Fanatismus, kultureller Intoleranz. Wir leiden an uns selbst. Wir leiden an anderen. Und wir leiden am Leiden anderer.

Wer hätte sich deshalb noch nicht gefragt, warum die einen leiden müssen und andere nicht, warum Leid und Leiden so willkürlich verteilt sind im menschlichen Leben, warum es überhaupt Leiden, Böses und Übel gibt, oder warum es sie in so unfassbarem Ausmaß gibt? Keine dieser Fragen kennt nur eine Antwort, falls es überhaupt Antworten gibt, und keine Antwort befriedigt jeden, der fragt. Leiden wirft viele Fragen auf, und es gibt nicht die eine Antwort, die alle zusammen beantwortet.

3. Menschliches Leiden

Weil Leidenserfahrungen elementar zum menschlichen Leben gehören, haben manche das Leben dadurch geradezu definieren wollen: Leben heißt leiden. „Was ist das Leiden?“ fragte Buddha, und antwortete:

„Die Geburt ist Leiden, das Alter auch, die Krankheit auch, der Tod auch. Auch das Verbundensein mit Nichtliebem ist Leiden und das Getrenntsein von Liebem. Und dass man wünscht und trachtet und nicht erlangt, auch das ist Leiden.“¹

Doch kein Leben besteht nur aus Leiden, in jedem Leben gibt es vielmehr neben Bösem auch Glück und Freude, Lust und Vergnügen, Schönes, Genuss, Erfolg, Befriedigung, Hoffnung, Liebe. Leben ist nicht nur Leiden, und wäre es nur das, wüssten wir nicht, was Leiden ist.

Allerdings ist das „Leiden[können] ... kein Monopol des Menschen“, sondern reicht so weit, wie es „lust- und schmerzempfindliche Wesen gibt“.² Die Fähigkeit körperlich, seelisch, geistig zu leiden, stellt den Menschen in den weiten Zusammenhang des empfindungsfähigen Lebens. Es zeichnet ihn nicht aus, sondern es bezieht ihn ein. Gerade im Leiden, Leidenschaffen und Leidenlassen ist der Mensch ganz Teil des erbarmungslosen Naturzusammenhangs des Lebens, zu dem er gehört.

Aber worin besteht dann das Besondere menschlichen Leidens? Eine mögliche Antwort ist, menschliches Leiden als eine besondere Verdichtung dieser Grundtendenz des Lebens zu verstehen, das Besondere also in der gesteigerten Leidensfähigkeit des Menschen zu sehen. Je geistiger ein Wesen sei, so wird argumentiert, desto sensibler und anfälliger sei es für Leiden. Ein Stein ist leidensunfähig, ein Tier kann leiden, der Mensch ist unter allen bekannten Lebewesen dasjenige, das im Höchstmaß Leid erleiden und erzeugen kann. Denn, so hat Schopenhauer das begründet, Leiden setzt Bewusstsein voraus, und je höher der Grad des Bewusstseins ist, desto größer die Leidensfähigkeit.³ Anders als Lebewesen mit keinem oder nur geringem Bewusstsein erlebt der Mensch bewusst, was er erlebt, wenn er leidet. Er leidet nicht nur, er erlebt, wie er leidet, und indem er miterlebt, was er erlebt, leidet er mit, wie er leidet. Sein Leiden wird vom Mitleiden an seinem Leiden begleitet und gesteigert, weil ihm das erlaubt, noch lange nachdem das ursprüngliche Leiden vergangen ist, an seinem Mitleiden an diesem weiter zu leiden.

Das also, nicht die Stärke des physischen Schmerzes, unterscheidet das Leiden von Menschen von dem anderer Lebewesen. Die besondere Leidensfähigkeit des Menschen gründet nicht in dem, was er leidet, sondern darin, wie er leidet. Nicht seine physischen oder psychischen Schmerzen als solche zeichnen ihn anderen Lebewesen gegenüber aus, sondern dass er mit sich mitleidet, wenn er leidet,

1 Nach Conze, Edward, Der Buddhismus, Stuttgart 61977, 39f.

2 Waldenfels, Bernhard, Das Überwältigte Leiden. Eine pathologische Betrachtung, in: Oelmüller, Willi (Hg.), Leiden. Kolloquien zur Gegenwart philosophie, Bd. 3, Paderborn u.a. 1986, 129-140, 129.

3 A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, IV. Buch, §56, Werke in 5 Bänden, Bd. 1, hrsg. v. L. Lütkehaus, Zürich 1988, 404f. Vgl. Bd. 2, 665ff.

also das, was er leidet, zugleich in bestimmter Weise erlebt. Menschen erleben ihr Leiden als Leiden, und manchmal, aber nicht immer, erleben sie es als Böses.

II. Vom Umgang mit Leiden und Übel

1. Erklären und Orientieren

Erlebt wird Böses nun allerdings immer konkret als bestimmtes Übel. Ein Übel aber ist stets etwas, was für jemanden übel ist; und nicht alles, was für die einen ein Übel ist, ist es auch für andere. Im Gegenteil, nicht selten ist das Übel der einen ein Gut für andere. Der Tod eines Menschen ist für die einen ein das ganze Leben erschütternder Verlust, bei anderen löst er kaum unterdrückte Freude aus, weil er das lange Warten auf das so dringend benötigte Erbe endlich beendet. Um ein Übel zu verstehen, muss man daher mit bedenken, für wen es ein Übel ist, und ist man selbst betroffen, dann ist der Versuch, erlittenes Übel zu verstehen, immer zugleich eine Nötigung, sich selbst neu und anders zu verstehen – und sei es so, dass man sich ganz unverständlich wird. Ich kenne mich nicht mehr aus – nicht nur, weil ich nicht weiß, warum mir das widerfahren ist, sondern weil ich nicht mehr weiß, wer ich, dem das widerfahren ist, eigentlich bin.

Diese Verbindung von Verstehen und Selbstverstehen ist entscheidend. Selbst wenn man alles weiß, was nötig ist, um eine schwerere Erkrankung zu erklären, bleiben die keineswegs sinnlosen Fragen der Betroffenen: Warum das? Warum ich? Warum gerade jetzt? Die Erklärung einer Krankheit erhellt nur deren Auftreten und die Art der Krankheit, um die es sich handelt, aber nicht, wie die davon Betroffenen sich angesichts der Krankheit verstehen und verstehen können, wie sie sich dazu verhalten sollen und wie sie damit leben können.

Es ist daher wichtig, im Umgang mit erlittenem Übel verschiedene Arten von Warum-Fragen zu unterscheiden. Warum-Fragen der Erklärung fragen nach den Ursachen eines Ereignisses, Warum-Fragen der Orientierung suchen einen Halt im zusammenstürzenden Gefüge eines Lebens. Wer nicht nur Warum-Fragen der Erklärung, sondern Warum?-Fragen der Orientierung stellt, wird sich mit keiner Antwort zufrieden geben können, die nur das Leiden, aber nicht seine Situation im Leiden, nur das Übel, aber nicht sein Betroffensein vom Übel verständlich macht. Das aber lässt sich nur verständlich machen, wenn man nicht alles Übel gleich behandelt, sondern auf wichtige Unterschiede achtet. Auf vier möchte ich kurz hinweisen.

a. Zu verantwortendes und nicht zu verantwortendes Übel

Zum einen sollte man sich nicht allein auf die Frage konzentrieren, wer für das erlittene Übel verantwortlich ist. Genau das aber machen wir meist: Sobald jemand ein Übel erleidet, fragen wir nach den dafür Verantwortlichen. Doch nicht jedes erlittene Übel lässt sich so betrachten. Es gibt Naturkatastrophen, Krankheiten oder Unfälle, für die niemand verantwortlich ist. Sie sind Ereignisse, die Leiden schaffen, aber nicht das Resultat eines Tuns, das den Betroffenen das Recht gäbe, die Klärung der Verantwortlichkeit zu fordern. Wird das nicht beachtet, dann breitet sich:

„Der Gestus des Forderns ... aus. Verhältnisse werden angeklagt, als deren Opfer man sich erfährt ... selbst bei einer Erdbebenkatastrophe begibt man sich heute zunächst einmal auf die Suche nach der Schuld derjenigen, die die rechtzeitige Publikation ihrer Voranzeichen versäumt haben“.⁴

Nietzsche hat das hellsichtig nicht als privates Versagen, sondern als die Folge unserer Verstrickung in die Subjekt-Prädikat-Struktur der Grammatik unserer Sprache diagnostiziert. Wir können keinen Satz formulieren, ohne eine Subjekt und ein Prädikat zu verknüpfen. Ständig unterstellen wir daher: „daß alles Geschehn ein Thun sei, daß alles Thun einen Thäter voraussetze ... Sollte dieser Glaube an den Subjekt- und Prädikat-Begriff nicht eine große Dummheit sein?“⁵

Offensichtlich ist es ebenso abwegig, alles Geschehen als zurechenbare Tat eines Täters zu verstehen, wie umgekehrt zu behaupten, es gäbe nur kausal bewirkte Ereignisse, aber keine Taten, die jemand zu verantworten hätte. Ohne die Unterscheidung zwischen Handlungen, die aus Absichten resultieren, und Ereignissen, die Ursachen haben, aber nicht von Absichten geleitet sind, werden wir im Verstehen unserer Lebenswirklichkeit nicht weit kommen. Nur Handlungen haben verantwortliche Akteure, nicht aber Ereignisse. In beiden Fällen können wir sinnvoll Warum-Fragen stellen. Aber bei Handlungen wird man sie durch die Angabe von Gründen, bei Ereignissen dagegen durch die Aufdeckung von Ursachen beantworten.

b. Sinnloses Leiden und widersinniges Übel

Die Frage nach dem Sinn von Leiden – das ist der zweite Punkt – ist Nietzsche zu folge nun aber nur bei Handlungen sinnvoll. Wer nach dem Sinn von Leiden fragt, unterstellt, dass ihm eine Absicht zugrunde liegt und jemand dafür verantwortlich

4 Lübbe, Hermann, Diskussion, in: Oelmüller, Willi (Hg.), Leiden. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie, Bd. 3, Paderborn u.a. 1986, 140-66, 143.

5 Ebd.

zu machen ist. Aber warum sollte das so sein? Warum sollte es für alles, was geschieht, einen zureichenden Grund geben, warum es geschieht (und nicht vielmehr nicht) und warum es so (und nicht vielmehr anders) geschieht?

Bei Leibniz war diese Überzeugung theologisch begründet gewesen: Weil der vollkommen gute, weise und allmächtige Gott alles zum Besten gerichtet hat, gibt es nichts, dessen zureichenden Grund er nicht wüsste, auch wenn wir ihn nicht wissen können. Es geschieht nichts, „ohne daß es einen zureichenden Grund gäbe, warum es sich so und nicht anders verhält, obschon diese Gründe uns oft nicht bekannt sein können.“⁶ Vollkommen bekannt sind sie allein Gott, aber gerade deshalb kann man darauf setzen, dass es sie gibt, auch wenn wir sie noch nicht wissen oder niemals wissen werden.

Doch was geschieht, wenn man diese theologische Voraussetzung aufgibt? Dann verliert die These von den zureichenden Gründen aller Ereignisse und Handlungen ihre Überzeugungskraft. Statt alles so zu betrachten, dass man nach seinen zureichenden Gründen oder Ursachen sucht, drängt sich die Gegenfrage auf, welchen Grund es denn gibt, bei allem nach einem zureichenden Grund bzw. einer hinreichenden Ursache zu fragen?⁷

Gerade bei Leiden und Bösem führt das in Schwierigkeiten. Versteht man Leidensphänomene als Wirkungen von Ursachen, dann haben sie (wie Nietzsche meinte) keinen Sinn, sind also nicht zu verstehen. Betrachtet man sie dagegen alle als Folge eines Tuns, dann steht man in Gefahr, auch dort nach Absichten und verantwortlichen Tätern zu suchen, wo es solche nicht gibt. Das wäre nur anders, wenn sich überhaupt alles, was ist und geschieht, als Handlung verstehen ließe, als Handlung von Geschöpfen oder als Handlung des Schöpfers. Doch dann ergibt sich das, was Leibniz selbst das Theodizeeproblem genannt hat: Wenn Gott ganz und gar weise, gut und allmächtig ist, wie kann es dann Leiden und Böses geben?

Doch nicht alles ist entweder verursachtes Ereignis oder zu verantwortende Tat. Wer leidet, tut nichts, aber er ist auch nicht stets vom Tun eines anderen betroffen.⁸ Wir verwenden das Wort „leiden“ eher nach der Grammatik von Wörtern wie „einschlafen“ oder „träumen“. Wer einschläft oder träumt, tut nichts, aber an ihm handelt auch kein anderer. Und auch wer leidet, ist kein Täter noch in jedem Fall Opfer des Tuns eines anderen. Wer alles Erleiden von Übel durch Täter verursacht sieht, unterschätzt die abgrundtiefe Sinnlosigkeit vielen Leidens: Nicht die

6 Leibniz, Gottfried Wilhelm, Monadologie, §§ 31f., PhS I, Hamburg 1996, 452f.

7 Vgl. Bouveresse, Jacques, Nichts geschieht mit Grund. Das „Prinzip des unzureichenden Grundes“, in: Böschenstein, Bernhard/Roth, Marie-Louise (Hg.), Hommage à Musil. Genfer Kolloquium zum 50. Todestag von Robert Musil, Bern u.a. 1995, 111-143.

8 Vgl. Waldenfels, Bernhard, Das überbewältigte Leiden. Eine pathologische Betrachtung, in: Oelmüller, Willi (Hg.), Leiden. Kolloquien zur Gegenwartsphilosophie, Bd. 3, Paderborn u.a. 1986, 130ff.

Frage nach seinem Sinn ist sinnlos, wie Nietzsche meinte, sondern das, wonach gefragt wird, hat keinen Sinn: das widersinnige Übel sinnlosen Leidens.

Nicht dass die Frage nach Verantwortlichen nicht wichtig wäre. Aber sie ist nur sinnvoll bei Leiden, die auf menschliches Tun zurückgehen, während sie sinnlos wird, wo Leiden durch Naturereignisse wie Erdbeben, Bergbrüche, Flutwellen, Lawinen, Infektionen, Erbkrankheiten oder Hungersnöte verursacht wurden. Sie wird dann in die Ersatzform der Frage nach der Verantwortung derer gezwängt, die nicht rechtzeitig gewarnt, ordnungsgemäß gebaut, vorsichtig genug geplant, vorgesorgt, verhütet oder verhindert haben. Doch die Hilflosigkeit solcher Ersatzfragen angesichts von Natur- und Krankheitskatastrophen unterstreicht nur, dass keineswegs alles Leiden Folge von Taten ist, die Tätern verantwortlich zugerechnet werden können.

Es ist daher falsch, hinter allem Bösen einen Übeltäter zu vermuten, aber es ist richtig, dass Böses für uns stets in der Form von Leiden in Erscheinung tritt, auch wenn nicht alles Leiden sinnlos, lebenswidrig und damit übel ist.

c. Eigenes und fremdes Leiden

Eine dritte wichtige Unterscheidung ist die zwischen eigenem Leiden und fremdem Leiden. Es ist eines, selbst zu leiden, ein anderes, zu erleben, wie andere leiden. Das gilt auch dann, wenn man durch das Leiden anderer zum Mitleiden veranlasst wird: Eigenes Leiden zu erleben ist etwas anderes als das Leiden anderer miterleben, und keiner sollte sich einbilden wirklich zu verstehen, was andere erleiden.

Ob Leidende aus ihrem Leiden lernen können, ist deshalb auch eine andere Frage als die, ob wir vom Leiden anderer lernen können. Zweifellos gibt es so etwas wie eine „Schule des Leidens“, in der man durch Leiden reifer und weiser wird. Aber zum einen ist das keine Schule, bei der man auf einen positiven Ausgang setzen könnte: Ein Leben wird durch Leiden nicht zwangsläufig vertieft und profiliert, sondern oft nur entleert und sinnlos zerstört. Zum andern ist das Leiden keine Schule, in die man sich oder andere absichtlich schickt. Aus Leiden lernen ist keine brauchbare Erziehungsmaxime, sondern allenfalls ein rückblickendes Urteil derer, denen Leiden auf dem Weg zum Erfolg nicht erspart blieb.

Allerdings kann man nicht nur vom Leiden anderer lernen, sondern auch von der Person in ihrem Leiden. Dann geht es nicht darum, Kenntnisse über eine Krankheit zu sammeln, sondern eher darum, wie eine Person sich zu ihrem Leiden verhält, mit ihm umgeht, sich ihm gegenüber behauptet, an ihm scheitert oder mit ihm wächst. Das interessiert, weil jeder, der leidet, vor der Aufgabe steht, sich, sein Leben und seine Welt nach dem Hereinbrechen des Leidens neu zu verstehen. Dafür genügt es nicht, alle verfügbaren Fakten über sein Leiden zu kennen: Auch

wenn man alles über seine Krankheit und deren Ursachen und Auswirkungen weiß, bleibt die Frage, wie man sich selbst und sein Leben in dieser Situation verstehen kann und soll.

Deshalb kann man von anderen nicht nur etwas über ihr Leiden lernen, sondern auch von ihnen in ihrem Leiden, nämlich wie sie sich in ihrem Leiden und zu ihrem Leiden verhalten. Wir wissen ja nicht, wie wir uns im Leiden verhalten und verstehen werden, und zu wissen, wie andere das in ähnlicher Situation tun, ist oft die einzige Hilfe, die uns im Leiden eine Perspektive bietet, die uns über unser eigenes Erleben hinausweist.

d. Vermeidbares und unvermeidbares Leiden

Ein vierter wichtiger Unterschied ist der zwischen vermeidbarem und unvermeidbarem Leiden.⁹ Es gibt Leiden, die Menschen sich aus Egoismus, Gleichgültigkeit, Feigheit oder Bosheit zufügen. Sie müssten nicht sein und ließen sich vermeiden. Sie sind vermeidbar.

Es gibt aber auch Leiden, die nicht vermieden werden können, weil sie zu unserer Lebenswirklichkeit gehören. Enttäuschungen, Verzicht, Trennungsschmerz, Opfer, Frustrationen, Hilflosigkeit, Ärger, Niedergeschlagenheit, unerfüllte Wünsche, unbeantwortete Fragen, abgewiesene Zuneigung, unerwiderte Liebe – kein menschliches Leben, das nicht von ihnen geprägt wäre. In jedem konkreten Fall ist zwar vorstellbar, dass es nicht so sein müsste, sondern anders sein könnte. Aber es wäre unrealistisch zu erwarten, dass unser Leben von solchen Erfahrungen gänzlich verschont bliebe. Sie sind unvermeidliche Begleiterscheinungen des Zusammenlebens von Menschen. Während es daher sinnvoll und wichtig ist, sich für die Beendigung und Abschaffung vermeidbaren Leidens zu engagieren, kann unvermeidliches Leiden nicht überwunden werden – oder nur um einen Preis, der vielen zu hoch erscheinen dürfte: die Abschaffung des Lebens.

2. Umgang mit Übel

In der Tat ist es nicht notwendig, dass in der Welt gelitten, Übles erlebt und Böses getan wird. Die Welt könnte ohne Leiden und Übel sein, und zwar in mehrfacher Hinsicht: Wo es kein Leben gibt, gibt es auch kein Leiden, kein Übel und nichts Böses: Eine Welt ohne Leben ist eine Welt ohne Leiden. Doch auch wo es Leben gibt, aber keine Opfer, die leiden, gibt es kein Übel und nichts Böses: Ein Leben,

9 Vgl. Brantschen, Johannes B., Warum lässt der gute Gott uns leiden?, Freiburg i.Br. ³1987, 63ff.

in dem niemand leidet, ist eine Leben ohne Böses. Und selbst wo es Leiden im Leben gibt, das aber nicht als Übel erlebt wird, gibt es kein Übel und nichts Böses: Ein Leben, in dem Leiden nicht als übel erlebt wird, ist ein Leben ohne Übel und Böses, auch wenn gelitten wird.

Damit legen sich drei Wege nahe, mit der Wirklichkeit von Bösem im menschlichen Leben umzugehen:

Die radikale Lösung ist: Beende das Leben! Da es ohne Leben nichts Böses und kein Übel gibt, ist der radikale Weg, Böses und Übles zu überwinden, das Leben zu beenden – ein bestimmtes Leben (das Leben eines bestimmten Menschen bzw. leidensfähigen Lebewesens) oder Leben auf dieser Welt überhaupt.

Die kulturelle Lösung ist: Verbessere das Leben und beende das Leiden! Da es kein Übel und nichts Böses gibt, wo nicht gelitten wird, ist der entscheidende Weg zur Eindämmung des Bösen aktuelles Leiden zu bekämpfen und mögliches Leiden zu verhindern – und alles, was wir in Wissenschaft, Medizin, Psychologie, Jurisprudenz, Technologie, Bildung usf. in Szene setzen, dient letztlich (zumindest auch) diesem Ziel.

Die hermeneutische Lösung ist: Verstehe Leiden anders! Da es kein Übel oder Böses gibt, wo Leiden nicht als ein Übel beurteilt und bewertet wird, ist der hermeneutische Weg zur Beendigung des Bösen, das Verstehen des Leidens als Übel zu verändern: Wir mögen nicht in der Lage sein, alles Leiden aus der Welt zu schaffen, aber wenn wir eine andere Haltung oder Einstellung dem Leiden gegenüber einnehmen und es nicht mehr als Übel und Böses betrachten und erleben, verliert es seinen Stachel. Die hermeneutische Maxime legt daher nahe: Verstehe das (nicht vermeidbare) Leiden nicht als Böses!

Die drei Maximen: Beende das Leben!, Verbessere das Leben und beende das Leiden!, und Verstehe Leiden anders! werfen offenkundig sehr verschiedene Probleme auf. Aber sie verweisen auf drei Szenarien einer Welt ohne Übel und Böses: Eine Welt ohne Leben. Eine Welt mit Leben, aber ohne Leiden. Eine Welt, in der Leiden nicht mehr als Übel erlebt wird. Das erste Szenario ist nicht unwahrscheinlich angesichts des gegenwärtigen Zustands unserer Welt. Das zweite Szenario ist unmöglich, solange es Leben nur auf Kosten anderen Lebens gibt. Das dritte Szenario ist nicht unmöglich, aber nicht einfach zu erreichen, wie wir wissen. Man kann nicht einfach beschließen, Übel nicht mehr als Übel zu erleben. Man muss vielmehr ernst nehmen, dass sinnloses Leiden als widersinniges Übel erlebt wird, und fragen, wie man damit umgehen kann, ohne am Leben zu zweifeln.

Genau darum geht es zentral in Religion und Glaube: nicht um das Schönreden sinnlosen Leidens und unvermeidlichen Übels, sondern um die Ermöglichung einer anderen Einstellung dazu – nicht, indem man dem, was sinnlos ist, doch einen Sinn zu geben sucht, sondern indem man seine widersinnige Sinnlosigkeit

ernst nimmt und sie doch nicht das letzte Wort über ein menschliches Leben sein lässt.

In wessen Leben sinnloses Übel einbricht, der versteht die Welt, sein Leben und sich selbst nicht mehr. Opfer verstummen daher vor Schmerz oder schreien ihre Verzweiflung hinaus, und es braucht oft lange Zeit und großen Abstand, um wieder Boden unter die Füße zu bekommen, wenn das überhaupt gelingt. Man braucht Zeit und Abstand, um von einem anderen Punkt aus einen Blick auf sein Leben zu gewinnen, das aus der Spur geworfen wurde. Man muss eine Sprache finden, um davon sprechen zu können. Und man muss sich selbst neu und anders verstehen, um sich im Leben wieder zurecht zu finden.

Alle drei Momente spielen eine Rolle, wenn der christliche Glaube angesichts sinnlosen Leidens und widersinnigen Übels auf den Umweg über Gott verweist. Was zeichnet diesen ganz und gar nicht selbstverständlichen Umweg aus?

III. Hoffnung auf Gott

1. Glauben und Hoffen

Wer Opfer von widersinnigem Übel wird, sorgt sich normalerweise nicht um die Vereinbarkeit einer Erfahrung mit den theologischen Standardansichten über Gott. Er hat kein Theodizeeproblem. Wenn Opfer von Übel überhaupt an Gott denken oder sich an Gott wenden, dann um angesichts ihres Elends vor Gott zu klagen, Gott anzuklagen oder Gott um Hilfe und Trost zu bitten: Sie wenden sich an Gott, weil sie mit der Sinnlosigkeit des ihnen widerfahrenen Übels nicht zurecht kommen.

Dazu bedarf es keines theologisch ausgearbeiteten Gottesgedankens. Wer Gott um Trost und Hilfe bittet, setzt seine Hoffnung auf Gott und nicht auf die Wahrscheinlichkeit bestimmter Glaubensansichten über Gott: Auch die skeptische Bitte „Gott, wenn es dich gibt, hilf, wenn du kannst“ kann ein Notschrei der Hoffnung sein.

Auf Gott zu hoffen ist daher etwas anderes als etwas über Gott mit mehr oder weniger Zuversicht zu glauben. Wer auf Gott hofft, weil er nicht mehr weiter weiss, setzt auf Gottes Hilfe, auch wenn er nicht wissen mag, was er von Gott glauben soll. Und wer auf Gott hofft, weil er an ihn glaubt, lässt angesichts widriger Erfahrungen seinen Glauben nicht ohne weiteres fahren, sondern sucht ihn, sein Leben und sich selbst anders, neu, besser zu verstehen. Hoffende setzen auf Gott nicht als Letzterklärung der faktischen Wirklichkeit (auch nicht des sinnlosen Leidens, dem sie ausgesetzt sind), sondern als Ursprung kontrafaktischer Möglichkeit (also der Möglichkeit, dass und wie aus dem erlittenen Übel Gutes entstehen kann).

Das heißt nicht, dass Hoffnung etwas Irrationales wäre oder keine Gründe hätte. Glaubende gründen ihre Hoffnung aber nicht auf ihren Glauben oder ihr Wissen um den Lauf der Dinge, sondern auf Gottes Charakter und Verheibung.

Nun ist Gottes Charakter kein Sachverhalt, der offen vor aller Augen läge. Man findet ihn nur, wenn man darauf achtet, wie Menschen sich verändern, die auf Gott hoffen. Auch in den biblischen Traditionen ist das Vertrauen in Gottes Güte nicht der Anfangspunkt, sondern das Ergebnis einer langen Geschichte des Umgangs mit Übel und Bösem in Auseinandersetzung mit menschlichen Verständnissen von Gott. Menschen glauben nicht zuerst an Gott und entdecken dann, dass die Welt doch viel besser ist, als sie dachten, oder weit weniger gut. Vielmehr beginnen sie mit der vieldeutigen Wirklichkeit menschlichen Lebens und wenden sich – wenn überhaupt – an Gott in Zeiten des Glücks, um ihm zu danken, und in Zeiten der Not, um Hilfe von ihm zu erbitten.

Es ist ein auffälliger Zug des biblischen Realismus, dass das wirklich Störende und Verstörende nicht die unergründliche Wirklichkeit des Bösen in einer guten Schöpfung ist, sondern eher die überraschende Wirklichkeit von Gutem in einem Leben voller Übel und Elend. Gottesglaube und Gotteshoffnung entstehen geradezu vor dem Hintergrund der erstaunlichen Erfahrung, dass übeln Menschen Gutes geschieht, das sie nicht verdient haben.

2. Klärung des Gottesgedankens

Allerdings wird diese Sicht grundlegend herausgefordert durch das Übel, das unschuldigen Menschen widersäßt. Das nötigt dazu, das Gottesverständnis immer wieder zu klären und zuzuspitzen. Das geschieht auch in den biblischen Texten, und zwar einmal theoretisch durch theologisches Nachdenken, und zum andern praktisch durch Lebensexperimente, die sie erzählen.

Alles theologisches Nachdenken hat ja seine Grenzen. Argumente wie „Gott hilft den Gerechten und straft die Ungerechten“ werden widerlegt, wenn der Gerechte leidet und der Ungerechte erfolgreich lebt. Dann tritt das Verständnis von Gottes Güte und Gerechtigkeit in Konflikt mit aktuellen Erfahrungen, und eine andere als nur theoretisch denkerische Lösung muss gefunden werden.

In der biblischen Tradition ist das der Ort paradigmatischer Lebensexperimente. Deren Pointe ist, dass nicht Glaubende hier eine Antwort suchen, indem sie nachdenken, sondern dass Gott selbst dazu gebracht wird klarzustellen, ob er vertrauenswürdig und verlässlich ist in Zeiten der Not, oder nicht. Um das zu klären, werden Extremsituationen mit nur zwei möglichen Ausgängen konstruiert: Entweder erweist sich Gott gegen alle Erfahrung als vertrauenswürdig und verlässlich, oder man kann Gott als Wirklichkeit, an der man sich im Leben ausrichten und orientieren kann, vergessen.

Die wichtigsten Beispiele dieses experimentumcrucis Ansatzes in der bibliischen Tradition sind die Aqeda Geschichte in Gen 22, und die Erzählung von Jesu Kreuzestod in den Evangelien.

3. Abrahams Schweigen

In der ersten Geschichte fordert Gott Abraham auf, seinen Sohn zu opfern und damit das einzige Unterpfand der Verheißeung, ihn zu einem grossen Volk zu machen, zu vernichten. Damit wird Gott für Abraham vollständig widersprüchlich und unbegreiflich. Einem solchen Gott kann man nicht vertrauen. Auf ihn kann man nicht setzen. Man weiss nicht mehr, an wen man sich in Zeiten der Not wenden könnte oder sollte. Man kann ihn nicht einmal mehr anreden oder anrufen. Weil Gott unbegreiflich und unansprechbar geworden ist, kann der Konflikt nur durch Handeln ausgetragen werden. Das geschieht so, dass pointiert gesagt, nicht Abraham durch Gott, sondern Gott durch Abraham auf die Probe gestellt wird.

Indem Abraham Gott, bei dem Israel nicht mehr weiß, woran es mit ihm ist, wortlos beim Wort nimmt und handelt, führt er eine Entscheidungssituation herauf, in der sich Gott entweder als Gott aus dem Leben seines Volkes verabschiedet, weil ihm nicht zu trauen ist, oder als der ausweist, der zu seinen Verheißeungen steht, weil er sie nur um den Preis seiner Selbstaufhebung zurücknehmen könnte. Entweder es gibt keinen Gott, oder Gottes Verheißeungen können auch von Gott selbst nicht wieder zurückgenommen werden. Tertium non datur – so unterstreicht die Geschichte.

Mit dem Ausgang des Gottesexperiments in Gen 22 ist die Verheißeung verlässlich in den Gottesgedanken eingezeichnet, d.h. Gott lässt sich nicht mehr gegen seine Verheißeungen ausspielen. Wer „Gott“ sagt, spricht von dem, der zu seinen Verheißeungen steht.

4. Jesu Todesschrei

Was die Geschichte von der Beinah-Opferung Isaaks für die jüdische Tradition leistet, leistet die Evangelengeschichte vom Kreuzestod Jesu für die christliche. Nach den Berichten der ältesten Evangelien Mk und Mt waren Jesu letzte Worte am Kreuz, ehe er laut schreiend starb, ein Schrei der Gottverlassenheit: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ (Mk 15,34; Mt 27,46) Das Zitat aus Ps 22 ist an dieser Stelle kein verkapptes Zeichen der Hoffnung auf Gott, sondern Ausdruck der Verzweiflung. Es ist Klage und Anklage dessen, der sich zu Unrecht von Gott verlassen erlebt, der ohne das Gottvertrauen, das Lk ihm in den Mund legt (Lk 23,46), und ohne die ihm bei Joh zugesprochene Zuversicht, die ihm von Gott zugesetzte Aufgabe erfüllt zu haben (Joh 19,30), von Gott und der

Welt verlassen stirbt. Obwohl die Evangelien Jesus als einen darstellen, der sein ganzes Vertrauen auf die anbrechende Herrschaft des guten Vaters im Himmel setzte, stirbt Jesus nach Mk am Kreuz in der Verzweiflung, dass sein Vertrauen auf Gott verfehlt war und Gott ihn verlassen hat. Erst nachdem seine Anhänger von seiner Auferweckung überzeugt worden waren, haben sie angefangen, auch Jesu Kreuzestod als Beleg für die alles neu machende Liebe Gottes zu verstehen. Was für Jesus das Ende aller Hoffnung auf Gottes Liebe darstellte, wurde für sie zum endgültigen Beleg für diese Liebe.

Zwischen der Abrahamsgeschichte und der Jesusgeschichte gibt es tiefgreifende Unterschiede. Beide aber haben eine ähnliche Pointe: Indem die Protagonisten der Erzählung in einer bestimmten, zur Entscheidung nötigenden Weise handeln, bringen sie Gott dazu, sich als vertrauenswürdig und als verlässlicher Gott der Hoffnung zu erweisen. Im Licht dieser Erzählungen ist es für Juden und Christen undenkbar geworden, dass Gott sich vielleicht doch nicht an seine Verheißungen halten könnte und letztlich doch kein Gott der Liebe ist, auf die man in Zeiten der Not setzen kann: Es hätte anders sein können, doch faktisch hat Gott sich entschieden, so und nicht anders zu sein.

5. Versionen der Güte Gottes

Deshalb ist Gottes Güte für Juden und Christen keine leere Hoffnung, sondern ein Erfolgswort: Es hält in Erinnerung, dass Gott sein Volk vom Übel erlöst und befreit hat und das auch weiterhin tun wird, weil er es will. Gott hat das Böse überwunden, nicht, indem er es ungeschehen gemacht hätte, sondern indem er aus ihm Gutes hat entstehen lassen.

In streng theologischem Sinn ist das Böse daher alles und nur das, was Gott durch Gutes überwindet. Dass Gott gut ist, heißt daher nicht nur dass Gott das Gegenenteil ist von allem Bösen und Übeln, sondern auch, dass Gott sein Volk vom Übel erlöst hat, dass Gott das Böse bekämpft, ja nicht nur bekämpft, sondern überwindet – nicht nur überwinden will, sondern überwunden hat, und zwar nicht durch größere Übel, sondern dadurch, dass er aus Üblem Gutes schafft.

Entsprechend wird Böses verstanden als das, was mit Gott unvereinbar ist, oder sich Gott aktiv widersetzt, oder von Gott überwunden ist, oder unvereinbar ist mit dem, wie Gott tut, was er tut.

Diese Komplexität der Verständnisse von Gottes Güte wird in der platonischen Tradition einseitig vereinfacht, derzufolge „alles Gute durch keine andere Ursache als Gott erklärt werden darf, während alles Üble durch andere Ursachen als Gott erklärt werden muss“ (Politeia 379 c 5-7). Damit wird nicht nur das Orientierungsproblem mit der Erklärungsproblematik verwechselt, sondern es wird auch ein Verständnis des Guten leitend, das Gottes Güte nur als das Andere

des Bösen, aber nicht als Kampf gegen das Böse versteht – ein Gedanke, der zentral zum biblischen Gottesverständnis und dem vieler anderer Religionen gehört.

6. Anthropozentrischer und theozentrischer Sinn des Bösen

Damit können wir einen letzten Schritt gehen. Ein Übel, so sagte ich, ist immer Böses von etwas für jemanden. Was für mich ein Übel ist, ist es aber nicht notwendig auch für andere, und was für uns böse ist, ist es nicht notwendigerweise auch für Gott.

Im anthropozentrischen (menschenbezogenen) Sinn (= Übel für uns) ist Böses das, was eine Person schädigt oder erniedrigt, d.h. was Menschen gegen ihren Willen Leiden zufügt und dem widerspricht, was wir vom menschlichen Leben erwarten und erhoffen. Das kann vieles einschließen, vom offensichtlichen Leiden bei Krankheit, Katastrophen und Übeltaten zu den subtileren Fällen, die erst nach Jahrhunderten als Übel erkannt und anerkannt wurden wie Sklaverei, Ausbeutung von Frauen, Kinderarbeit, oder Mobbing am Arbeitsplatz.

In theozentrischem (gottbezogenem) Sinn (= Übel für Gott) dagegen ist alles böse, was Gott Leiden schafft, d.h. was gegen Gottes Willen verstößt und im Widerspruch steht zu dem, wie Gott zufolge ein gutes menschliches Leben sein könnte und sein sollte – christlich gesagt: alles, was der Grundregel der Gottes- und Nächstenliebe widerspricht und damit Gott verletzt, weil das Gute, das er Menschen zukommen lässt, aus Ignoranz, Dummheit oder Bösartigkeit zurückgewiesen wird.

Der anthropozentrische und theozentrische Sinn von „böse“ und „übel“ fallen nicht in eins. Nicht nur das, was Menschen schädigt und erniedrigt, widerspricht Gottes Willen, sondern u.U. auch das, was uns moralisch als ganz ordentliches menschliches Verhalten erscheint. Und nicht alles menschliche Leiden widerspricht Gottes Willen, sondern nur dasjenige Leiden, das Menschen von Gott trennt und für die Güte seiner Gegenwart blind macht.

Deshalb kann man nicht schließen, dass das, was wir als Übel erleben, auch das ist, was Gott überwindet; oder dass es für uns kein Leiden und Übel mehr geben kann, wenn Gott das Böse überwunden hat; oder dass das Übel, das Gott überwunden hat (Böses für Gott), das Übel ist, das wir erleiden (Böses für uns); oder dass es nicht wahr sein kann, dass Gott das Böse überwunden hat, das uns von Gott trennt, wenn wir immer noch Übel erleiden, wie es der Fall ist. Der richtige theologische Schluss ist nicht:

Wenn wir immer noch Übel erleiden, dann ist es nicht wahr, dass Gott das Böse überwunden hat

sondern umgekehrt:

Wenn wir immer noch Übel erleiden, dann ist das Böse, das Gott überwunden hat, nicht das, was uns Leiden zufügt, sondern das, durch das wir Gott Leiden zufügen.

Denn nicht das, was wir als Übel erleben, definiert, was für Gott übel ist, sondern Gottes Wille bestimmt, was für ihn böse und übel ist.

Die entscheidende Frage für den religiösen Umgang mit Übel ist dann aber, wie wir um Gottes Wille und Absicht für seine Schöpfung wissen können. Die monotheistischen Religionen geben darauf verschiedene Antworten: Juden verweisen auf Moses und die Tora, Christen auf Jesus und das Evangelium, Moslems auf Mohammed und den Koran. Der Unterschied ist nicht nur, dass jede religiöse Tradition eine andere Autorität anführt, auf die sie sich als Vermittler des Willens Gottes beruft, sondern auch, dass all diesen Traditionen Gottes Wille oft in moralischem oder rechtlichem Sinn verstanden wird als eine Menge göttlicher Gebote im Blick auf das, was Menschen tun oder lassen sollten.

Aber das führt zu einer abwegigen moralisierenden Sicht des Bösen: All das, was nicht mit dem übereinstimmt, was man für Gottes Gebot hält, wird böse oder übel genannt. Doch das verfehlt nicht nur die Pointe der Tora, sondern auch des Evangeliums und genau genommen auch die des Korans. Sie alle sind nicht eine Menge göttlicher Gebote, Vorschriften und Verbote, die Menschen befolgen müssen allein deshalb, weil Gott sie geboten hat. Das wäre die schlimmste Art der Heteronomie und würde einen Abgrund schaffen zwischen Gottes Wille, Gottes Gerechtigkeit und Gottes Barmherzigkeit. Sie müssen vielmehr verstanden werden als Gottes Gabe der Grundlinien eines guten und gerechten menschlichen Lebens in Gemeinschaft mit Gott und untereinander, als Darstellung nicht dessen, was Gott von seinen Geschöpfen fordert, sondern was Gott für sie getan hat, um sie instand zu setzen, ihr Leben nicht länger unterhalb seiner Möglichkeiten zu führen.

Kurz, Böses ist strikt theologisch als das zu verstehen, was Gott durch das Gute überwindet, das er für seine Geschöpfe tut. Seine Pointe ist nicht, dass es einem Gebot Gottes widerspricht, sondern dass es eine Gabe Gottes verdunkelt.

Die Hoffnung, dass Gott das Böse überwindet, das seine Geschöpfe von ihm trennt, heißt daher nicht, dass er alles besiegt, was für uns böse und übel ist, sondern dass er dafür sorgt, dass selbst das schlimmste Übel für uns uns nicht von Gott trennen kann. Das ändert nichts daran, dass es für uns Übel und Böses ist und bleibt, aber das letzte Wort über ein Leben ist nicht das, sondern das Gute, das Gott daraus erschafft und werden lässt. Damit wird die Wirklichkeit des Bösen im menschlichen Leben nicht verniedlicht oder verneint, sondern es wird die biblische Erinnerung zur Geltung gebracht, dass Gott darin Gott ist, dass er Gutes aus Bösem schafft, das Elend der Unterdrückten beendet, den Opfern Gerechtigkeit verschafft, die Übeltäter bestraft, Taten aus bösen Absichten zu einem guten Ende führt. Insofern gehört die theologische Beschäftigung mit dem Bösen zur Beschreibung des Wirkens der Gnade Gottes. Sie ist Teil einer Grammatik des Heils,

nicht eine moralische Beschreibung der bösen, übeln, abstoßenden und unmenschlichen Aspekte des menschlichen Lebens.

7. Schluss

Ich schließe mit vier Bemerkungen.

1. Böses und Leiden – so habe ich argumentiert – sind nicht gleichzusetzen. Böses zeigt sich im Leiden, aber nicht alles Leiden ist böse und nicht alles Leiden, das böse ist, ist so, dass ihm das Tun eines Täters zugrunde liegt, nach dessen Verantwortlichkeit sich sinnvoll fragen ließe. Leiden ist vielmehr oft und in strengem Sinn sinnlos – nicht zu verstehen, nicht zu rechtfertigen, nicht als sinnvoll auszuweisen – und wird eben so als Böses erfahren.

Aber das heißt ganz und gar nicht, dass man sinnloses Leiden einfach hinnehmen müsste oder sollte. Im Gegenteil: Man kann Bösem entgegenwirken, indem man die Ursachen von Leiden bekämpft und seine Folgen eindämmt: das ist eine wissenschaftliche, technische und politische Aufgabe (Medizin, Recht, Politik, Ökonomie); oder indem man sich angesichts des Leidens der anderen seiner Verantwortung für die stellt, die in und an ihrem Leiden sinnlos zugrunde zu gehen drohen: das ist die ethische Aufgabe; oder indem man angesichts des immer wieder ins Leben einbrechenden sinnlosen Leidens und widersinnigen Bösen danach sucht, auf sinnvolle Weise mit Sinnlosem umgehen und so mit Sinnlosem und nicht vermeidbaren Widersinnigem leben zu können: das ist die religiöse Aufgabe. Diese Aufgaben sind nicht zu vermischen, aber sie ersetzen sich auch nicht gegenseitig. Alle drei sind nötig – jedenfalls solange es Leben gibt und dieses Leben so ist, dass in ihm unvermeidlich sinnlos Böses erlitten wird.

2. Wird in der vorgeschlagenen Weise zwischen dem unterschieden, was für uns und was für Gott übel und böse ist, dann wird deutlich, warum traditionelle Behandlungen des Theodizeeproblems oft so wenig befriedigen. Sie gehen aus von einem Widerspruch zwischen einem guten Schöpfergott und einer Welt voller Übel. Aber sie ignorieren, dass nicht nur das böse ist, was wir als Übel erleben, sondern dass es zentral um das geht, was für Gott böse und übel ist. Die Glaubensüberzeugung, dass Gott das Böse überwunden hat, schließt daher nicht ein, dass alles menschliche Leiden und Übel beseitigt ist. Eine Welt ohne Übel ist auch nicht notwendig eine Welt ohne Leiden, sondern eine Welt ohne Leiden, das übel ist, weil es die Gegenwart von Gottes Liebe im Leben von Menschen und anderen Geschöpfen verdunkelt und unsichtbar macht.

3. Wenn Christen um die Erlösung vom Bösen beten, ist das nicht so zu verstehen, dass sie Gott um die Erlösung von jeder Art von Leiden bitten. Gottes Verheibung lautet nicht, dass Schmerzen, Trauer, Leiden und Tod einfach aufhören oder verschwinden werden, sondern dass sie nicht trennen von der schöpferi-

schen Gegenwart von Gottes Liebe bei seinen Geschöpfen, auch im Tod und durch den Tod hindurch.

Damit wird nichts verharmlost oder heruntergespielt, was im menschlichen Leben als Übel und Böses erlebt und erfahren wird, sondern es wird eine neue und andere Einstellung dazu nahe gelegt: Auf der einen Seite muss man sich ihm mit allen uns verfügbaren Mitteln widersetzen, auch wenn man weiß, dass man es nie ganz beseitigen und vollständig verhindern kann. Aber man darf es andererseits auch nicht für die letzte und endgültige Wirklichkeit des Lebens halten, weil unser Leben mehr umfasst als das, was wir in Leiden, Übel und Tod erleben.

4. Schließlich zielt theologisches Nachdenken über das Böse im Umgang mit religiöser Erfahrung und Praxis auf Orientierung im Leben, nicht auf eine Erklärung des Bösen. Es beschreibt die Orientierungsverfahren, die in religiöser Praxis wirksam sind, und erkundet, wie sich die Einstellungen zum Leben verändern, wenn bei Menschen, die vom Übel betroffen sind, Verzweiflung und Hoffnungsslosigkeit durch Hoffnung und Zuversicht auf Gott ersetzt werden: Ihr Selbstverständnis verändert sich, und das ändert auch ihre Einstellung zum Leben – im Guten wie im Bösen.

Dabei ist auch hier wichtig, die Fragen genau zu unterscheiden. Gebet und religiöse Praxis sind kein Ersatz für medizinische, rechtliche oder politische Maßnahmen zur Eindämmung und Bekämpfung von Übeln. Religiöse Praxis gewährt Hoffnung, Trost und Orientierung – nicht, indem sie das Sinnlose als sinnvoll erweist, sondern indem sie auf Gottes gute Gegenwart auch im Leiden setzt und einen Sinn für Hoffnung praktiziert, der Leidende zu einer anderen Einstellung ihrem Leiden gegenüber bringen kann. Gott ins Spiel zu bringen, heißt nicht, dem Sinnlosen einen Sinn zu unterschieben, sondern weist einen Weg, sich selbst ange-sichts des Sinnlosen neu und anders zu verstehen: als Nächster Gottes, dem dieser auch im Leiden so nahe ist, dass man begründeter Hoffnung sein kann, dass nicht das Übel, sondern das Gute, das Gott daraus schafft, das letzte Wort über ein Leben ist.

Es gibt keine Garantie, dass Leidende sich auf diesen Weg einlassen. Aber wo sie es tun, eröffnen sich Möglichkeiten, mit sinnlosem Leiden und widersinnigem Übel zu leben, die menschlicher Würde und dem Respekt für die Nöte der anderen entsprechen.

Dramatische Theodizee

Wahrnehmung und Überwindung des Bösen aus der Perspektive einer dramatischen Theologie

Willibald Sandler, Innsbruck¹

1. Narrative Theodizee in der biblischen Sündenfallgeschichte

Wie ist der Glaube an einen guten und allmächtigen Gott vereinbar mit der Faktizität von sinnlos scheinendem Leid und von Bösem in der Welt? Diese Frage hat als Theodizee-Frage eine spezifisch neuzeitliche Gestalt gewonnen (Anklage Gottes bzw. des Gottesglaubens vor dem Forum der Vernunft), ist aber im Grunde Jahrtausende alt. Sie wird dort zum Problem, wo – monotheistisch und schöpfungsuniversalistisch – ein guter Gott als Schöpfer von allem, was ist, verstanden wird. Dies ist in jüdisch-christlicher Tradition seit der Zeit des Babylonischen Exils der Fall. Wenn man den Bereich des von Gott Geschaffenen auf *alles* ausweitet, dann wird die in den orientalischen Schöpfungsmythen selbstverständliche Annahme zur Herkunft des Bösen – nämlich „von außen“: außerhalb des Schöpfertreffpunktes und des von ihm geschaffenen Bereichs – unmöglich. Denn es gibt kein „Außen“ mehr.

Die Sündenfallgeschichte stellt die Frage „Unde malum“ zwar nicht ausdrücklich. Aber indem die biblische Urgeschichte von einem guten und allmächtigen Gott erzählt, der alles, was ist, „sehr gut“ geschaffen hat, macht sie das faktische Böse – welches im Exil eine brutal erfahrene Realität war – zum Problem. Dass sie nichtträumerisch ausgeblendet bleibt, wird im sechsten Kapitel vollends deutlich: „Die Erde aber war in Gottes Augen verdorben, sie war voller Gewalttat“ (Gen 6,11). Der äußerste Gegensatz zum anfänglichen „Sehr gut“ wird in einer Folge von Erzählungen narrativ überbrückt, wobei der Sündenfallgeschichte eine heikle Schlüsselstellung zukommt. Sie soll zeigen, wie und wodurch die ersten Spuren des Bösen in einer guten Welt aufbrechen. Das daran anschließende „lawinenartige Anwachsen der Sünde“ (Gerhard von Rad) ist dann relativ leicht plausibel zu machen.

Was hat die Sündenfallgeschichte also zur Frage „Unde malum“ zu sagen?² Die alte Antwort „von außen“ klingt mit dem Motiv der Schlange an und wird zu-

1 Eine ausführlichere, umfassender dokumentierte Fassung dieses Aufsatzes ist online im Innsbrucker Theologischen Leseraum zugänglich: <http://theol.uibk.ac.at/itl/909.html>

gleich gebrochen. Herkunft und Möglichkeit eines solch listigen Geschöpfs bleiben zwar im Dunkeln, aber die Schlange wird eindeutig dem Bereich der Schöpfung zugeordnet (Gen 3,1). Damit gewinnt eine zweite Antwort an Gewicht: Das Böse kommt „von innen“; es ist aus dem Inneren einer ursprünglich guten Schöpfung und insbesondere aus dem Innern des Menschen aufgebrochen. Gott hat die Welt gut geschaffen, aber die Geschöpfe sind aus sich selbst heraus böse geworden: aus ureigener Entscheidung und durch fatale Interaktionen untereinander. Dies ist gewiss die wichtigste Antwort, die die biblische Sündenfallgeschichte auf die Frage nach der Herkunft des Bösen gibt, aber sie ist unzulänglich. Das wird bereits aus der narrativen Logik der Erzählung deutlich. Auch wenn der Griff nach der verbotenen Frucht vom ersten Menschenpaar zu verantworten ist, kann die Erzählung diese Entscheidung nur dadurch plausibel machen, dass sie von einem verbotenen Baum und von einer hinterhältigen Schlange spricht. Aber wie kann die Schlange auf so böse Weise verführen, wo sie doch von Gott gut geschaffen wurde? Und warum stellte Gott einen Baum ins Paradies, dessen Früchte er den Menschen verbot? Solche Fragen belasten nicht erst die Rezeptionsgeschichte der Sündenfallerzählung; sie werden bereits von ihr selber thematisiert. Der Zweifel an Gottes Güte bildet den Schlüssel für die Verführung durch die Schlange.

Damit bringt die Schlange eine dritte Antwortmöglichkeit auf die Frage nach der Herkunft des Bösen ins Spiel: „von oben“ – durch einen Gott, der nicht wirklich gut ist. Laut Sündenfallerzählung folgen die ersten Menschen dieser Version des „Unde malum“. Sie nehmen sich, was Gott ihnen scheinbar missgünstig vorenthält; und Adam, von Gott zur Rede gestellt, schiebt die Schuld auf Gott ab: „Die Frau, die *du* mir beigesellt hast, sie hat mir von dem Baum gegeben ...“ (Gen 3,12). Das Böse kommt „von oben“.

In ihrer Schlüsselstellung zwischen der anfänglich konstatierten guten Schöpfung durch einen guten und allmächtigen Gott und der Feststellung einer bösen, von Gewalt überbordenden Welt in Gen 6,11 vollzieht die Sündenfallgeschichte eine *narrative Theodizee*. Wenn ein guter und allmächtiger Gott die Welt gut geschaffen hat, woher dann das Böse? Alle drei Antwortmöglichkeiten – „von außen“, „von innen“, „von oben“ – werden von der Erzählung aufgegriffen und *partial* als unzulänglich zurückgewiesen:

- Nicht „von außen“, weil es kein Außen mehr gibt: Die Schlange ist Gottes Geschöpf; – und doch markiert sie auf eine weiter nicht geklärte Weise die Einbruchstelle des Bösen, in einem relativen „Von außen“ im Verhältnis zur dem Menschen vertrauten Welt. Diese offene Stelle wurde von bestimmten Rezepten
- 2 Zum Folgenden vgl. Sandler, Willibald, Hat Gott dem Menschen eine *Falle* gestellt? Theologie des Sündenfalls und Sündenfall der Theologie, in: ZkTh 129 (2007) 437–458; ders., *Der verbotene Baum* im Paradies. Was es mit dem Sündenfall auf sich hat, Kvelaer 2009.

tionen der Sündenfallgeschichte zu Vorstellungen vom Teufel als einem gefallenen Engel ausgebaut. Durch einen solchen „gemäßigten Dualismus“ sollte die vom Zerreißen bedrohte Spannung zwischen Gottesglauben und einer überbordenden Erfahrung von Bösem verringert werden.

- Nicht „von oben“, weil Gott eindeutig gut ist. Er beharrt nicht, wie die Schlange unterstellt, eifersüchtig auf seiner Vormachtstellung, sondern setzt die Menschen zu souveränem Handeln frei (Gen 1,28; 2,19f.); und er unterstützt sie fürsorglich, selbst noch nach dem Sündenfall. Und doch richtet Gott mit dem verbotenen Baum und einer hinterlistigen Schlange das Einbruchstor für das Böse auf. Im Fortgang der biblischen Urgeschichte hält Gott die gefallene Schöpfung *als gefallene* am Leben (Gen 3,21; 4,15), was ihn in das von Menschen verursachte Böse hineinzieht. Später wird auch diese Linie zur Entspannung des existenziell erfahrenen Theodizee-Drucks deutlicher ausgezogen werden: „Ich bin der Herr, und sonst niemand. Ich erschaffe das Licht und mache das Dunkel, ich bewirke das Heil und erschaffe das Unheil. Ich bin der Herr, der das alles vollbringt.“ (Jes 45,6f.)
- Nicht ausschließlich „von innen“, weil Gott seine Schöpfung als guter Gott wirklich gut und als allmächtiger Gott wirklich gelungen konzipiert hat. Es mussten schon verschiedene Faktoren zusammenspielen, dass die Schöpfung anfänglich derart aus dem Tritt kommen konnte. Ein solches komplexes Zusammenspiel, wie es die Sündenfallgeschichte mit Adam, Eva, Schlange und Baum narrativ inszeniert, wird durch die Aufnahme von gebrochenen Anteilen aus den anderen Antwortalternativen ermöglicht.

So beantwortet die Sündenfall-Erzählung die zum Trilemma zugesetzte Theodizeefrage – „quatum non datur“ – in der Weise einer prekären Balance, die jeden der drei Antwortansätze im Namen eines guten und allmächtigen Schöpfergottes bricht, aber jedem dennoch ein berechtigtes Anliegen beläßt. Wie heikel diese Balance ist, zeigt die Rezeptionsgeschichte der Sündenfallerzählung mit Variationen, welche zur Entlastung des existenziell erfahrenen Theodizeedrucks bestimmte Momente stärker auszieht, – bis zum Balanceverlust, der den Glauben an einen guten und allmächtigen Schöpfergott sprengt:

- In der Überstrapazierung des durch die Schlange markierten „Von außen“ des Bösen bis zu dualistischen Ausformungen eines Teufelsglaubens;
- umgekehrt in der Überstrapazierung des durch die Schlange unterstellten „Von oben“ des Bösen bis zu gnostischen Vorstellungen von einem bösen Schöpfergott und der Schlange als Künsterin eines Proto-Evangeliums;
- durch eine Überstrapazierung des „Von innen“, indem den ersten Menschen dermaßen die ganze Last für alles Böse in der Welt aufgebürdet wird, dass sie als mythische Protoplanten, *in* denen alle anderen Menschen gesündigt haben, jede Kontinuität mit der konkreten, geschichtlichen Menschheit verlieren.

Die von der Sündenfallgeschichte vorgegebene, biblisch (sowie in kirchlicher Tradition) variierte und außerbiblisch (bzw. außerkirchlich) verlorene Balance ist ausschlaggebend für eine Phänomenologie des Bösen mit ethischen Implikationen. Damit Menschen gegen das Böse maximalen Widerstand leisten können, müssen sie *einerseits* ohne Kompromisse die Verantwortung dafür übernehmen: „Gegen dich allein habe ich gestündigt, ich habe getan, was dir missfällt. So behältst du recht mit deinem Urteil, rein stehst du da als Richter“ (Ps 51,6). Demgegenüber erweisen sich die oben genannten Debalancierungen als zum System erhobene Abschiebungen von Verantwortung: auf Mitmenschen (Eva: Gen 3,12), auf dunkle Seiten der Schöpfung (die Schlange: Gen 3,13), auf Gott („die Frau, die *du* mir beigesellt hast“ Gen 3,12), auf böse Hinterwelten (Teufel und Dämonen), oder auf einen mythisch überhöhten, von der geschichtlichen Menschheit abgespalteten Erstmenschen. In jedem dieser Fälle wird das Böse einseitig aus der Opferperspektive wahrgenommen und seine effektive Überwindung damit im Ansatz vereitelt. – *Anderseits* muss das Bestehen von Dynamiken des Bösen anerkannt werden, wodurch zum bösen Tun fast durchwegs ein Moment des Nachgebens und Respondierens gegenüber einem Vorgegebenen gehört. Wer diese strukturelle Dynamik des Bösen unterschätzt, neigt dazu, Menschen auf moralisierende Weise eine Alleinschuld aufzubürden, welche sie nicht tragen können und deshalb zwangsläufig auf andere abschieben. Menschen werden dämonisiert oder dämonisieren sich selbst (unter dem Druck einer empöierten Mitwelt), und so wird Böses nicht im Ansatz überwunden, sondern mittels eines Sündenbockmechanismus – zusammen mit dem einvernehmlich identifizierten Schuldigen – aus der Gesellschaft und ihrem Bewusstsein eskamotiert.

Diese von einer Phänomenologie und Ethik des Bösen geforderte Balance zwischen „Von außen“ und „Von innen“ wird von der biblischen Sündenfallgeschichte „coram Deo“ – im Horizont eines guten und allmächtigen Schöpfergottes – narrativ entfaltet. Das wirft die Frage auf, woher denn diese bereits primordial vorhandene Verführungs dynamik zum Bösen überhaupt kommen kann, wenn Gott die Welt gut geschaffen hat. Diese Frage verdichtet sich am verbotenen Baum zum Theodizee-Dilemma: Warum hat Gott mitten im Paradies einen verbotenen Baum platziert? Entweder konnte Gott es nicht verhindern, dass dieser gefährliche Baum dort stand: Dann war er zwar gut, weil er vor der Gefahr warnte, aber nicht allmächtig. Oder Gott hätte die Aufstellung des Baumes verhindern können, dann war zwar seine Allmacht gewahrt, aber seine Gutheit kompromittiert: Gott hätte dem Menschen mit einem Willkürverbot eine Falle gestellt. Mit einem guten *und* allmächtigen Gott scheint das Faktum eines verbotenen Baums unvereinbar zu sein.

2. Der verbotene Baum als Preis der Freiheit

Ein einfacher Ausweg aus diesem Theodizee-Dilemma scheint sich zu ergeben, wenn man die menschliche Freiheit und ihre Ermöglichungsgründe berücksichtigt. Narrativ konkretisiert: Gott *musste* einen verbotenen Baum in das Paradies stellen, damit die Menschen die Freiheit haben, zu Gott auch nein zu sagen. Man könnte das Argument folgendermaßen ausbauen: Gott hätte zwar – gemäß seiner Allmacht – die Aufstellung dieses Baums unterlassen können, aber dann hätten die Menschen nicht das Gut einer freien Selbstbestimmung in ihrem Verhältnis zu Gott gehabt. Wäre ihnen die Möglichkeit eines freien Nein zu Gott vorenthalten worden, dann auch die Möglichkeit eines entschiedenen Ja zu ihm in freier Liebe. Eine solche Welt aber wäre schlechter als eine Welt mit freien Geschöpfen und den damit verbundenen Risiken eines aufbrechenden Bösen. Also entspricht es nicht nur der Allmacht, sondern auch der Guttheit Gottes, dass er einen verbotenen Baum ins Paradies gestellt hat.

Diese Argumentation teilt einige Probleme der religionsphilosophischen free will defense.³ So ist klärungsbedürftig, welche Art von Freiheit denn durch das Baumverbot freigesetzt werden sollte. Theologisch relevant ist eine *Willensfreiheit* im Sinn einer Selbstbestimmung der Grundausrichtung, in der der Mensch sein Verhältnis zu Gott realisieren will. Im Unterschied dazu eröffnet das Baumverbot konkrete Alternativen zur Aktivierung von *Entscheidungsfreiheit* und *Handlungsfreiheit*: Die Menschen können das von Gott Verbotene wollen und handelnd ergreifen. Vermischt eine Rechtfertigung des verbotenen Baums im Namen der Freiheit diese verschiedenen Bedeutungsebenen von Freiheit? Wird hier nicht Willensfreiheit auf Entscheidungsfreiheit reduziert? Wenn aber eine solche Reduktion berechtigt wäre, dann könnte es keine Freiheit ohne Böses – ohne böse Wahlalternativen – geben. Muss Gott somit Böses schaffen – den verbotenen Baum, eine listige Schlange, eine Fallensituation – damit menschliche Freiheit ihm gegenüber konkret werden kann? Dagegen spricht schon die Logik der Paradieserzählung, dergemäß alles, was Gott geschaffen hat, gut ist.

Einen Ausweg eröffnet eine symbolische Deutung, wonach der verbotene Baum nicht für eine willkürlich verweigerte gegenständliche Gottesgabe steht, sondern für einen spezifischen *Modus* der Aneignung gottgegebener Güter: nämlich in einer nicht verdankenden Weise.⁴ Das göttliche Verbot von Gen 2,16f. wäre damit folgendermaßen zu transkribieren: „Alles dürft ihr gebrauchen, nur versucht nicht, das was ihr von mir erhalten habt, so zu beanspruchen, dass ihr es ausschließlich euch selbst zuschreibt.“ Damit lässt sich das am verbotenen Baum

3 Vgl. Dalfether, Ingolf, Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen, Tübingen 2008, 69–73.

4 Zum Folgenden vgl. Sandler, Der verbotene Baum 77–83; ders., Falle 452–457.

aufbrechende Theodizee-Dilemma formal auflösen: Gott *kann* den Menschen nicht die „Frucht der Unverdanktheit“ geben. Denn er kann nicht geben, dass die Menschen das, was sie von Gott erhalten haben, nicht von Gott, sondern ausschließlich aus sich selbst heraus haben. Die Behauptung, dass Gott das nicht kann, schränkt nicht seine Allmacht ein, weil es sich um eine logische Unmöglichkeit handelt. Dennoch ist der Versuch einer solchen Aneignung möglich, – mit fatalen Konsequenzen. Deshalb ist es auch *gut*, dass Gott den Menschen vor dem Griff nach dieser Frucht warnt.

Damit ist der „verbotene Baum“ kein böser Gegenstand, den Gott schaffen müsste, um das Gut einer konkreten Freiheit sicherzustellen. Er steht für die unvermeidliche Schattenseite der höchsten Schöpfungsgabe einer verdankten Autonomie. Im Gegensatz zum von der Schlange genährten Verdacht schafft Gott die Menschen, um ihnen an *allem* Anteil zu geben (vgl. Röm 8,32). Er erhebt sie zu einer Gottebenbildlichkeit – in einer Transparenz und Repräsentanz Gottes füreinander und für die ganze Schöpfung – die als dynamische Gottebenbildlichkeit die eigenverantwortliche *Selbsterschließung* von Gütern und Vollkommenheiten impliziert, und das ist besser als eine schlaffenlandmäßig fertige Bereitstellung von allem Wünschenswerten. Gott will seine Schöpfung und in ihr zuhöchst den Menschen an *allem* teilhaben lassen, nicht nur an den Gütern, sondern an ihrem Werden. Dass der Mensch Autonomie und verdankende Gottbezogenheit in direkter Proportionalität zu vollziehen geschaffen ist, grenzt an ein Paradox, ist aber keines. Im Gegensatz zur tödlichen Perversion dieses Prinzips, wonach der Mensch den letzten – scheinbar – verbleibenden und doch alles geheim durchziehenden Unterschied zwischen sich und seinem Vorbild Gott aufzuheben trachtet: dass nämlich Gott alles ausschließlich aus sich selbst heraus hat, während der Mensch zu all dem nur im Modus eines Gottverdankens Zugang findet. Weil Gott den Menschen rückhaltlos an *allem* teilhaben lassen will, ist dieser Unterschied faktisch nichtig; rein formal betrachtet aber maximal. Darin besteht die List der Schlange: im verführerischen Verweis auf diese verschlagen-raffinierte Perspektive, die als logisch unvermeidliche Rückseite in eine Schöpfung eingeschrieben ist, welche in der Weise einer verdankten Autonomie verfasst ist.

3. Trinitarische Theodizee

Ein Gott, der Menschen so schafft, dass sie ihn in der Weise verdankter Autonomie repräsentieren, und der sie so beständig auf sich als sein Vorbild verweist, scheint in seiner göttlichen Selbstgenügsamkeit („causa sui“) zwangsläufig zum trügerischen Double-bind für den Menschen zu werden. Der verbotene Baum und die verführerische Schlange wären so gleichsam die Schattenseite eines sich in *allem* als Referenz präsentierenden Gottes, – *in allem*, auch in dem, wovor er die

Menschen warnt: Gottes selbstgenügsame Unverdanktheit. Damit wäre Gott dem Menschen Modell und Hindernis zugleich.

Die Schlange hätte somit recht: Gott steht dem Menschen im Weg. Dass es sich dennoch nicht so verhält, sondern dass die Schlange für eine subtile Pervertierung der Vorstellung vom Schöpfergott steht, macht das christlich-trinitarische Gottesverständnis deutlich. Danach ist Schöpfung eine von Gott freiwillig gewirkte Verlängerung eines innertrinitarischen Vollzugs „restloser“ Selbstdgabe und empfangender Rückgabe. Der Vater gibt sich selbst rückhaltlos an den Sohn, der diese Hingabe mit einer ebenso rückhaltlosen Selbstdgabe an den Vater beantwortet. In diesem Sinn ist auch dem Vater innertrinitarisch die Qualität eines Empfangens und Verdankens zuzuschreiben.⁵

Diese Gabebewegung zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist wird im Akt der Schöpfung – als einem gemeinsamen Vollzug der drei göttlichen Personen – gleichsam über Gott hinaus „verlängert“. *Der dreieinige Gott bestimmt sich dazu, sich vom Menschen (von seiner Schöpfung) bestimmen zu lassen.*⁶ Damit ermächtigt er den Menschen dazu, dass dieser sich seinerseits in freiem Entschluss von sich her dazu bestimmt, sich von Gott bestimmen zu lassen: „Dein Wille geschehe“. Wenn der Mensch diese Selbstthingabe aus der ihm eröffneten Freiheit heraus vollzöge, würde der „eucharistische Kreislauf“⁷ zwischen Gott und Schöpfung zu einer in gegenseitig freier Liebe gelingenden Communio geschlossen. Die Rückhaltlosigkeit dieser Selbstdgabe Gottes enthält aber auch die dunkle Möglichkeit, dass der Mensch diese frei vollzogene Rückgabe verweigert. In rivalisierender Nachahmung eines als selbstherrlich missverstandenen Gottes bestimmt der Mensch sich dazu, „wie Gott zu sein“, das heißt, sich „wie Gott“ auf unverdankte Weise ausschließlich aus sich selber zu vollziehen. Dieser Sündenfall entbindet eine alles verderbende Dynamik der Sonderung, die – in komplexesten Interaktionen längs der Grundbezüge von Gottbezug, Interpersonalität, Weltbezug und Selbstbezug – eine „Zivilisation des Todes“ (Johannes Paul II.) begründet: durch Täuschung, Rivalität, Neid, Hass und Gewalt bis hin zur Tötung von Menschen, die nicht nur immer wieder „passieren“, sondern sich als *Strukturen der Sünde* in die verschiedensten sozialen und kulturellen Formen der Menschheit einschreiben.

5 Vgl. Balthasar, Hans Urs von, Theodramatik. Band IV: Die Handlung, Einsiedeln 1983, 75.

6 Vgl. Pröpper, Thomas, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. 2. wesentlich erweiterte Auflage. München 1988, 178.

7 Vgl. Balthasar, Hans Urs von, Theodramatik. Band III: Die Handlung, Einsiedeln 1980, 301-309.

4. Soteriologische Überwindung und Verschärfung des moralischen Bösen

Blenden wir von da aus zurück zur Theodizee-Diskussion, so erweist sich das von Menschen zu verantwortende Böse (*malum morale*) als von Gott nicht *bewirkt*, wohl aber aufgrund der besonderen Ausrichtung von Schöpfung auf Freiheit und verdankte Autonomie hin als von Gott *ermöglicht*. Aber ist das Übermaß des Bösen, das in Verwirklichung dieser dunklen Möglichkeit die Erde überschwemmte, nicht ein viel zu hoher Preis für ein Schöpfungsprojekt, dessen wunderbare Möglichkeit eines vollkommenen Wechselspiels liebender Selbstingabe zwischen Gott und Mensch und innerhalb der Schöpfung ohnehin vollständig verfehlt wurde? Hier hängt nun alles davon ab, ob und wie Gott in der Lage ist, das außer Rand und Band geratene Böse zu überwinden und die Menschen in Richtung auf das Schöpfungsziel glückender Liebe zurückzuführen. Die Theodizee-Problematik verschiebt sich somit von der Frage „*Unde malum?*“ zur Frage „*Quo malum?*“: Was kann und wird Gott aus dem Bösen machen?

Diese Perspektivverschiebung ist insgesamt charakteristisch für den biblischen Umgang mit der Frage nach dem Bösen. Das gilt schon für die biblische Urgeschichte, die zwar um die Frage nach der Herkunft des Bösen ringt, aber insgesamt einen Vorspann zu den Patriarchengeschichten bildet, die Gottes immer neue Heilsinitiativen in der Weise einer erwählenden Aussonderung eines Teils der Menschheit zum Heil aller (Gen 12,3) und damit einer Überwindung des Bösen beschreiben. Und bezeichnend für das Neue Testament ist Jesu Perspektivumkehr weg von der rückwärtsgewandten „*unde-malum*“-Frage nach vorne zur Frage nach dem von Gott beabsichtigten, das Böse überwindenden Heilhandeln:

„Unterwegs sah Jesus einen Mann, der seit seiner Geburt blind war. Da fragten ihn seine Jünger: Rabbi, wer hat gesündigt? Er selbst? Oder haben seine Eltern gesündigt, so dass er blind geboren wurde? Jesus antwortete: Weder er noch seine Eltern haben gesündigt, sondern das Wirken Gottes soll an ihm offenbar werden.“ (Joh 9,1-3)

Jesus bestätigt seine Botschaft vom nahe gekommenen Gottesreich durch Heilungen und Dämonenaustreibungen, mittels welcher er Menschen befreit, die als Opfer in körperliche, psychische und soziale Unheilszusammenhänge verstrickt waren. Aber Menschen sind – mehr oder weniger – immer auch als Täter in Böses involviert. Wo Menschen sich wissend dazu bestimmen, sich *nicht* von Gott bestimmen zu lassen, überantworten sie sich an Dynamiken des Bösen, welche ihnen einen Rückweg in ein heilvolles Leben aus eigener Kraft und Einsicht versperren. Gott aber hat sich dazu bestimmt, sich von Menschen bestimmen zu lassen und damit auch ihre gottlose Grundentscheidung zu respektieren. Wie kann er dann – selbst in Christus und durch seinen Kreuzestod – Menschen befreien, retten und

erlösen, die sich als verantwortliche Täter des Bösen auf eine Zurückweisung Gottes festgelegt haben?⁸

Die einzige Möglichkeit besteht darin, dass Gott sich Menschen, die – mit allen destruktiven Konsequenzen längs aller menschlichen Grundbezüge – zu Gott nein gesagt haben, derart auf eine tiefere Weise offenbart, dass für sie eine neue Situation entsteht: Ihre bisherige Negativentscheidung gegenüber Gott wird durch eine tiefere Gotteserfahrung überholt, sodass sie ihr Nein revidieren können oder aber verschärft bestätigen müssen. Dies geschieht in Erfahrungen einer unerwarteten göttlichen Zuwendung, wie sie Jesus in Worten, Taten und schon durch seine bloße Gegenwart vermittelt hat. In Begegnungen mit ihm wurde für bestimmte Menschen in bestimmten Situationen der *Kairos* des anbrechenden Gottesreichs konkret. Solche Kairoi katapultieren die Menschen nicht automatisch in einen Zustand besseren Seins, sondern bringen sie in eine Entscheidungssituation, die es ihnen ermöglicht, das zeichenhaft erfahrene Heil für sich zu wählen – d.h. die verheißungsvolle Perle um den Preis von allem anderen zu erwerben (Mt 13,46) – oder zu verwerfen. Ein Gnaden-Kairos bedeutet nicht schon in sich Heil, denn er kann auch verpasst werden, und dann ist seine Wirkung Unheil: nämlich ein Absturz in eine gesteigerte Gottferne, welche sich längs aller menschlichen Grundbezüge destruktiv auswirkt.

Damit wird Gottes Involviertheit in das von Menschen verantwortete Böse dramatisch verschärft: Gott erweist sich als gut, weil er Böses überwindet. Aber diese Überwindung ist nur dadurch möglich, dass er sich – und seine Schöpfung – dem Sünder auf radikalierte Weise aussetzt, um ihn in dieser Tat schutzloser Liebe zum Guten nicht zu zwingen, sondern zu gewinnen. Damit eröffnet er ihm aber zugleich die Möglichkeit, den Gnaden-Kairos zurückzuweisen und auf den damit beschrittenen Abwegen in verschärfter Weise Böses tun zu müssen, um seine gottlose Position zu stabilisieren. Es ist, wie wenn jemand einer Mörderin, die sich selbst gefesselt hat, die Fesseln durchschneidet, ohne ihr vorher die Waffe zu entwinden, damit sie sich in Freiheit selber von ihrer Gewalttätigkeit lossage. Oder – im biblischen Gleichnis – wie ein Weinbergbesitzer, der zu den gewalttätigen Pächtern schließlich auch noch den eigenen Sohn schickt, in der Hoffnung, dass sie auf ihn hören werden (Mk 12,6). Gemäß dem „Setting“ von Schöpfung, wonach Gott sich dazu bestimmt hat, sich von Menschen bestimmen zu lassen und die Entscheidungen ihrer Selbstbestimmungen zu respektieren, ist das die einzige Möglichkeit, sie zu erlösen und damit Böses nachhaltig in Gutes zu verwandeln. Wenn aber der solchermaßen Befreite seine Befreiung zu einem erneutem und

8 Zum Folgenden vgl. Sandler, Willibald, Wozu ist Jesus gestorben? Versuch einer vernünftigen, bibelgemäßen und eingängigen Antwort aus der Perspektive der dramatischen Theologie, in: ZkTh 131 (2010), 409-429; ders., *Die gesprengten Fesseln des Todes*. Wie wir durch das Kreuz erlöst sind, Kevelaer 2011, 88-129.

noch schlimmeren Verbrechen missbraucht, dann ist – zumindest nach gängigem Rechtsverständnis – der Befreier mitschuldig. Er ist zwar nicht eigentlicher Täter, auch nicht Komplize, und er hat das Verbrechen auch nicht untätig zugelassen, aber er hat es – schlimmer noch – durch sein Tun auf fahrlässige Weise möglich gemacht. Auf diese Weise ist der zur Überwindung des Bösen antretende Gott in ein gerade dadurch verschärft aufbrechendes Böses involviert, – und zwar nicht etwa nur, indem er in Respektierung sündigen Willens sein Heilshandeln aussetzt und sich zurückzieht, sondern *in seinem aktiven Wirken als handelnder Gott*; – in einem Handeln allerdings, das von sich (und von seiner letztendlich zu erhoffenden Wirkung) her niemals als destruktiv, sondern stets nur als befreidend, rettend und erlösend begriffen werden kann.

Das Kreuz ist – in seinem inneren Zusammenhang mit Auferstehung und Geistausgießung – als Realsymbol dafür zu verstehen, dass Gott in diesem hochriskanten, das Ausmaß des Bösen dramatisch steigernden den-Sündern-Nachgehen über alles menschliche Vorstellungsvermögen hinaus so weit geht, dass wir auch nicht für den schlimmsten Sünder der Weltgeschichte annehmen müssten (oder dürften), dass ein Nein zu Gott sein unwiderruflich letztes und damit Hölle bedeutendes Wort sein wird, – selbst dann nicht, wenn wir wissen, dass jede ein Nein aufbrechende tiefere Selbstoffenbarung Gottes die Möglichkeit zu einem erneuten, noch destruktiver sich auswirkenden Nein eröffnet.

5. Was hat Gott mit dem Bösen zu tun?

Zahllose biblische Texte beschreiben Gott als einen, der Menschen Böses zufügt. Seit jeher gibt es Bemühungen, solche Aussagen zu entschärfen, – häufig in der Weise, dass sie in der Weise eines göttlichen *Zulassens* des Bösen interpretiert werden. Auf differenzierte Weise – in scharfer Wahrnehmung zahlreicher biblischer Einzeltexte – hat das Raymund Schwager unternommen. Nach systematischen Gesichtspunkten ordnete er die biblischen Aussagen, die von einem gewalttätigen göttlichen Handeln sprechen, vier verschiedenen Gruppen zu:

- „1. Gott erscheint als ein irrationales Wesen, das ohne verständlichen Grund tötet oder töten will.
- 2. Er reagiert auf die vorausgehenden bösen Taten der Menschen, und er führt die Rache selber aus.
- 3. Er bestraft Übeltäter, indem er sie in seinem Zorn anderen (grausamen) Menschen ausliefert.
- 4. Die Frevler bestrafen sich selber, indem ihre Taten auf ihr Haupt zurückfallen.“⁹

9 Schwager, Raymund, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, Thaur³1994, 72.

Schwagers systematisches Interesse bei der Unterscheidung und Anordnung dieser vier Textgruppen gilt einer die Offenbarungsgeschichte leitenden sukzessiven Be-
freiung der Menschen von Vorstellungen, nach denen Gott selber direkt Gewalt
ausübt. Gemäß René Girards mimetischer Theorie, die Schwager rezipiert, sind
Vorstellungen von einem gewalttätigen Gott auf mythologische Projektionen zu-
rückzuführen, die mit einer gewalttätigen Formierung der Menschheit (kulturell,
gesellschaftlich, religiös usw.) in der Weise von Gründungsmord und Sünden-
bockmechanismus einhergegangen sind. Vor diesem Hintergrund erweist sich die
biblische Offenbarung als ein Prozess, der die divinierte und solcherart projektiv
abgeschobene Gewalt sichtbar macht und Gottesvorstellungen davon befreit.

Von diesem Konzept ist Schwagers Unterscheidung der vier genannten bibli-
schen Textgruppen geleitet. Er behauptet damit nicht eine chronologische Abfolge
zwischen ihnen. Texte der vierten Gruppe sind durchschnittlich eher jung, aber
ihre konsequente Vorrangigkeit im Sinne eines fortgeschrittenen Offenbarungs-
prozesses ergibt sich für Schwager erst im Blick auf die gesamte Bibel, unter Ein-
beziehung des Neuen Testaments. Auch nach den biblischen Texten, die sich die-
ser vierten Textgruppe zuordnen lassen, erscheint Gott aber auf eine nicht un-
problematische Weise in das Böse involviert: Er ist es, der sein Gesicht vor den
sündigen Menschen verbirgt, mit der Konsequenz, dass sie sich *ohne Gott* in Un-
heil und Gewalt verstricken. Im Kontext des Theodizee-Streits würde das die
Frage aufwerfen, ob Gott sich auf diese Weise nicht doch einer verhüllten und
damit umso raffinierteren Gewalt schuldig macht, wo er doch weiß, was seine
Selbstverhüllung bei den Menschen bewirkt. Weiter führt hier der Gedanke, dass
es *die Menschen* sind, die sich vor Gott verbergen (Gen 3,8) und ihn aus ihrer Le-
benswelt auszuschließen versuchen.¹⁰ Gott respektiert diese Entscheidung der
Menschen, indem er sie auch in dieser gottfernen Existenz am Leben erhält. Damit
liefert er sie aber auch unvermeidlich den destruktiven Konsequenzen eines sol-
chen Lebens aus.

Über diese Involviertheit Gottes – durch die Erhaltung der Sünder gemäß ei-
ner *creatio continua* – hinaus gibt es allerdings noch ein besonderes göttliches
Handeln, mit dem Gott Menschen aus den Verstrickungen des Bösen freizusetzen
versucht. Wie im vorigen Kapitel ausgeführt, lösen diese göttlichen Heilsinitiativen
dort verschärft destruktive Wirkungen aus, wo die Menschen das ihnen neu
eröffnete Heilsangebot zurückweisen. Solche Wirkzusammenhänge spielen sich
nicht ausschließlich zwischen Gott und expliziten Sündern ab, sondern strahlen auf
viele andere aus. Im Einflussbereich einer derartigen strukturellen Sünde machen
auch Menschen, die sich nicht eines versäumten Kairos schuldig gemacht haben,
Erfahrungen, in denen eine (nach christlichen Kriterien) als authentisch
wahrgenommene Gottesgegenwart mit einer Zunahme von Unheil und Gewalt

10 Vgl. ebd. 79f.

einhergeht. Das kann dann leicht so wahrgenommen werden, dass Gott selber dieses Unheil bewirkt. Vorstellungen von einem zornigen, kollektiv strafenden oder sogar irrational dreinschlagenden Gott – gemäß den ersten der vier von Schwager zusammengestellten Textgruppen – haben hier eine phänomenale Grundlage.

Diesem biblisch häufig aufscheinenden Erfahrungsgrund wird eine Theologie nicht gerecht, die alle *aktiven* Anteile einer Involviertheit Gottes in das erfahrene Böse systematisch ausblendet. Anderseits ist es theologisch unabdingbar, Gott so zu denken, dass nur Gutes und nichts Böses von ihm kommt (vgl. 1 Tim 4,4). Gott liebt den Sünder nicht weniger als den Gerechten, und niemals schickt er direkt Unheil oder Strafe, um auf diese Weise den Sünder zur Umkehr zu zwingen. Die unzähligen biblischen Aussagen, die genau solche Vorstellungen zum Ausdruck bringen, müssen nicht vollständig zurückgewiesen werden, sondern können begriffen werden als „noch unscharfe“ Darstellungen erfahrbarer Zusammenhänge von Gottes aktiver Gegenwart und ausbrechendem Unheil. Dramatische Theologie kann solche Zusammenhänge auf differenzierte Weise interpretieren, indem sie zeigt, dass Gottes direkte Handlungsintention immer auf das Heil der Menschen zielt, und zwar in einer Weise, dass sie niemals zwingt, sondern zur Umkehr freisetzt. Wo Menschen diese göttliche Ermächtigung zur Umkehr aber ausschlagen, wirkt sich Gottes Heilshandeln an ihnen so aus, dass sie die erfahrene Wahrheit gewaltsam niederhalten müssen und auf diese Weise gewalttätig werden. Es sieht dann so aus, als wäre es Gott gewesen, der den ihn zurückweisenden Menschen ins Unglück stürzt, – entsprechend dem Kurz-Schluss: Hätte Gott ihn nicht angesprochen, dann wäre er nicht so destruktiv geworden.

Solche Zusammenhänge werden von Theologien des Gotteszornes wahrgenommen,¹¹ aber oft in unzulänglicher Weise interpretiert. Als berechtigtes, unverzichtbares Moment einer Rede von Gottes Zorn wird Gottes Widerstand gegen die Sünde gesehen. Dieser Widerstand darf aber keinesfalls als direkt destruktives Handeln Gottes gegen die Sünder – oder gegen seinen die Sünder stellvertretenden Sohn – verstanden werden. Vielmehr ist darunter eine Unverträglichkeit von Gott und Sünde derart zu verstehen, dass Gottes Nähe den Menschen, der von der Sünde nicht vollständig ablassen will, dazu treibt, Gott aus seiner Lebenswelt ausschließen zu wollen und auf diese Weise destruktiv zu werden, um „ohne Gott“ überleben zu können. So wird der notorische Sünder – wie auch der Mensch im Umfeld dieses Sünders – Gott auf Weisen erfahren, die biblisch mit dem Wort „Gottes Zorn“ umschrieben werden. Von dem Gott, der den verlorenen Schafen in sich selbst riskierender Liebe nachgeht und auf diese Weise ihn in einer Haltung

11 Vgl. Schwager, Raymund, Artikel „Zorn Gottes“, II. Systematisch-theologisch in: LThK 3 X (2001) 1490, mit Verweis auf Luther, Barth und Hans Urs von Balthasar; Miggelbrink, Ralf, Der *Zorn Gottes*. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2000.

kritischer Solidarität konfrontiert, wird er sich als verfolgt erfahren. Und weil ihm Gottes liebendes Handeln nur in dem destruktiven Reflex zugänglich ist, den es in ihm provoziert, wird er auch Gottes Handeln als zerstörerisch wahrnehmen.

So kann man sagen, dass *Gottes Zorn eine – mögliche – Erfahrungsgestalt von Gottes Liebe* für in Sünde verstrickte Menschen ist, – d.h. für Menschen, die die kairologisch sich ihnen vertieft offenbarende Liebe zurückgewiesen haben, oder auch für Menschen im Einflussbereich solcher Zurückweisungen. *Ja noch mehr:* Auf diese Menschen kann sich Gottes Liebe tatsächlich destruktiv auswirken, indem das Gute, das Gott ihnen handelnd zukommen lässt, aufgrund der von ihnen zu verantwortenden „Per-version“ dieses Guten in eine umfassend zerstörende Wirkrichtung umgelenkt wird. So lässt sich die Rede vom Zorn Gottes auf sein *aktives* Handeln zur Überwindung der Sünde beziehen: als Ausdruck des „Willen[s] Gottes, die Menschheit in ihrer Ablehnung der Selbstmitteilung nicht zu verlassen, sondern das Angebot unter den Bedingungen der Verweigerung aufrechtzuerhalten.“¹²

6. Zurückdrängung von Gottes Handlungsmöglichkeiten: Eine fatale Strategie zur Theodizee

Die hier skizzierte dramatische Theodizee versteht nicht nur das Böse als *Preis der Freiheit* oder *Preis der Liebe*, sondern ein dramatisch gesteigertes Böses als *Preis der Erlösung*. Damit denkt sie Gott nicht nur als den, der sich um der Liebe willen in seiner Allmacht kenotisch beschränkt, sondern als den, der um dieser Liebe willen in hohem Maße aktiv ist. Dass Gott in Respektierung menschlicher Freiheit angesichts eines verstockten Sünder nichts tun kann,¹³ ist zwar nicht falsch, aber nur ein Teil einer komplexen dramatischen Wirklichkeit, der – isoliert betrachtet – einer unzulänglichen Vorstellung von einem machtlosen und in seiner Machtlosigkeit untätigten Gott entgegenarbeiten würde. Kenose ist nicht Machtlosigkeit, im Gegenteil. Auch angesichts eines verstockten Täters und seiner bösen Tat bleibt Gott in höchstem Maße tätig: durchgängig gemäß einer *creatio continua*, die untrennbar ist von einer soteriologischen Dimension, wonach Christus als Schöpfungsmittler Opfer und Täter zuinnerst trägt, von beiden Seiten her die böse Tat unterfängt und für eine spätere richtende und versöhnende Transformation offenhält.¹⁴ Was Gott tatsächlich (oft) nicht tut, ist dem verstockten Mörder, der das Messer gegen sein schuldloses Opfer zückt, in den Arm zu fallen. Aber Gottes

12 Miggelbrink, Zorn Gottes 57.

13 Vgl. Stosch, Klaus von, *Gott – Macht – Geschichte*. Versuch einer theodizeesensiblen Rede vom Handeln Gottes in der Welt, Freiburg/Wien 2006, 157.

14 Vgl. Sandler, Die gesprengten Fesseln 111-129.

Handeln beschränkt sich nicht auf ein besonderes Handeln und fällt (auch) deshalb nicht dort aus, wo ein solches nicht wahrnehmbar ist.

Die Betonung von Gottes handelnder Aktivität im Zusammenhang mit dem sich ereignenden Bösen wurde angesichts der Theodizeeaproblematik meist als kontraintuitiv empfunden und deshalb nach Kräften zurückgedrängt. Die Bibel bringt sie noch kraftvoll zum Ausdruck, wenn Gott für alles – Gutes und auch Böses – verantwortlich gemacht (Jes 45,6f) und auch angeklagt wird. Damit ist immerhin verbunden, dass man ihm mit dieser Allmacht auch die Überwindung des Bösen zutraut. Neuzeitliche Theodizee-Strategien neigen häufig dazu, Gottes Handlungsmöglichkeiten in unserer Welt apriorisch zu begrenzen, um ihn nicht dem Vorwurf einer unterlassenen Hilfeleistung auszusetzen. Die Zurückdrängung von Gottes handelnder Aktivität beginnt in der Regel damit, dass man ihm nicht ein Bewirken, sondern ein bloßes *Zulassen* des Bösen zuschreibt. Solche Konzepte verdecken aber nur Gottes Verantwortung für das Böse, – solange man nicht weiter geht und behauptet, dass Gott zu einem rettenden Eingreifen – als Alternative zum Zulassen – machtlos ist. Diesen Schluss haben im Blick auf Auschwitz Hans Jonas und Günter Schiwy auf radikale Weise gezogen. Deismus und Prozesstheologie beschränken Gottes Allmacht systematisch. Viele heutige TheologInnen tun dies auf subtilere Weise, indem sie – „semideistisch“ – Gottes innerweltliches Handeln restlos auf ein innerweltliche Kausalzusammenhänge ermöglichtes Wirken in der Weise einer *causa prima* zu reduzieren versuchen.¹⁵ Berechtigt sind daran die konsequente Zurückweisung eines Eingreifens Gottes, welches eine von Gott eingerichtete geschöpfliche Ordnung außer Kraft setzt, sowie der Hinweis, dass ein eingreifendes Handeln Gottes an innerweltlichen Kausalzusammenhängen vorbei nicht möglich ist. Aber auch wenn man diese beiden Anliegen berücksichtigt, ist damit die Möglichkeit eines besonderen göttlichen Handelns nicht ausgeschlossen.¹⁶

Die Behauptung von naturgesetzlichkeitskonformen besonderen göttlichen Handlungsmöglichkeiten dürfte allerdings aus anderen Gründen abgelehnt werden, und zwar weil sie ein dominierendes Anliegen aus dem Kontext der Theodizee-Frage untergräbt: Freisprechung Gottes vom Verdacht unterlassener Hilfeleistung

15 Eine solche Sichtweise wurde von Bela Weißmahr konsequent entwickelt. Vgl. die Darstellung und Auseinandersetzung in Stosch, Gott – Macht – Geschichte 106 -115.

16 Nach einer gründlichen und differenzierten Diskussion verschiedenster Argumente kommt Klaus von Stosch zum Schluss, das verbreitete Unterscheidungsschema Hans Kesslers zu einem innerweltlichen Wirken und Handeln Gottes vor allem durch Aufnahme folgender Kategorie zu erweitern: „2c) Handeln Gottes in der kontingenten Öffnung der Naturgesetze. Gedacht ist an ein Handeln innerhalb der statistischen Schwankungsbreite der Naturgesetze, d.h. Gott kann die natürlichen Abläufe dann ohne Einschränkung der menschlichen Freiheit beeinflussen, wenn dieses Handeln nicht vom Zufall zu unterscheiden ist.“ (Stosch, Gott – Macht – Geschichte 170)

durch den Nachweis einer apriorischen Unmöglichkeit von einem intervenierenden göttlichen Handeln.

Die Entbindung Gottes von einer Verantwortung für das Übel der Welt, weil er nicht eingreifen *könne*, hat aber für die Theodizee-Frage die fatale Nebenwirkung, dass damit zugleich Gottes Macht, *Böses zu überwinden* – und solche Überwindung zeichenhaft auszudrücken – beschnitten wird. Die von der Bibel vollzogene Verschiebung der Theodizee-Frage vom „unde malum“ zum „quo malum“ wird nicht mehr nachvollziehbar, oder genauer: sie ist nur noch postulierbar für ein Eschaton, das gegenüber *dieser* gesetzlich geregelten und Gottes Macht beschneidenden Welt nicht anders denn als illusorische Hinterwelt konzipiert werden kann. Um solche Abtrennung zu vermeiden und der Hoffnung auf eine eschatologische Überwindung des Bösen einen vernünftigen Grund zu geben, sind wir angewiesen auf erfahrbare Zeichen für ein das Böse überwindendes Handeln Gottes in dieser Welt. Durch solche Zeichen hat nach dem Zeugnis der Evangelien Jesus seine Ankündigung des hereinbrechenden eschatologischen Gottesreiches begründet: in Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen. Mit der theologischen Operation, Gottes Handeln apriorisch auf ein allgemeines Wirken gemäß einer *causa prima* zu beschränken, werden zwar zeichenhafte Erfahrungen von Gottes Handeln nicht unmöglich, aber ihr ganzes Gewicht wird von einem von den Menschen zu verantwortenden Symbolisierungsakt getragen. Das dürfte entschieden zu wenig sein, um dem Zeichenverständnis der Evangelien zu entsprechen, – und um der Hoffnung auf eine effektive Überwindung des Bösen durch Gott im Eschaton einen Grund zu geben.

Eine apriorische Beschneidung von Gottes Handlungsmöglichkeiten erweist sich damit für das Theodizee-Problem als fatale Strategie. Dramatische Theologie vermag einen entgegengesetzten Weg zu bahnen, indem sie Gottes Aktivität im Zusammenhang mit dem Bösen in der Welt scharf herausstreckt, dabei aber deutlich macht, dass Gott selber keinesfalls direkt Böses bewirkt, dass aber sein Handeln in einer in Sünde verstrickten Welt beinah zwangsläufig destruktive Wirkungen hervorbringt, – und zwar nicht mechanisch direkt, sondern gebrochen durch die Reaktion von Menschen, die als in Sünde Verstrickte die heilvolle Gegenwart Gottes nicht aushalten und deshalb bekämpfen müssen. Auf diese Weise hat die dramatische Theologie einiges zur Frage zu sagen, die Romano Guardini auf seinem Sterbebett stellte: „Warum, Gott, zum Heil die furchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?“

Damit ist das Theodizee-Problem aber keineswegs erledigt, sondern sogar verschärft: Können wir einen Gott, der dieses abgründige Risiko – das immer wieder in unserer Welt auf grauenhafte Weise Wirklichkeit wurde – einging, indem er eine Welt auf Liebe hin schuf, noch glaubend als gut und vertrauenswürdig erfahren? Für Christen ist dies möglich im Blick auf das Kreuz als das kumulative Realsymbol für einen Selbsteinsatz Gottes, wie er größer nicht gedacht werden kann. Vom Kreuz her haben sie Grund zur Hoffnung, dass *letztlich* alles Böse

überwunden und jeder böse Täter für eine frei vollzogene Umkehr zu einem Leben in reiner Liebe befähigt und gewonnen werden wird. – Und die Opfer der Geschichte? Versucht man zu ermessen, was der Wandlungsprozess hin zu einer Existenz in reinster Liebe für ehemals zynische Täter bedeutet, mit welchen Qualen der Liebesreue die göttliche Liebe und Wahrhaftigkeit sie aus ihrem eigensten Innersten heraus mit ihrer Schuldgeschichte konfrontiert, dann offenbart sich dieser Prozess als denkbar stärkste Form, das von den Opfern der Geschichte erlittene Unrecht nicht zu vergessen, sondern ihm *gerecht* zu werden.

Das unterstreicht ein starkes Argument für eine Theodizee vor dem Forum der praktischen Vernunft: Der Glaube an einen derart christlich begriffenen Schöpfer- und Erlösergott wird den Opfern der Geschichte mit dem ihnen angetanen Unrecht in höherem Maße gerecht als es durch eine Aufkündigung des Gottesglaubens im Namen der erlittenen Weltübel geschehen könnte.¹⁷

7. Erlösende Liebe als Prinzip von Gottes innerweltlichem Handeln angesichts von Bösem

Das einzige Prinzip, wonach Gott sein innerweltliches Wirken ausrichtet und im Einzelnen auch begrenzen lässt, ist seine Liebe.¹⁸ Diese theologische Annahme ist ausreichend, wenn man aus der dramatischen, biblisch grundgelegten Geschichte von Gottes Heilshandeln durch Selbstoffenbarung ein angemessenes Verständnis von dieser göttlichen Liebe entfaltet. Ein solches Verständnis lässt sich durch die Hinzunahme der Leitbegriffe Freiheit und Erlösung folgendermaßen akzentuieren:

1. Gott hat die Welt so geschaffen, dass sie sich in Freiheit auf Liebe hin entfalten kann: in tätiger Liebe zwischen den Geschöpfen, von Geschöpf zu Gott und von Gott zu Geschöpf.
- 1a. Daraus folgt ein Prinzip geschöpflicher Freiheit und Autonomie, welches sich auf den Menschen nicht nur direkt bezieht, sondern auch mittelbar, indem Gott eine geordnete Werdwelt schuf, die auf die Entstehung und Entfaltung von menschlichem Leben angelegt ist.
- 1b. Weiters ergibt sich aus diesem ersten Satz ein erstes Grundprinzip von Gottes Handeln in der Welt: als Ausdruck seiner Liebe, die sich aber niemals aufzwingt, weshalb sich Gott in seinem besonderen Handeln dort zurücknimmt, wo seine liebende Zuwendung von Menschen zurückgewiesen oder nicht gesucht wird.

17 Vgl. ebd. 286-317.

18 In diese Richtung tendiert Stosch, Gott – Macht – Geschichte 323.

2. Die mit einem solchen „Setting“ der Schöpfung auf Liebe hin gegebene – und Wirklichkeit gewordene – Möglichkeit ihrer sündigen Pervertierung wird von Gott durch ein erlösendes Handeln beantwortet. Durch vertiefte Selbstoffenbarung eröffnet Gott den gegen die Liebe festgelegten Menschen Möglichkeiten zur Umkehr, und zwar in einer Weise, welche die sündig festgefaßte Freiheit nicht bricht, sondern freisetzt.
- 2a. Mit solchem Erlösungshandeln riskiert Gott, dass diese freigesetzte Freiheit von Menschen zu verschärftem Bösen eingesetzt wird. Dieses gesteigerte Risiko fängt Gott auf, und zwar durch seine Präsenz an den jeweiligen Tatorten des geschehenden Bösen (indem er sich in Person Christi als des Schöpfungs-mittlers davon treffen lässt), sowie durch ein fortgesetztes, radikaliertes Erlösungshandeln.

Warum greift Gott in so vielen Situationen, wo Böses geschieht, nicht ein? Kann er es nicht oder will er es nicht? Das soeben skizzierte Grundprinzip Freiheit – Liebe – Erlösung legt hier folgende Antwort nahe: Gott handelt in der Welt so, dass er möglichst alle Menschen zu einem frei vollzogenen Sein in Liebe erlöst. Denn Gott will, dass alle Menschen gerettet werden (1 Tim 2,4). Das bedeutet konkret, dass Gott einem Mörder, der sein Messer gegen ein unschuldiges Opfer zückt, *dam* nicht in die Arme fällt, wenn dadurch die Möglichkeit zur Erlösung für alle Menschen – auch für diesen Täter – beschnitten würde. Auf vorsichtigere Weise formuliert: Wenn wir damit konfrontiert werden, dass Gott – selbst auf unserer Bitten hin – in konkreten Situationen von erfahrenem Bösen nicht eingreift, dann sind wir zum Vertrauen aufgefordert, dass Gott auf diesem uns unverständlichen Weg sein Ziel einer Erlösung der Welt auf die bessere Weise verwirklichen kann.

Im Bild gesprochen: Gott lässt sein Handeln – bzw. auch sein scheinbares Nichthandeln – davon leiten, die zahllosen, verknüelten Knoten des Bösen in dieser Welt so zu lösen, dass er dabei keinen einzigen Faden zerrißt. Dies ist nur auf Umwegen möglich, die uns oft nicht einsichtig sind. In unserer eingeschränkten Weltwahrnehmung haben wir oft den Eindruck, dass Gott durch sein Handeln bzw. scheinbares Nichthandeln die Zunahme von Knoten geradezu unterstützt. Gegen diesen Augenschein haben Christen Grund zum Vertrauen: Gott nutzt die Spielräume für sein besonderes Handeln innerhalb der Schöpfungsordnung und setzt seine Kairos so, dass er die Knoten des Bösen in dieser Welt mit maximaler Effektivität auflöst.

Die Metapher kann uns noch auf einer anderen Bedeutungsebene leiten: Wie können wir uns selber in einer effektiven Weise zur Überwindung des Bösen – zur Auflösung der Knoten – engagieren? Weil wir selber „verknotet“ sind, wirken sich unsere Versuche, allein von uns selbst her die Knoten des Bösen zu lösen, allzuoft in noch schlimmere Knoten aus. Hier trifft das Jesuswort: „Wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Mt 12,30). Oder: „Wer nicht mit mir Knoten löst, wird sie

vermehren.“ Konkret bedeutet das, dass Christen gehalten sind, ihr Engagement zur Überwindung des Bösen von einer größtmöglichen Verbundenheit mit Jesus Christus leiten zu lassen. Dies wird verwirklicht in einer *Lebensform des Gebets*. Dabei geht es nicht darum, Gott anzuflehen, dass er Dinge erledigt, die wir selber tun sollten („beten statt arbeiten“); auch nicht primär darum, von Gott Stärkung und Orientierung zum rechten Tun zu bekommen („beten zum Zweck eines effektiveren Arbeitens“), sondern um den geschöpflichen Grundvollzug, Gottes Selbstbestimmung, sich von uns bestimmen zu lassen, dadurch angemessen zu beantworten, dass wir uns selbst dazu bestimmen, uns von Ihm bestimmen zu lassen. Ein solches als Lebensform vollzogenes Beten führt in eine immer tiefere Vertrautheit mit Gott, aus der heraus wir „seine Stimme kennen“ (Joh 10,4) und immer mehr alles, was wir tun, *in ihm* tun.

8. Das Problem der Naturübel und die kenotische Macht des Gebets

Das immer wieder überbordende moralische Böse lässt sich von einer dramatischen Theodizee her plausibel machen. Wie aber steht es um die oft sinnlos und maßlos erscheinenden Naturübel – durch Naturkatastrophen, genetische Defekte oder sinnlos gewalttätig erscheinende Rituale in der Tierwelt? Klar dürfte nach allem bisher Entfalteten die prinzipielle Feststellung sein, (a) dass sie keinesfalls direkt von Gott geschickt sind; (b) dass der Rückzug auf die Annahme eines göttlichen Zulassens die Problematik nur verschleiert, wenn nicht Gründe für ein solches Zulassen geltend gemacht werden; (c) dass die prinzipielle Erklärung einer Unmöglichkeit für Gott, in die Welt einzugreifen, zugleich seine Möglichkeiten theologisch untergräbt, auf zeichenhafte Weise Böses zu überwinden und damit seine eschatologische Überwindungskraft über das Böse zu bezeugen.

Gott hat eine Welt geschaffen, die nicht in sich vollkommen ist, sondern das Potenzial einer Selbsttranszendenz auf Vollkommenheit hin hat. Eine so verfasste Welt enthält gewiss vieles, das uns als sinnlos leiderzeugend erscheint, aber mit einer solchen evolutiven Ordnung notwendig gegeben ist. Innerhalb dieser Werdwelt ist der Mensch von Gott beauftragt, über die Schöpfung zu „herrschen“ (Gen 1,26), und zwar in der Weise einer verdankten Autonomie: aus eigener Initiative und Verantwortung, aber nicht ohne Gott. Im Blick auf die Naturübel der Welt bedeutet das, dass er ihnen nicht nur mittels seiner kulturellen, sozialen und technischen Fähigkeiten begegnet, sondern indem er sich in diesem Tun von Gott leiten lässt und indem er Gott in einer Lebensform des Gebets (s.o.) zur Bewahrung und Rettung von Bösem nicht nur auffordert, sondern geradezu ermächtigt.

Man könnte nämlich überlegen, ob Gottes mit dem Schöpfungsakt einhergehende Selbstbestimmung, sich vom Menschen bestimmen zu lassen, nicht sogar so weit geht, dass Gott *Möglichkeiten* seines besonderen Handelns an eine aus ganzem Herzen vollzogene Aufforderung durch betende Menschen gebunden hat: in-

dem Menschen, durch den Schöpfer dazu ermächtigt, verantwortliche Repräsentanten der Schöpfung zu sein, ihrerseits sich selbst und die durch sie repräsentierte Schöpfung dazu bestimmen, sich von Gott bestimmen zu lassen. Das hieße nicht bloß, dass Gott gebeten werden will, (was ihm ein kapriziöses Wesen unterstellen würde) sondern – gemäß der von ihm eingerichteten Schöpfungsordnung – muss, um auf bestimmte Weisen rettend tätig werden zu können. Warum? Weil „Gott Mitliebende will“ (Duns Scotus); weil er sein Erlösungswerk nicht an den Menschen vorbei, sondern mit ihrer Beteiligung wirken will; und weil er die Welt in einer Ordnung geschaffen hat, die diesem seinem Wollen entspricht.

Nicht dass es überhaupt Naturübel gibt, wohl aber, dass sie sich immer wieder in einem so verheerenden Ausmaß ausgewirkt haben, dürfte auch damit zu tun haben, dass die Menschen die Balance zwischen eigentägiger Wahrnehmung ihrer Schöpfungsverantwortung und betender Selbstüberantwortung an Gott von Anfang an verloren haben. Die in den Theodizeen immer wieder unternommenen Versuche, Gott direkt für die Naturübel zur Verantwortung zu ziehen, dürften auch wegen dieses „Faktors Mensch“ verfehlt sein.

9. Das Böse und der Teufel

Nach einer sicheren Etablierung des Monotheismus konnte das frühe Judentum die damit einhergehende radikale Rückführung des Bösen auf Gott (vgl. Jes 45,7) durch geschöpfliche Zwischeninstanzen von Satan, Teufel und Dämonen abfedern und so einen direkten Widerspruch zu Gottes Güte vermeiden. Das Neue Testament hat solche – im Volksglauben überwuchernden und vom späten Alten Testament nur sehr maßvoll übernommenen – Vorstellungen aufgegriffen und transformiert. Von daher wäre der Teufel für eine christliche Theodizee – mit ihrer spezifischen Verschiebung von der unde-malum- zur quo-malum-Frage – eigentlich ein unverzichtbares Thema: Gott, der die teuflischen Mächte des Bösen in Jesus Christus gebrochen hat.¹⁹ Dass dem faktisch nicht so ist, hängt an unbiblischen Missverständnissen und einer fatalen Wirkungsgeschichte des Teufelsglaubens, sowie an logischen Problemen einer Theodizee, die mit dem Teufel argumentiert. Für die Frage nach der Herkunft des Bösen ist der Verweis auf Teufel und Engels-

¹⁹ Vgl. Lk 10,18; Joh 12,31; 16,11; 16,33; Röm 16,20; 1Kor 15,24; Eph 1,20f; Kol 2,15; Hebr 2,14f; 1 Petr 3,22; 1 Joh 3,8; Schwager, Raymund, *Erbsünde und Heilsdrama*. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik (BMT 4), Thaur u.a. 1997, 162–185; Sandler, Willibald, *Jesus Christus, Sieger über Teufel und Dämonen*. Biblische Perspektiven für einen effektiven Widerstand gegen den Sog des Bösen, in: Amor, Christoph/Ladner, Gertraud (Hg.), *Die Macht des Bösen* (theologische trends 18). Vorträge der neunten Innsbrucker Theologischen Sommertage 2008, Innsbruck 2009, 205–236.

fall keine Lösung, sondern nur eine Verschiebung auf unzugängliche Hinterwelten. Was Argumente mit dem Teufel für eine Theodizee logisch zu leisten vermögen, wäre allenfalls eine Verlagerung des dunklen Problems des Naturübels auf ein moralisches – nämlich vom Teufel verschuldetes – Böses. Allerdings bleibt dann die Frage, warum Gott diesem teuflischen Bösen nicht Einhalt gebietet. Versucht man hier, – wie beim sündigenden Menschen – mit dem schöpfungstheologischen „Setting“ eines göttlichen Sichbestimmens zum Sichbestimmenlassen zu argumentieren, so ergibt sich das Problem, dass der Teufel schon aus soteriologischen Gründen nicht im eigentlichen Sinn als Person – und damit als verantwortlicher Urheber moralischer Übel – gedacht werden kann. Wie wäre es sonst mit Gottes Liebe und dem „Setting“ seiner Schöpfung vereinbar, dass der Teufel nicht erlösbare ist?

Das Neue Testament dokumentiert nicht nur eine Rezeption, sondern mehr noch eine Transformation von populären zeitgenössischen Vorstellungen über Teufel und Dämonen.²⁰ Dabei wird jedes Interesse von ontologischen und „genealogischen“ Spekulationen abgezogen und auf funktionale Fragen hin orientiert: Durchwegs leitend ist die Frage nach der Weise, wie nicht näher bestimmte Mächte und Gewalten sich im und zwischen Menschen auswirken, wie sie durch Christus überwunden und wie sie in Christus bekämpft werden können. Es geht um Dynamiken des Bösen, welche eine Sogkraft entwickeln, die Personen in ihren Bann zieht, – und zwar nicht selten ausgerechnet in der trügerischen Überzeugung, den in *anderen* lokalisierten und personifizierten Teufel effektiv zu bekämpfen. In seinem erlösenden Heilswirken hatte Jesus nicht direkt böse Menschen zu bekämpfen, sondern kollektive Dynamiken, welche Menschen so weit irreführen konnten, dass sie schließlich Jesu Tötung betrieben, „ohne zu wissen, was sie tun“ (Lk 23,34). Nach biblischem Zeugnis hat Jesus durch seinen Erlösungstod die Macht des Teufels gebrochen.²¹ In seiner Nachfolge können Menschen die noch weiterwirkenden, aber im Grunde bereits gebrochenen Mächte besiegen, indem sie sie nicht direkt bekämpfen, sondern ihnen im glaubenden Blick auf Jesus Christus und auf Gottes Wort begegnen (vgl. Eph 6,10-18).²²

Wenn Menschen sich dazu bestimmen, sich *nicht* von Gott bestimmen zu lassen, gründen sie sich nicht in einer selbstherrlichen Autonomie, sondern liefern sich Mechanismen aus, welche ihre scheinbare Willkürfreiheit konditionieren. Der Libertinismus eines „Tu, was du willst“ wandelt sich in Rivalität – in der Wahrnehmung des Anderen als prinzipielles Hindernis meiner Freiheit – und über eine zunehmende Fixierung auf mimetische Modell-Hindernisse schließlich in ein

20 Vgl. W. Sandler, Sieger über Teufel und Dämonen 223f, 231. Zum Folgenden vgl. den ganzen Aufsatz.

21 Vgl. ebd.

22 Vgl. ebd. 227-231, sowie Schwager, Erbsünde und Heilsdrama 182-185.

alles erfassendes Vernichtungsstreben.²³ Menschen, die sich diesem Sog des Bösen entschieden überantworten, wirken zuweilen in ihrem personalen Grund auf unheimliche Weise fremdgesteuert. Diesem Erfahrungsbefund entspricht die personifizierende Rede vom Bösen als Teufel und Dämonen. Sie ermöglicht, den zwischen Willkürfreiheit und Heteronomie schillernden Grund einer sich destruktiv gebärdenden Personalität vom eigentlichen, in seiner Geschöpflichkeit guten Persongrund zu unterscheiden und ihm im Namen Jesu Christi zu befehlen (vgl. Apg 16,18). Die praktischen Konsequenzen, die sich aus einer solchen Sichtweise ergeben, beziehen sich weniger auf imprekative Exorzismen als auf die alltägliche Möglichkeit, destruktive Dynamiken im Handlungs-, Trieb- und Begehrungsprofil der eigenen Personalität zu orten und sich – im Falle einer solchen Ortung – mit aller Entschiedenheit „im Namen Christi“ von ihnen zu distanzieren.

Solche Zusammenhänge erlauben eine vorsichtige Rezeption der biblischen, personifizierenden Rede von Teufel und Dämonen, ohne dass ihnen damit im ontologischen Sinn eine eigentliche Personalität zugesprochen würde. Eine Identifizierung von so verstandenen teuflischen oder dämonischen Mächten mit konkreten Menschen sowie eine fanatisierende Fixierung gegen Projektionen dieser Mächte wird bei einem solchen Verständnis von Teufel und Dämonen nicht automatisch erzeugt, sondern vielmehr als Gefahr benennbar, – auf der Grundlage von biblischen Regeln für einen geistlichen Kampf.

Im Sinne einer dramatischen Theodizee kann so gesagt werden: Vieles an überbordendem Bösem – im moralischen und auch im naturalen Bereich – hängt mit Mächten und Gewalten, mit Dynamiken des Bösen zusammen, welche die Freiheit von Menschen lähmen und das von ihnen direkt verschuldete Böse in überproportionalem Ausmaß sich auswirken lässt. Diese Mächte könnten die Welt nicht in diesem Maße beeinträchtigen, wenn Menschen sich nicht aus freier Entscheidung auf sie eingelassen, sie auf diese Weise genährt hätten und so in ihrer Freiheit zum Guten beeinträchtigt, ja versklavt worden wären. In einer Selbstüberantwortung an den erlösend handelnden Gott, verbunden mit einer daraus erwachsenden Verantwortungsübernahme zum entschlossenen Widerstand gegen das Böse, können diese Mächte auch konkret überwunden werden.

²³ Vgl. Girard, René, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums, München/Wien 2002, 51f.

Teufelsmacht

Zur strukturalen Herausforderung einer Theologie des Bösen

Jürgen Bründl, Bamberg

1. Ein gewisses Unbehagen

Die Entrüstung über die so genannten „Banker“ ist zwar vom Aufschrei der Empörung in ein verhaltenes gesellschaftsweites Knurren übergegangen. Doch bedeutet das keineswegs eine Trendwende im Blick auf den einschneidenden Reputationsverlust dieses Berufsstandes, im Gegenteil. Die Finanzkrise der zurückliegenden Jahre hat ein tiefes Misstrauen gegenüber den Managern der Vermögensströme unseres kapitalistischen Wirtschaftssystems gesät, das der Abschluss der Rechnungsbücher und die von der Politik verkündete Beruhigungsbotschaft, der zufolge zumindest Deutschland noch einmal davon gekommen sei, noch nicht positiv aufzuarbeiten in der Lage sind. Die Reaktion im öffentlichen Raum beherrschen – das ist eine altbekannte Wahrheit – Strategien individualethischer Verurteilung, die sich der Vorgabe moralischer Laster-Kategorien bedienen. Vorwürfe wie Habgier und Egoismus an die wirklich und bisweilen auch nur vermeintlich Schuldigen überblenden auch hier die Aufarbeitung des komplexen Unheilszusammenhangs, der mit der US-amerikanischen Immobilienkrise im Jahr 2007 seinen Anfang nahm. Die hoch abstrakte Sachlage kreditfinanzierter Massenspekulation und ihrer prekären Auswirkungen auf das weltweite Finanzsystem hat dagegen kaum jemand vor Augen, der nicht selber ein Wirtschaftsfachmann ist. Für die Mehrzahl der Nichteingeweihten bleiben vor allem metaphorische Veranschaulichungen und eine Art Katastrophen-Rhetorik. Deren Rede bemüht z.B. das Bild des *Platzens einer Blase*. Nun besitzt diese Wendung durchaus Ausdruckskraft, insoweit sie eine Referenzmenge aufruft, die von heißer Luft bis Seifenschaum reicht und sowohl die Haltlosigkeit des schönen Wohlstand-Scheins wie seinen Ruin treffend bezeichnet. Aber was als Sprachrohr der Entrüstung über die getäuschte Hoffnung der Betroffenen und den von ihnen als arglistig zumindest empfundenen Betrug bzw. Diebstahl am eigenen Vermögen hingehen mag, leistet doch keine Analyse des zugrunde liegenden Sachproblems und bietet deshalb auch keinen hinreichenden Anhalt zur Bewältigung der negativen Folgen, die sich aus ihm ergeben.

Ein anderes Beispiel: Neben dem Banker hat wohl nur die Berufsgruppe des (katholischen) Priesters jüngst einen vergleichbaren Image-Schaden hinnehmen müssen. Erfahrungen böser Wirklichkeit speisen auch ihn: Vertrauensmissbrauch im hoch sensiblen Erziehungsbereich, körperliche Gewalt an Kindern und Jugend-

lichen bis hin zur sexuellen Nötigung – in der Tat ein horribler Befund. Aber sind die zunächst von Seiten kirchenamtlicher Rechtfertigung ins Spiel gebrachten einzelnen, so genannten „schwarzen Schafe“ unter den vielen integren Priestern wirklich die *bösen*? Und wäre mit einer personenbezogenen Schuldzuweisung dieser Art, selbst wenn sie zuträfe, wirklich ein angemessener oder auch nur hinreichender Umgang mit den Untaten und deren unheilvollen Auswirkungen möglich? Ein gewisses Unbehagen, ein Zweifel, dass man es sich mit derartigen Lösungsvorschlägen zu einfach machen könnte, ist angebracht. Vor seinem Hintergrund handelt es sich um eine beachtenswert weit blickende Einsicht, wenn das Dekret des II. Vatikanischen Konzils über den Dienst und das Leben der Presbyter „*Presbyterorum ordinis*“ die zunehmenden Schwierigkeiten priesterlichen Lebensführung und Amtsausübung in einer modernen, säkular organisierten Gesellschaft zum Thema ihrer pastoralen Fürsorge macht.¹ Allerdings legt auch dieses Konzils-Dokument den Akzent der notwendigen Unterstützung eindeutig auf die personale und spirituelle Ebene des Glaubens bzw. des göttlichen Beistandes, den der Priester in ihm erfährt. PO 22,3 erwähnt darüber hinaus lediglich – oder besser: immerhin! – die umfassende Solidargemeinschaft, die nicht nur seine Amtsbrüder, sondern „die Gläubigen der ganzen Welt“ umfasst. Eine in institutionellem Sinn verstandene *ekklesiologische* Reflexion, welche die Frage nach der möglicherweise fehlenden Passform der Strukturen eines durch starke, sprich mehrtausendjährige Traditionen geprägten kirchlichen Amts für moderne bzw. nach-moderne Gesellschaftsformation aufwerfen würde, bietet der lehramtliche Text hingegen nicht.

Beide genannten Beispiele – die weltweite Finanzkrise wie der binnengeschäftliche Missbrauchsskandal – legen den Verdacht nahe, dass Erfahrungen unzweifelhaft schädlicher, Leben zerstörender, kurz: *böser* Wirklichkeit weder richtig verstanden, noch dass ihnen heilsam begegnet werden kann, wenn man die Auseinandersetzung allein auf der Ebene individueller Zurechenbarkeit von Straftatbeständen und Verhaltensdispositionen führt. Es scheint eine spezifisch moderne Eigenart in der Wahrnehmung des Bösen zu geben, die sich seiner ausschließlich oder auch nur betont individual-moralischen Bearbeitung widersetzt. Im Blick auf das Thema von Schulderfahrung und Sünde hat deshalb Michael Sievernich bereits Anfang der 80er Jahre des inzwischen vergangenen Jahrhunderts nicht nur einen epochalen Bewusstseinswandel konstatiert, sondern als problematischen Kern der theologischen Rede von der Sünde einen strukturellen Komplex benannt, dem zufolge aus christlicher Sicht jede personale Tatverantwortung in einen situativen Kontext eingebettet erscheint, der die individuelle Freiheit *überwältigt* und die

1 Vgl. dazu die Nummern PO 1,1 und 22,1. Text nach: Dekret über den Dienst und das Leben der Presbyter „*Presbyterorum ordinis*“ in: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd.

1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (HThK Vat II/1), Freiburg/Basel/Wien 2004, 532-591, hier: 532f. und 588f.

Wirklichkeit des Bösen in zunehmendem Maß aufdringlich werden lässt. „Der ge-steigerten Erfahrung des Bösen und dem wachsenden Leiden an der Schuldverstri-ckung scheint“, so Sievernich wörtlich, „eine abnehmende Erfahrung eigener Schuld (vor Gott) und ein weniger ausgeprägtes verantwortliches Einstehen dafür zu entsprechen.“² Zutreffend markiert eine solche Aussage, dass die Menschen heute unter der unüberschaubar gewordenen Vernetzung und Komplexität ihrer Lebenswelt leiden. Die Verstrickung in Schuld gehört damit zu den die Erfahrung des Bösen aktuell *bestimmenden* Faktoren und macht tatsächlich eine strukturelle Dimension seiner Wirklichkeit namhaft. Entsprechend thematisieren die folgenden Ausführungen als genuinen Ansatzpunkt theologischer Rede vom Bösen seine Erfahrung als *Macht*, unter deren zwingenden Einfluss der einzelne gerät, ohne dass er bei sich selbst, sozusagen alleine, die geeigneten Mittel fände, sich ihrem Zugriff zu entziehen.

Was den Aufbau der Untersuchung betrifft, soll der Rekurs auf die traditionelle Erbsündentheologie und ihre kontextuell-situative Umprägung im 20. Jahrhundert zunächst den spezifisch *theologischen* Problemhorizont einer strukturalen Thematisierung böser Wirklichkeit erhellen. Dann wird mit Thomas Ruster ein Theologe vorgestellt, der die überkommene Engel- und Dämonenlehre der Kirche (und jüngst auch die theologische Figur des Teufels) in systemtheoretischer Diktion zu reformulieren versucht.³ Da Rusters beachtenswerter Ansatz die strukturelle Beschreibung der Wirklichkeit gleichwohl in den Dienst traditionell gläubiger Normative stellt, geraten seine Ausführungen bisweilen in bedenkliche Nähe zu doktrinären Positionen. Die Rede vom Teufel und den Dämonen beansprucht dann einen Status, der sich durchaus mit der Katastrophenmetaphorik „platzender Finanz-Blasen“, monetärer „Schutzschilde“ und notorisch „lügender Priester“ vergleichen lässt. Wie ein Blick in Kirchen- und Theologiegeschichte zeigt, wurde gerade sie für gewaltförmige Erklärungen des Bösen missbraucht, welche die Wahrnehmung seiner Wirklichkeit durch die Projektion von Feindbildern ersetzt und zum heiligen Krieg gegen deren Repräsentanten aufruft.⁴ Eine kritische Hermeneutik der Rede vom Bösen scheint deshalb für die Theologie unumgäng-

2 Vgl. Sievernich, Michael, Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart (FTS 29), Frankfurt a.M. 1982, 22.

3 Vgl. Ruster, Thomas, Von *Menschen*, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre, Ostfildern 2007; sowie zum Thema des Teufels: ders., Paradoxe Bestimmung des Teufels in der katholischen Dogmatik, in: Hafner, Johann Ev./Diemling, Patrick (Hg.), Die Kommunikation Satans. Einflüsterungen, Gespräche, Briefe des Bösen, Frankfurt a.M. 2010, 135-153.

4 Dass hier ein kulturübergreifendes Reservoir eschatologischer Ideologeme zwischen Judentum, Christentum und Islam gleichsam flottiert, dokumentierten jüngst: Brandes, Wolfram/Schmieder, Felicitas (Hg.), Antichrist. Konstruktionen von Feindbildern, Berlin 2010. Zur traditionellen Gestalt konfessionell katholischer Teufelslehre vgl. Winklhofer, Alois, Traktat über den Teufel, Frankfurt a.M. 1961.

lich zu sein. Unter Rückgriff auf einen eigenen Vorschlag in diese Richtung soll deshalb zum Schluss die Frage nach der erkenntnikritischen Leistung der jüdisch-christlichen Teufelsüberlieferung für die Topographie böser Wirklichkeit in einer machtstrategischen und struktural-anthropologischen Perspektive entwickelt werden.⁵

2. Die Sprachlosigkeit der Theologie vor der Macht des Bösen

2.1 Das Verknüpfungsproblem von Ur- und Erbsünde

Bekanntermaßen legen konservativ ausgerichtete theologische Lehrformate für die Wahrnehmung böser Wirklichkeit besondere Sensibilität an den Tag. Die Glaubwürdigkeit ihres in der Regel stark normativen Orientierungsangebots partizipiert substantiell an der Aufklärung über die unter seinem Namen aufdringlich werdenen Fragwürdigkeiten. So prägt das legitimatorische Interesse, das die Selbstdarstellung des orthodoxen Bewusstseins bei der Erklärung von Gut und insbesondere Böse begleitet, signifikant die Art und Weise, wie seine Wirklichkeit von ihm zum Thema gemacht wird. Als neueres Beispiel für eine ältere, soll heißen *traditionelle* Argumentation kann die systematische Deutung der biblischen Sündenfallgeschichte aus Gen 3 gelten, welche Leo Scheffczyk und Anton Ziegenaus im Paragraphen 20 des dritten Bandes ihrer gemeinsam verantworteten „Katholischen Dogmatik“ bieten.⁶ Ihr auf die Rechtfertigung der Güte Gottes zielendes Interesse gibt die „Ursünde“ des ersten Menschenpaars – oder dessen wie auch immer gearteten kollektiven Repräsentanten – als *realhistorisches* Ereignis aus. Denn da die von Gott geschaffene Natur des Menschen von ihrem Ursprung her nicht vom Bösen beeinträchtigt gewesen sein kann, muss sein Einbruch an die Wechselfälle der kontingenzen Weltgeschichte, d.h. an die Verantwortung der Geschöpfe delegiert werden. Entsprechend präsentiert das Argument Gott als den allein guten Schöpfer, während das Böse spezifisch als *malum morale*, d.h. als Sünde des Menschen in den Blick kommt.⁷ Zwar geht diese Sünde auch Scheffczyk und Ziegenaus zufolge über einen nur individual-ethischen Regelverstoß hinaus, insofern sich in ihm eine *grundsätzliche* Abwendung des Geschöpfes von Gott ausspreche, doch vermag ihr Argument deren Realität dann doch nicht anders denn moralisch zu

5 Dabei wird ein Ansatz weiter entwickelt, den der Verfasser bereits systematisch zur Darstellung gebracht hat. Vgl. Bründl, Jürgen, Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels (BDS 34), Würzburg 2002.

6 Vgl. Scheffczyk, Leo/Ziegenaus, Anton, Katholische *Dogmatik III*: Schöpfung als Heilseröffnung – Schöpfungslehre, Aachen 1997, 389-435.

7 Vgl. Scheffczyk, /Ziegenaus, Dogmatik III 397 bzw. zuvor ausdrücklich ebd. 168.

qualifizieren: als hochmütigen Stolz, der den einzelnen Sünder dazu anstachelt, schuldhaft gegen seine Natur und ihre gottgegebene Bestimmung zum Geschöpf den ihm nicht zustehenden Rang eines pseudo-göttlichen Schöpfers zu beanspruchen.

Auf die Problematik der komplexen philosophischen Vorannahmen, die diese Konzeption tragen, wie auf die breite exegetische Kritik an ihrer Deutung der Sündenfallgeschichte, kann hier nur summarisch hingewiesen werden.⁸ Für das Ziel der vorliegenden Analyse aufschlussreich ist dagegen die weiterführende Behauptung der beiden Autoren, dass sich die eine, historisch fixier- und moralisch qualifizierbare Ursünde auf das ganze Menschengeschlecht negativ ausgewirkt hat. Der Text spricht von „Erbsünde“ als Folge der Ursünde und versteht unter diesem Begriff die allgemeine Verfallenheit des Menschen an die Wirklichkeit des Bösen, die damit eine *überindividuelle* und *vormoralische* Macht kollektiver Sündenverhaftung, die „Adamseinheit“ der Menschheit in der Sünde⁹ bezeichnen soll. Wie aber gelangt man von der erstgenannten Beschreibung der Wirklichkeit des Bösen als konkreter Sündentat zu dieser abstrakten Machtgestalt? Scheffczyk und Ziegenaus selbst stellen die Frage und identifizieren „das eigentliche Geheimnis dieser Sünde“ mit der Abklärung,

„wie der Gnadenverlust eines einzelnen (oder der *humanitas originans*) sich legitimerweise auf alle Menschen auswirken kann, ohne daß allein an ein positives Dekret Gottes [– wohl im Sinn von Augustins Prädestinationsvorstellung –] zu denken wäre“.¹⁰

2.2 Ansätze zu einer strukturalen Beschreibung der Macht des Bösen

Nun haben sich bedeutende Entwürfe moderner Theologie der Problematik dieser Verknüpfung von individuellem Tat- und allgemeinem Machtaспект der allgemeinmenschlichen Verhaftung im Bösen gestellt. Sie schlagen dabei anthropologische oder gesellschaftliche Kontexte vor, welche die individuelle Tatsünde in übergeordnete Zusammenhänge einordnen und so den überindividuellen Machtcharakter des Bösen zum Thema machen. Etwa kennzeichnet Karl Rahner den Menschen, der für ihn als Ort der Selbstoffenbarung Gottes *den locus theologicus* schlechthin darstellt, bei der existentiell entscheidenden Aufgabe der Annahme seiner geschöpflichen Menschlichkeit als ein Wesen, dessen eigener personal zu

8 So kennzeichnet nach dem Urteil von Claus Westermann nicht ein historischer Fall, sondern die anthropologische Grundaussage, dass die Möglichkeit ständiger Verfehlung zum kreatürlichen Wesen des Menschen gehört, die Aussageabsicht der Urgeschichte. Vgl. ders., Schöpfung. Wie die Naturwissenschaft fragt, was die Bibel antwortet, Freiburg 1989.

9 Scheffczyk/Ziegenaus, Dogmatik III 401.

10 Ebd. 402.

verantwortender Freiheitsvollzug stets auch bzw. immer schon durch die Freiheitsentscheidungen seiner sozialen und geschichtlichen Mitwelt geprägt wird.

„Das aber bedeutet, daß er [= der Mensch] immer und unausweichlich seine personale, unabwälzbare, je ihm zugehörende Freiheitstat in einer Situation vollzieht, die er vorfindet, die ihm auferlegt ist, die letztlich die Voraussetzung seiner Freiheit ist“,

kurz: „daß er sich in einer Situation als Freiheitssubjekt vollzieht, die selber immer geschichtlich und zwischenmenschlich bestimmt ist.“¹¹ D.h. Rahner deutet den Sachgehalt der Erbsündenlehre situativ als Komplex aus personaler Freiheitstat und struktureller Schuldverhaftung.¹² Die weltgeschichtliche Unheilssituation beeinträchtigt jeden subjektiven Existenzvollzug, eben weil menschliches Daseins grundsätzlich zur Sünde *fähig* ist und diese Fähigkeit auch in die Tat umsetzt.¹³ Daraus entstehen dann Strukturen, Institutionalisierungsformen des Bösen, die eine negative Breitenwirkung entfesseln, insofern durch sie menschenwürdiges Leben unmöglich gemacht wird.

Piet Schoonenberg greift die Kontextualisierung der Erbsünde durch Rahners Begriff der *Situation* auf und führt ihn unter soziologischen Gesichtspunkten weiter aus. Wenn – so sein Argument – „Gottes Gnade sich immer an menschliche Vermittlung bindet“, folgt daraus,

„daß auch die Ablehnung dieser Gnade, welche die Sünde ist, einen gnadenberaubenden Einfluß auf den Mitmenschen ausübt, ihn in eine Situation bringt, in der er der göttlichen Gnade ermangelt, die ihm durch einen anderen Menschen zukommen sollte“.¹⁴

Die von der Sünde verursachte Störung des übernatürlichen Gottesverhältnisses des Menschen schlägt sich dann in der erfahrbaren Wirklichkeit zwischenmenschlicher Beziehungskonflikte nieder.¹⁵ Auf diese Weise identifiziert Schoonenberg den erbsündigen Machtcharakter des Bösen als irdisch feststellbare Solidarität im bösen Tun, in Ungerechtigkeit, Unterdrückung und in der Ausbeutung von Mit- und Umwelt.¹⁶

Auffällig ist, dass die genannten Autoren, obwohl sie an der Verknüpfung von personaler Verantwortung und allgemeinem Schuldzusammenhang festhalten, eine historische Deutung der biblischen Sündenfallgeschichte ablehnen. Sie etab-

11 Rahner, Karl, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, jetzt in: ders., Sämtliche Werke 26. Zürich/Düsseldorf/Freiburg i. Br. 1999, 1-445, hier: 107.

12 Vgl. ebd. 109-112.

13 Auf protestantischer Seite hat Wolfhart Pannenberg die existentielle Prägekraft der Sündenmacht als Selbsttäuschung eines irregelgeleiteten Strebens nach gelingendem Leben beschrieben, und zwar so, dass diese Illusion faktisch die gesamte Weltgeschichte bestimmt. Vgl. ders., Systematische Theologie 2, Göttingen 1991, 301.

14 Schoonenberg, Piet, Der Mensch in der Sünde, in: Feiner, Johannes/Löhrer, Magnus, Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik II: Die Heilsgeschichte vor Christus (MySal II), Einsiedeln/Zürich/Köln 1967, 845-941, hier: 896.

15 Vgl. ebd. 849f.

16 Vgl. ebd. 889.

lieren an ihrer Stelle und in unterschiedlicher Ausdrücklichkeit den strukturalen Kontext einer den individuellen Bereich überschreitenden geschichtlichen Situation, deren Unheilszusammenhang aus der faktisch aktualisierten Möglichkeit des Sündigens auf *sozialer* Ebene, d.h. als Abbruch der menschlichen Vermittlung für die Gnade Gottes, und/oder auf *existentialer* Ebene als Selbstdäuschung über den Status der eigenen Geschöpflichkeit entfaltet wird. Auch wenn man weder bei Rahner noch bei Schoonenberg einer systemtheoretischen Terminologie im strengen Sinn begegnet, ist bei ihnen doch das Anliegen spürbar, die subjektzentrierte Auffassung vom Menschen, der klassisch eine Substanzontologie nach scholastisch-metaphysischem Zuschnitt korrespondiert, für *funktionale* Betrachtungsweisen zu öffnen. Diese richten die Aufmerksamkeit auf die gleichermaßen vorindividuellen wie subjektkonstitutiven Verknüpfungen, Anordnungen und Schaltstellen, welche Michel Foucault unter dem Begriff der „Macht“ philosophisch analysiert hat.¹⁷ In der Soziologie leistet die systemische Betrachtungsweise Niklas Luhmanns Vergleichbares, worauf zurück zu kommen sein wird. Das alle diese doch recht unterschiedlichen Autoren Verbindende liegt in dem gemeinsamen Versuch, die Kontexte zu erschließen, in welchen die von der philosophischen wie theologischen Tradition stark betonte Souveränität des menschlichen Subjekts verortet ist bzw. von denen sie hervorgebracht und zum Teil auch entmachtet wird.

2.3 Die personalistische Verengung

Ein derartiges Erkenntnisinteresse hat für das Problem theologischer Beschreibung der Wirklichkeit des Bösen offensichtliche Bedeutung, irritiert jedoch zunächst ihre traditionellen Legitimationsstrategien mit der Zumutung, sich von der Subjektzentrierung, welche die Gestalt ihres Denkens prägt, dezidiert abkehren zu sollen. Eine Unverträglichkeitsreaktion ist die Folge. So wissen Scheffczyk und Ziegenaus zwar ausdrücklich, dass der Hinweis auf „moralische Einflussnahme“ nicht ausreicht, um zu dem ihrer Auffassung nach gleichermaßen vorpersonalen wie vorsozialen Geheimnis des Erbsündenverhängnisses vorzudringen, aber anstelle eines eigenständigen Vorschlags für die nicht-personalistische Charakteristik der Machtgestalt des Bösen, unterstellen sie dieses Defizit sehr pauschal den ge-

17 Als institutionelle Orte der Macht, an denen sich die moderne Subjekt-Form des Menschen ausbildet, hat Foucault insbesondere die Klinik und das Gefängnis untersucht. Vgl. Foucault, Michel, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* (FW 1680). Aus dem Französischen von Walter Seitter, Frankfurt a.M. 1991; sowie: ders., *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (stw 184). Überetzt von Walter Seitter, Frankfurt a.M. ¹³2001. Eine ausführlichere Darstellung des Verhältnisses von Subjekt und Macht bei Foucault bietet: Bründl, Jürgen, *Gottes Nähe. Der Heilige Geist und das Problem der Negativität in der Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2010, 186–194.

nannten situativen Ansätzen existentieller wie sozialer Prägung.¹⁸ Ihre eigene Fassung des Problems – nämlich wie die personale Freiheitsentscheidung eines einzelnen (oder einer ursprünglichen Gruppe) einen Zustand allgemeinen Gnadenverlustes verursachen kann, welcher die personalen Freiheitsentscheidungen aller Menschen bereits in deren Vorfeld negativ bestimmt –, bleibt dagegen dem überkommenen subjektivistischen Paradigma verhaftet.

Zwei traditionelle Modelle bietet *diese* Denkform zur Lösung der allgemeinen Solidarität des Menschen im Bösen an: das genealogische Konzept der Vererbung, mit dem sich das Erbsündendekret des Konzils von Trient gegen die rigoristische Position des Pelagius wendet,¹⁹ sowie die korporative Teilhabe-Vorstellung nach dem Vorbild der Paulinischen Adam-Christus-Parallele aus Röm 5,12-21. Im Zusammenhang dieser Textpassage greifen Scheffczyk und Ziegenaus bewusst auf die umstrittene Vulgata-Übersetzung von Röm 5,12 zurück, der zufolge die Allgemeinheit der Sünde nicht auf dem faktischen Sündigen aller, sondern auf den Einschluss der gesamten Menschheit „in“ Adam gründet. Warum sie diese doch eher abstrakte Vorstellung dem Verweis auf die reale Unheilssignatur menschlicher Geschichte vorziehen, macht ihr Kommentar zu Vers 19 des genannten Abschnitts – „Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die vielen zu Sündern wurden, so werden auch durch den Gehorsam des einen die vielen zu Gerechte gemacht werden.“ – deutlich. Denn, so Scheffczyk und Ziegenaus: „Nach dieser Darstellung ist Adam genauso die einzige Ursache des Unheils, wie Christus die einzige Ursache des Heils und der Erlösung darstellt.“²⁰

Das Argumentationsziel einer solchen Deutung liegt schlicht in der *Behauptung* einer genealogischen Herkunft der Sündhaftigkeit aller Menschen aus der adamitischen Ur-Sünde bzw. gegengleich des Heils der Sünder aus Jesus Christus. Auf welche Weise eine derart allgemeine Verbreitung des Bösen, seine *Manifestation* – wie Scheffczyk und Ziegenaus sagen – in den vielen Einzelsünden vonstatten gehen soll, bleibt allerdings dunkel. Das ist auch nicht weiter verwunderlich, da eine subjektzentrierte Redeweise nur in übertragenem, *figurativem* Sinn Ausdrucksmöglichkeiten für strukturelle Phänomene anbietet. Tatsächlich bringt der paulinische Text über die Vorstellung der adamitischen Korporativperson die paradigmatische Bedeutung der Sünde für den Menschen zum Ausdruck: Als *Sünder* vermag jeder Mensch sich in Adam wieder zu erkennen, die eigene Sündhaftigkeit macht ihn gleichsam zum Adamiten. Ein ontologischer Zusammenhang ist damit jedoch nicht behauptet. Die Aussagekraft einer solchen auf das *übernatürliche* Geheimnis der Erbsünde abzielenden Sündenmetaphysik wäre auch sehr beschränkt. Entsprechend gelangen Scheffczyk und Ziegenaus nicht über die Fest-

18 Vgl. Scheffczyk/Ziegenaus, Dogmatik III 422f.

19 Vgl. DH 1513.

20 Scheffczyk, Ziegenaus, Dogmatik III 411.

stellung hinaus, dass die erste Sünde des Menschen die göttliche Gnadenvermittlung unterbrochen hat – ein Argument, das schon bei Schoonenberg als traditioneller Lehrbestand begegnet, von diesem aber in strukturaler Weise, d.h. mit Blick auf relationale und soziologische Zusammenhänge interpretiert wird. Scheffczyk und Ziegenaus finden dagegen keine weiter führende Terminologie, mit der sie die Koppelung der erbsündigen Macht des Bösen an die historische Realität der einen ursündigen Tat erläuternd zur Sprache bringen könnten. Denn da sie dem archaischen Modell der Korporativpersönlichkeit keine aktuelle Überzeugungskraft zubilligen, dient seine Wiederaufnahme im besten Fall der pädagogischen Veranschaulichung jenes ansonsten nicht weiter erklärbaren Glaubensgeheimnisses, das von der erbsündigen Unheilsmacht des Bösen handelt. Und an die Stelle der Rechtfertigung seines Gehalts tritt letztlich ein Appell, der die Erfahrungstatsache allgemeinmenschlichen Schuldbewusstseins beschwört.²¹

Diese Sprachlosigkeit ist beachtenswert. In ihr kommt das Problem einer Theologie an den Tag, die das Böse vorrangig mithilfe individual-moralischer bzw. subjekt-ontologischer Kategorien bearbeitet und deshalb bereits an der *The-matisierung* der Komplexität böser Wirklichkeit scheitert. Denn die Frage der zu-rechenbaren personalen Verantwortung, die notwendig immer auch zu stellen ist, unterbietet doch für sich allein genommen die strukturelle Verflechtung des Unheils in der globalisierten Welt unserer Gegenwart und zwar prinzipiell. Nur als Beispiel: Hier und heute steht dem Reichtum einer vergleichsweise kleinen Anzahl von Menschen Armut und Not des überwiegenden Teils der Weltbevölkerung gegenüber. Daran ist niemand allein schuld und dennoch sind alle und insbesondere wir, die wir die Vorzüge der Ersten Welt teilen, unvertretbar verantwortlich und zum Handeln aufgerufen. Um in rechter Weise handeln zu können, bedarf es jedoch zunächst eines Verständnisses, dass die Sachlage in einer zutreffenden Weise erfasst. Die überkommenen theologischen Lehrformate scheinen dazu nicht in dem erforderlichen Maß in der Lage.

2.4 „Strukturen der Sünde“

Allerdings ist die strukturelle Auffassung der Wirkmacht des Bösen an Theologie und Lehre der Kirche nicht spurlos vorüber gegangen. Davon zeugen unmittelbar die Theologien der Befreiung, die ihren lehramtlichen Niederschlag in den Dokumenten von Medellín und Puebla gefunden haben. Besonders der Text der 2. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín zeichnet sich durch eine bislang so in kirchenamtlichen Veröffentlichungen nicht bekannte Aufgeschlossenheit für die Wahrnehmung globaler wie gesellschaftlicher Vernetzung

21 Vgl. ebd. 422.

der lebensfeindlichen Realitäten von Unterdrückung und Unterentwicklung aus.²² Dass diese weltliche bzw. natürliche Betrachtungsweise nicht auf Kosten eines christlichen Menschenbildes geht, belegt der Lehrtext mit einer Feststellung, die den „Ursprung aller Geringschätzung des Menschen, aller Ungerechtigkeit ... im inneren Ungleichgewicht der menschlichen Freiheit“²³ entdeckt und für dessen Heilung dann die Bekehrung zu Christus einfordert. Auch die lateinamerikanischen Bischöfe verknüpfen also den überindividuellen Machtaspekt böser Wirklichkeit mit einer personal- und subjektbezogen argumentierenden Anthropologie, richten die inhaltliche Charakteristik des Bösen jedoch eindeutig auf den konkreten Unheilszustand der geschichtlichen Welt und ihrer verschiedenen notvollen Kontexte in den Bereichen von Wirtschaft, Politik und Bildung aus. Auf diese Weise erlangt die eigentlich ganz natürliche Frage nach der Ermöglichung von bzw. Befähigung zu einem menschenwürdigen Leben kriteriellen Maßstab für die theologische Beurteilung des faktisch vorherrschenden unmenschlichen Zustands einer Welt, die unter der wirklichen Macht des Bösen leidet.

Die Neujustierung der kirchlichen Lehre über das Böse ist aber nicht auf den befreiungstheologischen Kontext begrenzt. In seiner Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“ greift z.B. Johannes Paul II. die Rede von einer strukturell bösen Prägung der Welt auf. Er spricht ausdrücklich von „Strukturen der Sünde“ und entfaltet deren Wirklichkeitsgehalt in dem bemerkenswerten Satz:

„Die Summe der negativen Faktoren, die sich in einem Sinne auswirken, der zu einem echten Bewusstsein vom umfassenden *Gemeinwohl* und von der Aufgabe, diese [so!] zu fördern, im Gegensatz steht, macht den Eindruck, in Personen und Institutionen eine Barriere zu schaffen, die nur schwer zu überwinden ist.“²⁴

Damit richtet die Enzyklika den Fokus ihrer Beschreibung auf die überindividuellen Realisierungsformen jenes bezwingenden Charakters des Bösen, den das einzelne Handlungssubjekt als Übermacht erfährt, die seinen individuellen Freiheitsspielraum gravierend beeinträchtigt. Bereits die Wahrnehmung dieser Komplexität bedeutet eine nicht gering zu schätzende analytische Leistung. Wenn der Text dann in seinem weiteren Verlauf die strukturelle Machtgestalt des Bösen auf konkrete und personale Sündentaten zurückführt, so dass am Ursprung der sündigen Strukturen die „*wahre Natur des Bösen*“ in durchweg traditioneller Charakteristik als „ein moralisches Übel“ und als „die Frucht vieler Sünden“ erscheint,²⁵ zeigt sich darüber hinaus, dass eine strukturelle Perspektivierung des Bösen seine ethisch-moralische Qualifikation nicht ausschließt. Vielmehr verwirklichen die exemplarisch genannten Fehl-Haltungen von Profitgier und Machtstreben das Ge-

22 Vgl. DH 4485f.

23 DH 4481.

24 Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika „Sollicitudo rei socialis“. 30. Dezember 1987. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 82), 43f. (Nr. 36).

25 Vgl. ebd. 45 (Nr. 37).

heimnis des Bösen im Sinn einer irrgen „*Absolutsetzung* menschlicher Verhaltensweisen“²⁶, wobei das Adjektiv „menschlich“ in dieser Formulierung tatsächlich die Bedeutung eines Gegensatzes zum Willen Gottes transportiert. Sie verbindet mit ihm jedoch kein metaphysisches Urteil über eine ontologisch verlorene Urstandsgnade, sondern will die Aufmerksamkeit auf die reale *Unmenschlichkeit* des Zustandes der Welt lenken.

Die Enzyklika weist an dieser Stelle selbst darauf hin, dass im Hintergrund ihrer Ausführungen die Nummer 25 der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils „*Gaudium et spes*“ steht. Auch dieser Text setzt die Störungen der wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Ordnung mit dem Hochmut und dem Egoismus des Menschen in Beziehung.²⁷ Wegweisende Bedeutung kommt dieser Darstellung zu, weil sie – worauf Hans-Joachim Sander in seinem Kommentar zur Stelle hinweist – die strukturalen Mittel der „*Sozialisationsanalyse*“²⁸ zur Anwendung bringt. Die konkrete Situation des Menschen, die Förderung wie die Gefährdungen, der seine personale Würde ausgesetzt sind, wird bzw. werden aus konkreten gesellschaftlichen Bezügen heraus entfaltet. Auf diese Weise gelingt es der Pastoralkonstitution, die Ansätze der traditionellen Sündenlehre von der ihr anhaftenden subjekt-ontologischen Abstraktheit zu befreien. Die Darstellung des Konzilstextes verhandelt die hamartiologische Problematik über die konkrete Frage des Schutzes der Menschenrechte und führt das Sündenthema in Richtung einer realistischen Situationsanalyse der komplexen Machtgestalt des Bösen in der Welt weiter. Folglich besteht sein Fortschritt in der Lehre darin, dass die Theologie die Wirklichkeit des Bösen nicht mehr länger in einem übernatürlichen Geheimnis aufspüren muss, sondern dass sie sich den Realitäten ihrer je aktuellen weltlichen Gegenwart zuwenden kann – eine Aufgabe, die eine nicht unerhebliche Kompetenzverlagerung mit sich führt und theologische Lernbereitschaft in der bislang für sie eher ungewohnten Richtung genuin weltlicher Problemlagen und deren komplexer Unheilswirklichkeit fordert.

Ein beachtenswertes Beispiel für die *Irritationen*, die sich aus dem durch lehramtliche Texte wie die eben besprochenen verbindlich gemachten Weltbezug für das Projekt einer Theologie des Bösen ergeben, bietet Thomas Rusters systemtheoretische Rekonstruktion des traditionellen Traktats von Angelologie und Dämonologie.

26 Ebd.

27 Vgl. Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit „*Gaudium et spes*“, jetzt in: HThK Vat II/1 592-749, hier: 627f.

28 Vgl. Sander, Hans-Joachim, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et spes*“, in: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen, Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4 (HThK.Vat II/4), Freiburg/Basel/Wien 2005, 581-886, hier: 745.

3. Eine theologische Systemtheorie der Wirklichkeit des Bösen

3.1 Systemische Autopoiesis

Die den Ansatz Rusters bestimmende Idee ist ebenso einfach wie bestechend. Mit Bezugnahme auf die systemische Gesellschaftsanalyse Niklas Luhmanns stellt er die These auf: „Die überindividuelle Wirklichkeit und Wirksamkeit der Systeme ist das, was biblisch-theologisch Mächte und Gewalten oder, allgemeiner, Engel bzw. reine Geister genannt wird.“²⁹ Über die Identifikation mit dem strukturalen Systembegriff stattet Ruster die Unanschaulichkeit, die im Zuge der neuzeitlichen Religionskritik zu einer weitgehenden Vernachlässigung himmlischer Realitäten geführt hat, auf ganz neue Weise mit Bedeutung, d.h. mit dem spezifischen Wirklichkeitsanspruch einer Phänomenologie der Macht aus. Die biblisch bezeugten Gewalten erscheinen nun als systemische Wirklichkeiten, die contrafaktisch zu der ihnen zugesuchten Funktionalität im Dienste menschlicher Bedürfnisbefriedigung Zwangsmechanismen etablieren, die das individuelle Handeln des Menschen prekär überspielen. Als Beispiel führt Ruster besonders das ungerechte, da Zins-basierte kapitalistische Wirtschaftssystem an, das eine Struktur reicher Eliten repräsentiert und den Großteil der von ihr ausgeschlossenen armen Weltbevölkerung in eine unaufhaltsame Spirale der Verelendung zwingt.³⁰ Ruster liest Luhmann vor diesem Hintergrund als ausgesprochenen „Katastrophentheoretiker“³¹, d.h. er versteht dessen soziologische Analysen als Beschreibung der genuin *dämonischen* Charakterzüge modern differenzierter Gesellschaften. Dagegen soll die biblische Beschreibung der Welt als Schöpfung Gottes und der sie begleitenden angelischen Gewalten die gegen das Böse aufbietbaren Heilsmächte zum Ausdruck bringen.³²

Wie kommt es zu dieser überraschenden Verhältnisbestimmung? Bekanntlich sind Systeme nach Luhmanns Auffassung operative Strukturen, die binnenzentriert *geschlossen* funktionieren. Ihr Hauptzweck besteht in der Selbstreproduktion, die sie durch eine Abgrenzung von ihrer jeweiligen Umwelt je neu aufrechterhalten.³³ Was immer für Leistungen ein spezifisches System für seine Umwelt übernimmt – Luhmann spricht hier in einem sehr allgemeinen Sinn von Kommunikation und versteht darunter z.B. die Regelung des Warenaustauschs durch die Wirtschaft –, einen umgekehrten Einfluss der Umwelt auf die Art und Weise der sys-

29 Ruster, Menschen 117.

30 Vgl. ebd. das Kapitel „Zins und Wachstumswang“, 97-116.

31 Ebd. 88.

32 Vgl. ebd. 64-67.

33 Vgl. Luhmann, Niklas, Die *Gesellschaft* der Gesellschaft 1, Frankfurt a.M. ³2001, 96f. Zum basalen Status der Unterscheidung von System und Umwelt vgl. auch: ders., Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M. ²2002, 242-285.

temischen Struktur kann es aufgrund der Geschlossenheit der letzten nicht geben. Die Operation der *Exklusion* hat systemisch immer Vorrang. Mit anderen Worten: Systeme arbeiten nach ihrer je eigenen Zweckrationalität und sind deshalb weder an einer Bewährung ihrer Leistung für eine im weiten Sinn *gute* bzw. *richtige* Ordnung der Umwelt interessiert, noch auch nur untereinander kompatibel. Insbesondere besitzt das menschliche Subjekt, das stets zur Umwelt des Systems und nicht zu ihm selber gehört, keine übergeordneten Regulierungsmöglichkeiten – eine Einsicht, die letztlich zusammen mit der starken Konzeption personaler Subjektivität im Sinne des Geschichts bestimmenden Handlungsträgers auch eine Auffassung von Politik als meta-systemischem Herrschaftsdiskurs in Zweifel zieht.³⁴ Statt dessen führt die Heterogenität und Autonomie der verschiedenen gesellschaftlichen Teilsysteme Luhmann zu dem Schluss, dass die gesellschaftliche Wirklichkeit insgesamt nicht steuerbar ist, sondern instabil und konfliktuell von strukturellen Ausgrenzungsstrategien geprägt wird,³⁵ denen individual-moralische oder auch nur allgemein ethische Kategorien weder zugrunde liegen, noch zugrunde gelegt werden können.³⁶

Eben diese Amoralität spiegelt Rusters Bewertung der Luhmannschen Gesellschaftsanalyse als Theorie einer dämonisch bösen Wirklichkeit wider. Selbst ein universal-inklusives Projekt wie der Menschenrechtskatalog kommt demnach nicht ohne Exklusionen aus,³⁷ was als Problematisierung des bereits genannten weltbezogen-pastoralen Lehrformats der Kirche nach dem II. Vatikanum ernst genommen werden muss. Ruster erkennt diese Konsequenz der Analysen Luhmanns genau und würdigt ihre Leistung entsprechend als Katastrophentheorie, welche vor allem die destruktive, *böse* Übermacht der gesellschaftlichen Systeme zum Ausdruck bringt. Um das eingangs genannte Beispiel noch einmal aufzugreifen: Es führt an der Realität vorbei, die Finanzkrise lediglich auf die moralisch verwerfliche Habgier einzelner Berufsgruppen zurückzuführen, wenn man weiß, wie eine Bank als Unternehmen funktioniert und wie massiv diese operativen Strukturen Mitarbeiter unter Druck setzen, was etwa Geldquise und Kundenwerbung betrifft. Ist der Sachverhalt, dass Banken nach dem Prinzip der Gewinn- bzw. Wertschöpfung organisiert sind, nun in der Tat beachtlich, lässt er doch keinen Schluss auf die individuelle Gier ihrer Mitarbeiter – und sei es auch der leitenden – zu. Aber wäre die Rede von einer entsprechend bedenklichen Profit-Struktur der komplexen Wirklichkeit des Bösen in dieser Hinsicht angemessener?

34 Ruster weist in diesem Zusammenhang auf die Auseinandersetzung hin, die Luhmann mit Jürgen Habermas und der Frankfurter Schule der Kritischen Theorie geführt hat. Vgl. Ruster, Menschen 84-89.

35 Vgl. Luhmann, Gesellschaft 42f.

36 Vgl. Ruster, Menschen 81f.

37 Vgl. ebd. 78f.

3.2 Das Problem der Programmierung

Wie gesehen verknüpft das kirchliche Lehramt die strukturelle Sichtweise auf das Böse mit dem Tatsaspekt der Sünde. Ruster wendet eine vergleichbare Strategie auf die Sichtweise Luhmanns an, indem er das Verhältnis von System und Umwelt, das zunächst unter dem Aspekt der systemischen Geschlossenheit Thema war, im Weiteren markant verschiebt. In gewisser Weise reagiere ein System nämlich durchaus auf seine Umwelt, da es als operativer Kommunikator der Erfüllung ihrer Bedürfnisse in einem spezifischen Bereich funktioniert. Die strukturelle Ordnung, nach der sich diese Erfüllung vollzieht, geschieht dann zwar immer noch im systemeigenen Code von Exklusion und Reproduktion. Doch deutet Ruster die Kopplung an die (Bedürfnisse der) Umwelt als Möglichkeit auf die Programme, welche die systemische Codierung steuern, Einfluss zu nehmen. Mehr noch, diese Möglichkeit ist ja schon in die Tat umgesetzt worden: Der schrankenlosen Selbsterhaltung sozialer Teilsysteme korrespondiert folglich ein nicht minder grenzenloses Bedürfnis nach Selbsterhaltung des Menschen. Und dieses Bedürfnis hat deren operative Schließung als die ihm entsprechende systemische Einstellung programmiert.

Der Bezug auf die theologische Thematisierung böser Wirklichkeit über den Begriff der Sünde liegt offen zutage. Ruster formuliert ihn wie folgt:

„Soziale Systeme begehen keine Sünde, wenn sie lebensfeindliche Wirkungen hervorbringen und damit gegen Gottes Willen und Gebot handeln. Sie können sich aber mit der Sünde des Menschen infizieren, sie stellen sich auf sündiges Verhalten ein, wenn sie dies bei den Menschen vorfinden.“³⁸

Während das System also die überindividuelle Zwangsmacht des Bösen repräsentiert, sichert seine Programmierbarkeit durch die Umwelt ein gewisses Regulativ für die Wirkweise der Mächte, denen der einzelne sich ausgesetzt sieht. Es kommt folglich alles auf die Programme an, die ein System konfigurieren. Dabei geht Ruster wie Luhmann nicht von einer *individuellen* Bestimmbarkeit der Programmgestaltung aus, sondern vertritt die Auffassung, dass der Mensch wirklich überindividuellen Mächten des Bösen wie des Guten bzw. deren „systemische[r] Eigendynamik“³⁹ unterworfen ist. Die ersten – und sie allein – beschreibt die soziologische Systemik Luhmanns. Die Macht des Guten bzw. die ihr entsprechende Lebenslehre repräsentieren dagegen Systeme codifizierter Glaubenstraditionen wie z.B. der christlichen Angelologie oder der jüdischen Tora, weil deren Programme eben nicht der sündhaften Faktizität der irdisch-menschlichen Wirklichkeit entstammen, sondern aus der überragenden Wahrheit Gottes geschöpft sind.

38 Ebd. 93.

39 Ebd. 149.

3.3 Ein ideologischer Offenbarungspositivismus?

Zugegeben, die Argumentation Rusters ist nicht ohne Raffinesse: Sie überträgt den Realitätsbezug, welchen die Systemtheorie für die Unanschaulichkeit sozialer Funktionsstrukturen herausgearbeitet hat, als Rechtfertigungsgrund für die Wahrheit des Glaubens an die nicht weniger unanschauliche Wirklichkeit der Macht Gottes bzw. seiner Engel und zieht in einer wertenden Anordnung diese zugleich jener vor, insofern sie seinem bösen, da *nur* menschlichen – und das bedeutet für Ruster akzentuiert: *gottwidrigen* – Selbstverständnis eine göttlich offenbarte, gute Lebenslehre gegenüberstellt. Deren Glaubwürdigkeit hängt allerdings ausschließlich an ihrer Qualifikation als Offenbarungswissen. Dass dessen Inhalte von Gott kommen bzw. dass *seine* Macht hier Wirklichkeit wird, muss man glauben. Das tut jedoch dem Wahrheitsanspruch der Offenbarung keinen Abbruch, weil Ruster mit Luhmann die operative Geschlossenheit des Glaubens an sie betont, so dass es letztlich keine Möglichkeit gibt, seine Programmierung durch eine sozusagen von außen kommende Kritik zu widerlegen. Während bei Luhmann das Geschlossenheitstheorem jedoch der Absage an jede systemische Meta-Ebene von Orientierung und Steuerung dient, zeichnet Rusters Deutung das Offenbarungssystem gerade in diesem Sinn aus. Erst seine Heilsmaut macht deutlich, dass die soziologische Systemtheorie eigentlich eine Phänomenologie der Sünde ist, was dem Selbstverständlich des letzten zwangsläufig entgeht, da ihm der gläubige Offenbarungsbezug fehlt.⁴⁰ In der Terminologie Luhmanns wäre Rusters Theologie also die tertiäre Beobachtung des blinden Flecks des sekundären Status soziologischer Systemtheorien.

Die argumentative Absicht hinter dieser Verhältnisbestimmung ist die Wiedereinführung stark normativer Traditionen zur Reglementierung der aktuellen gesellschaftlichen Diskurse. So schlägt Ruster in der Tat die zu einer christlichen Engelslehre gewendete Tora-Frömmigkeit jüdischer Tradition als Heilsweg aus den Nöten der komplexen Unheilssituation der Welt vor,⁴¹ und zwar weil ihre Lehren verhindern kann, dass sich der natürliche Selbsterhaltungstrieb des Menschen systemisch zu einer zwingenden Macht verfestigt.⁴² Rusters Augenmerk liegt allerdings nicht auf argumentativ erschließbaren Vernunftgründen z.B. im Blick auf eine menschlichere Gestaltung der Weltwirklichkeit, sondern auf dem *Irritationspotential*, das die traditionalistische Gegenwelt der Tora für das aktuelle Weltverständnis besitzt. Auch dafür gibt es seinem Verständnis zufolge einen systemtheoretischen Grund, denn „unterschiedliche Systeme können einander

40 Vgl. ebd. 121.

41 Vgl. ebd. das Kapitel VI „Mit der Tora gegen Mächte und Gewalten“, 198–266, sowie das Kapitel VIII „Über die seligen Engel“, ebd. 305–329.

42 Vgl. ebd. 201.

irritieren. Und dies ist eine Form der Beeinflussung.“⁴³ Allerdings verändert eine solche Interpretation den Theorie-Status der systemischen Methode. Was für Luhmann ein Mittel der Beschreibung funktional komplexer Gesellschaften ist,⁴⁴ wird bei Ruster zu einer normativen Offenbarungs-Lehre mit überlegenen, d.h. von Gott her legitimierten Orientierungsanspruch. An ihrem Grund steht ein Menschenbild, das sich aus einer traditionellen Erbsünden-Theologie speist. In enger Korrelation zu ihrer Lehre vom in sich selbst verkehrten Eigenwillen des Menschen charakterisiert Ruster die Eigenart des systemischen Wirklichkeitsbezugs wie folgt:

„Immer drängt sich dieses Phänomen auf: Was zur Erfüllung von Bedürfnissen in die Welt gesetzt wurde, erreicht schließlich das Gegenteil seines Zweckes – gerade indem es gut funktioniert. ... Etwas gewinnt Macht über uns, das wir selbst geschaffen haben, und es hat diese Macht, indem es das tut, was wir erwarten. Es geht hervor aus unserem freien Willen und Verstand, es richtet sich an dem aus, was wir wollen und für sinnvoll halten, und wird doch zum Zwang.“⁴⁵

Indem Ruster die allgemeine Herrschaft des Bösen strukturell als Machtgestalt der Sünde des einzelnen bzw. allgemein des Menschen in seinem wesenseigenen, gottwidrigen Egoismus beschreibt, führt seine systemische Rekonstruktion jenes Vermittlungsproblem einer Lösung zu, an dem sich die traditionelle Erbsündenlehre vergeblich abgearbeitet hatte. Das ist eine durchaus zu würdigende Leistung, umso mehr als sie das Unbehagen gegenüber moralischen Appellen angesichts der Übermacht des Bösen über die individuelle Handlungsfreiheit ernst nimmt. Aber Rusters Relektüre besetzt zugleich die Strategie der Exklusion, die systemtheoretisch als methodischer Hinweis auf den Beobachterstatus, d.h. auf die *Perspektivität* jeder kritischen Wahrnehmung fungiert, im Sinne der *normativen* Auszeichnung der Offenbarungsperspektive des Glaubens um, was seinen Aussagen, je konkreter sie werden, eine auffällig ideologische Tendenz verleiht, die kaum zur Glaubwürdigkeit der von ihr behaupteten Heilsmaßtritt. Die sein Buch beschließende pathetische Beschreibung der Eucharistie als Dämonenkampf, in dessen Verlauf die gläubige Gemeinde gleichsam aus der sündhaften Welt aus und ins himmlische Heil einzieht,⁴⁶ kann auch wohlmeinenden Lesern den Atem verschlagen. Gewichtiger ist, dass das pastorale Lehrformat des II. Vatikanischen Konzils gerade die gegenteilige Haltung – den nüchternen Dienst an der Welt und in größtmöglicher Solidarität mit ihr – zum Ausdruck bringt. In diesem Sinn weist der programmatische Einführungssatz der Pastoralkonstitution darauf hin, dass *nichts anderes* als „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser

43 Ebd. 256.

44 Vgl. noch einmal: Luhmann, Gesellschaft 42f.

45 Ruster, Menschen 13f.

46 Vgl. ebd. 326-329.

Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art“⁴⁷ das innerste Anliegen der kirchlichen Sendung ausmachen. Eine *solche* Lehre funktioniert nicht exklusiv irritierend, sondern integrativ solidarisierend. Wie kann sie dem systemischen Hinweis auf den blinden Fleck der Inklusionsstrategie, nämlich dass auch sie der Macht des Bösen verfällt und spezifische Ausschließungsformen geriert, begegnen?

4. Die theologische Figur des Teufels und die bösen Legitimationsstrategien von Gewalt

4.1 Exklusion und Inklusion

Dazu ein biblisches Beispiel: Joh 8,3-11 erzählt die Konfrontation Jesu mit einer Gruppe jüdischer Autoritäten. Den Anlass bildet der Fall einer flagrant des Ehebruchs überführten Frau, die nun hingerichtet werden soll – der klassische Fall einer Ausschließung also. Die Gesetzesbrecherin muss aus der Gemeinschaft der Mose-Treuen fortgeschafft werden, sprich: sie ist rechtmäßig zu steinigen, nicht zuletzt weil davon die Sündenlosigkeit und das Heil des rechtgläubigen Selbstwertgefühls vor Gott abhängt (vgl. Vv. 3-5). Dieser exklusiven und nebenbei Gender-spezifisch *patriarchal* typisierten Logik gibt jedoch die johanneische Jesusfigur keinen Raum. Ihre bekannte Weisung – „Wer von euch ohne Sünde ist, werfe als erster einen Stein auf sie.“ (V. 8) – überführt das orthodoxe Bewusstsein der Ankläger einer aufschlussreichen Verblendung. Sie betont, dass die Grenzziehung zwischen *sündig* und *rein*, welche die Autoritäten der Macht einklagen, eine Illusion, ein Selbstbetrug ist. Indem Jesus diese Grenze einzieht und *alle* in die Gemeinschaft der Sünder integriert, formuliert er nichts weniger als eine Einladung an die Rechtgläubigen, die exklusive Ausgrenzungsstrategie aufzugeben und anstelle ihrer verurteilenden Haltung Solidarität mit der Sünderin zu beweisen. Das bedeutet im Übrigen nicht, dass die Sünde der Frau von ihm übersehen oder zugedeckt würde. Jesu Schlusswort, das gewissermaßen die zweite Pointe der Geschichte enthält, lautet ganz im Gegenteil: „Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!“ (V. 11) Die Macht des Bösen kann also nur durch das Tun des Guten überwunden werden. Aber allein die Tatsache, dass vorderhand nicht abgeurteilt wird, versetzt die Frau erst in die Lage zu diesem Tun. Nicht was die Sünderin nach Recht und Gesetz verdient hätte, sondern was sie dennoch wieder gut machen kann, hat in einer Welt, in der alle unter der Wirklichkeit des Bösen stehen, Vorrang. Derartige Solidarität mit den Sündern stellt allerdings keine

47 GS 1,1. Übersetzung nach: HThK Vat II/1 593.

geringe Zumutung an die Träger der normativen Orientierungsvollmacht dar. Auch davon erzählt die Stelle aus dem Johannesevangelium: Die jüdischen Autoritäten enthalten sich zwar des Todesurteils nach Recht und Gesetz, die Einladung Jesu nehmen sie aber nicht an. Sie gehen statt dessen fort „einer nach dem andern“, wie es in V. 9 heißt, verlassen die Szene und verweigern sowohl die Gemeinschaft mit Jesus wie insbesondere mit der Sünderin. Gerade die vom Evangelium als jesuanisch gekennzeichnete Option für universale Solidarität provoziert ihren Weggang. Mit Bezug auf Ruster könnte man sagen: Die integrative Haltung des Johanneischen Jesus *irritiert* das orthodoxe System der Verurteilung so sehr, dass es nicht anders kann als die seine Haltung prägende Strategie des Ausschlusses neuerlich zu reproduzieren. Diese contrafaktische Folge spiegelt eine allgemeingültige Lebensweisheit wider, der zufolge sich die Macht des Bösen irdisch nicht endgültig aus der Welt schaffen lässt. *Es stirbt*, wie aus den trivialisierenden Veranschaulichungen des Horrorfilms zu lernen ist, *nie*.

4.2. Der Teufel als „horror fiction“ des Glaubens

Die biblische und theologische Tradition des Juden- und des Christentums hat diese Übermacht des Bösen in der Figur des Teufels in Szene gesetzt. Als Satan erfüllt er bereits im Alten Testament die Rolle des *Anklägers* in himmlischen (vgl. Ijob 1,6–22 und Sach 3,1–3) wie irdischen Gerichtsszenarien (vgl. 2 Sam 19,17–24). Seine Funktion besteht hier darin, die Ehre der göttlichen bzw. menschlichen Majestäten zu wahren, indem er die Gnadenbitte ihrer schuldig gewordenen Untertanen abwehrt.⁴⁸ Das Entsetzliche, Böse, das seiner Gestalt anhaftet kommt folglich daher, dass dieser Satan einen Agenten des Ausschlusses und der Verurteilung darstellt. Wo Menschen ihre profanen wie religiösen Systeme in seinem herrschaftlichen Sinn auf exklusive Funktionalität programmieren, verwirklichen sie die Machtgestalt des Bösen. Sie widerspricht dem christlichen Glauben fundamental. Davon zeugt besonders deutlich die entscheidende neutestamentliche Referenzstelle zum Teufel. Der diabolische Ankläger wird nämlich nach Lk 10,18 aus dem göttlichen Lebensraum ausgeschlossen: „Ich sah“, heißt es in diesem sehr alten und vielleicht sogar authentischen Jesuswort⁴⁹, „den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.“ Gott braucht offenkundig keinen Staatsanwalt, der seine Geschöpfe vor ihm verklagt. Seine Haltung dem sündigen Menschen gegenüber spricht sich vielmehr in der *Solidarisierung* mit dessen Todesnot aus. Dafür vor

48 Vgl. dazu ausführlich Bründl, Jürgen, Das Böse in Person. Der Teufel in der christlichen Theologie, in: ThGl 97 (4/2007) 475–490.

49 Vgl. Vollenweiler, Samuel, „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lk 10,18), in: ZNW 79 (1988) 187–203.

allem steht das Kreuz Jesu Christi, das die verheiße Erlösung vom Bösen an die totale Identifikation mit den Opfern seiner Tod bringenden Macht und an die Orte ihrer bedrängenden Wirklichkeit koppelt.

Die Figur des Teufels als theologische Personifikation des Bösen spricht von einer solchen Solidarität nicht. Vielmehr stellt sie das *exklusive* System der Scheidung von Gut und Böse dar, das Prinzip des Ausschlusses und der Verurteilung und reproduziert so eine lebensfeindliche Macht, die aus Opfern Täter und diese wiederum zu Opfern macht. Die Darstellung eines derartigen sujet ist *furchtbar* und auch diese emotive Signatur bringt die Teufelsgestalt zum Ausdruck: Ein Teufel gibt zum Fürchten Anlass.⁵⁰ Wem nicht vor ihm graut, wer seine exklusive Systemik für sich in Dienst nehmen will, der wird seiner Macht verfallen. Eine Theologie des Bösen – danach lässt sich jede Behandlung der Teufelsthematik ebenso wie Rusters systemtheoretische Sündenlehre oder die traditionelle Position von Scheffczyk und Ziegenaus beurteilen – hat deshalb nicht zuerst eine lehrhafte bzw. normative Aufgabe, sondern eine ideologisch-(selbst)kritische. Nicht die doktrinären Unterscheidungen des wahren Gottes von den falschen Göttern, des wahren Gesetzes von den falschen Irrlehren, der Guten von den Bösen, sondern die *pastorale* Identifikation der Orte des Bösen als Einweisung in die Solidarität mit denen, die unter seiner Leben zerstörenden Macht leiden – und dazu gehören auch die Täter! –, muss ihr erster und letzter Zweck, ihre systemische Funktion sein. Die Theologie des Bösen übernimmt folglich die vordringliche Aufgabe, dessen Topographien, die der Glaube aufgrund seines pastoralen Weltbezugs notwendig erstellen muss, auf die sie stets begleitende und stets prekäre Machtform exklusiver Wahrheitsansprüche und ihrer menschenverachtenden Ausgrenzungsmechanismen aufmerksam zu machen.

In diesem gleichermaßen strategischen wie pastoralen Sinn, ja in ihm *allein* hat auch das kirchliche Lehramt den Teufel zum Gegenstand seiner verbindlichen Aussagen gemacht. Gegen ein dualistisches Verständnis der Welt, das zwischen der Wirklichkeit von Gut und Böse wie den ihren Machtbereichen jeweils zugehörigen „good guys“ und „bad guys“ unterscheiden zu können glaubt, bringt bereits das IV. Laterankonzil von 1215 die Einsicht zur Geltung, dass es nur einen und guten Ursprung aller Dinge in Gott gibt. Und als Lehre der Kirche über das Geheimnis des Bösen hält sie fest:

50 Dass im Umgang mit dem Bösen subjektives Denken und Handeln allein nicht ausreicht, sondern ein spezifisches Fühlen dazu kommen muss betont auch Paul Ricoeur, der aber nicht das Entsetzliche, das die böse Fratze des Teufels auslöst, weiter verfolgt, sondern die das Widerfahrnis des Bösen auslösende Trauer und deren Verarbeitung. Vgl. Ricoeur, Paul, Das Böse. Eine Herausforderung für Philosophie und Theologie, Zürich 2006, 56f.

„Der Teufel nämlich und die anderen Dämonen wurden zwar von Gott ihrer Natur nach gut geschaffen, sie wurden aber selbst durch sich böse. Der Mensch aber sündigte aufgrund der Eingabe des Teufels.“⁵¹

Eine solche Definition behauptet nicht die metaphysische Existenz böser Geistwesen. Vielmehr lehrt das Konzil die schöpfungsmäßige Gutheit sogar des Teufels und jenes Fürchterliche, dass er aus sich heraus böse geworden ist. Ein Grund dafür wird wohlweislich nicht angegeben. Und wenn es im Folgenden heißt, dass der Mensch erst auf diabolische Versuchung hin sündigte, ist darunter nicht eine schlecht ausgegangene Prüfung des Menschen vor Gott und durch seinen satanischen Ankläger zu verstehen, so als ob die Menschen mutwillig versagt hätten. Die Ausführungen des IV. Laterankonzils treten in diesem Abschnitt gerade Gruppen von Christen, den Albigenser und Katharern entgegen, die ein Christentum der reinen Übermenschen vertreten. Gegen sie stellt der Konzilstext fest, dass der Mensch zwar faktisch unter der Macht des Bösen steht und immer schon böse gehandelt hat, dass aber eben deshalb ein exklusives Richteramt vom Menschen nach christlicher Auffassung nicht ohne hybride, soll heißen ihrerseits sündhafte Überhebung in Anspruch genommen werden kann. Einzig der Respekt vor der Inklusion in die allgemeine Macht der Sünde wahrt die Würde des Menschen bzw. rettet seine Menschlichkeit und verbietet umgekehrt die ausschließliche Haltung der bloßen Aburteilung von Übeltätern, so als gäbe es auch nur einen gerechten menschlichen Richter. Durch Werke des Gesetzes, das wusste schon Paulus (vgl. Röm 3,9–20), wird niemand gerettet. Oder im lehrhaften Duktus des IV. Lateranense formuliert: Noch der Täter des Bösen bleibt ein Mensch und kann nicht auf seine Untaten reduziert werden. An sich gut geschaffen, darf man ihn nicht so mit seiner gewordenen Bosheit identifizieren, dass die kreatürliche Gutheit seines Wesens, profan gesagt seine Menschenwürde, darüber vergessen würde. Ihre Not, ihre böse Angefochtenheit fordert vielmehr immer zur Solidarisierung auf und d.h. zu einer Sichtweise, die den Täter als Opfer der Macht des Bösen erkennt, um den es sich zunächst zu sorgen und den es erst dann bzw. nur so zu richten gilt.

Wie gesagt, derartige Aussagen sind im Verständnissystem des christlichen Glaubens gesprochen. Nur in ihm gilt auch: Kein Mensch ist ein Teufel. Die unmenschliche Erfindung der Teufelsfigur, derer sich die Theologie des Konzilstextes hier bedient, will also nicht das Böse von seinem metaphysischen Ursprung her begründen. Ihre Funktion liegt vielmehr in der seelsorglichen Absicht, die Menschen von der Faktizität der bösen Übermacht zu distanzieren. Das bedeutet keine Entschuldigung für ihre Taten, die böse bleiben, aber lässt Raum zur Etablierung einer kritischen Unterscheidung der Täter von ihnen. Um nicht falsch verstanden zu werden, die böse Tat des Menschen fordert das Gericht. Und dieses Gericht wird für Opfer und Täter verschieden sein müssen, für die Täter aber jedenfalls so,

51 DH 800.

dass auch sie Ansprechpartner für Heil und Erlösung bleiben. In diesem Sinn vertritt die Rede des IV. Laterankonzils, die vom Beginn des 13. Jahrhunderts auf uns gekommen ist, eine pastorale Maxime für menschenwürdiges Leben in einer unvollkommenen Welt. Ihr ist nur zuzustimmen. Das bedeutet jedoch, dass die systemische Leistung einer Theologie des Bösen vor allem eines zu bewerkstelligen hat: Sie muss jede operative Schließung als Manifestation der Macht *böser* Wirklichkeit markieren. Damit vollzieht auch sie einen Ausschluss, das kann nicht geleugnet werden. Der Ausschluss betrifft jedoch die Funktion des Ausschließens selbst. Eine derartige Programmierung definiert die heilsame Lebens-Macht einer Erlösung vom Bösen im Sinne der universalen Inklusivität der Menschenrechte und damit eben als *Exklusion der Exklusion*. Dass das nicht allein ein theologisches Wortspiel, sondern der Auftrag und die Herausforderung der Kirche zu einem ganz neuen, die Würde Gottes und der Menschen achtenden Lehrformat ist, beweist in hervorragender Weise die ausdrücklich *pastorale* Kennzeichnung der ekcllesialen Sendung durch den Schlüsseltext des II. Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes“.⁵²

52 Vgl. den entsprechenden Akzent der Deutung Sanders in Sander, Kommentar 691–700.

„Den Bösen sind sie los...“

Der Teufel in Gesellschaft, Kunst und Volksglaube

Ute Leimgruber, Nürnberg

„MEPHISTOPHELES: Erkennst du mich? Gerippe! Scheusal du!
Erkennst du deinen Herrn und Meister? ...
Hab ich dies Angesicht versteckt?
Soll ich mich etwa selber nennen? ...
DIE HEXE: O Herr, verzeiht den rohen Gruß,
Seh ich doch keinen Pferdefuß, ...
MEPHISTOPHELES: ... Das nordische Phantom ist nun nicht mehr zu schauen;
Wo siehst du Hörner, Schweif und Klauen?
Und was den Fuß betrifft, den ich nicht missen kann,
Der würde mir bei Leuten schaden;
Darum bedien ich mich, wie mancher junge Mann,
Seit vielen Jahren falscher Waden.
DIE HEXE: Sinn und Verstand verlier ich schier,
Seh ich den Junker Satan wieder hier!
MEPHISTOPHELES: Den Namen, Weib, verbitt ich mir!
DIE HEXE: Warum? Was hat er Euch getan?
MEPHISTOPHELES: Er ist schon lang ins Fabelbuch geschrieben.
Allein die Menschen sind nichts besser dran,
Den Bösen sind sie los, die Bösen sind geblieben.“

Dieser Dialog zwischen Mephistopheles und der Hexe aus Goethes Faust spiegelt all jene Topoi wider, die bis heute die Debatte um den Teufel und das Böse prägen: Name und Aussehen des Bösen, sein Auftreten und seine Wirkungsweise – und die Abschaffung des Teufels. Denn Goethe lässt den Teufel selbst sagen, dass der Satan ins Fabelbuch geschrieben sei, was jedoch an der Situation der Menschen nichts ändern würde. Sie sind mit der Abschaffung des Teufels nicht besser dran, es gäbe immer noch all jene, die Böses täten.

Die Frage nach dem Bösen, nach seinen Erscheinungsformen und seinen Ursachen gehört zu den Grundfragen der Menschen.¹ Doch auch wenn diese Frage immer wieder gestellt wurde, die Antworten driften weit auseinander. Was ist

1 Ausführlich zur Thematik vgl. Leimgruber, Ute, Der Teufel. Die Macht des Bösen, Kevelaer 2010 – auf die entsprechenden Kapitel dieses Buchs stützt sich in weiten Teilen auch der vorliegende Text; dies., *Kein Abschied vom Teufel. Eine Untersuchung zur gegenwärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes*, Münster 2004. Außerdem für das Thema theologisch maßgeblich: Bründl, Jürgen, Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels (Bonner dogmatische Studien 34), Würzburg 2002; ders., *Das Böse in Person. Der Teufel in der christlichen Theologie*, in: Theologie und Glaube 97 (2007), 475-490.

böse? Wann ist etwas als böse zu bezeichnen? Schon bei diesen Fragen ist man sich nicht einig. Ist es böse, dass täglich tausende Kinder mangels sauberen Trinkwassers sterben? Und wenn ja, wer ist da böse? Die Frage und ihre Beantwortung fällt zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten je anders aus. Das Problem scheint unlösbar zu sein. Und doch: die Frage nach dem Bösen lässt kaum jemanden kalt.

Und wie steht es mit dem Teufel? Er ist doch die Personifikation des Bösen schlechthin – und er stößt auf ungebrochenes Interesse. Laut einer repräsentativen FORSA-Umfrage aus dem Jahr 2005 gaben 27% der Befragten an, an den Teufel zu glauben.² Ob das nun viel oder wenig ist, obliegt der Seite des/der Betrachtenden. Bilder vom Teufel aber („*Hörner, Schweif und Klauen*“) kann sich fast jede/r machen. Die Facetten der Reaktion auf den Teufelsbegriff reichen von Abscheu bis Faszination. Ob Literatur, Film- und Kulturschaffende, ob Philosophie oder Kunst: der Teufel und das Böse finden zahllose Inkorporationen.

I. „Wiederkehr des Bösen“ – Eine gesellschaftliche Renaissance des Teufels?

Spätestens seit dem 11. September 2001 ist die Diskussion über das Böse auf breiter gesellschaftlicher Ebene neu entflammt. In den rauchenden Türmen des World Trade Centers soll sich sogar die Fratze des Teufels gezeigt haben – die entsprechenden Bilder verbreiteten sich via Internet in Minuten schnelle über den ganzen Erdball.³ Das Vokabular der amerikanischen Evangelikalen und ihres Präsidenten ebenso wie das ihrer Gegenspieler im Nahen oder Fernen Osten oder sonstwo auf der Welt unterstützt den Eindruck, der Teufel habe wieder Einzug gehalten in die Welt. *Wieder?*

Entzauberung der Welt

Mit der westlichen Aufklärung schien auch der Teufelsglaube an ein Ende gekommen zu sein, mit Goethe: der Satan ins Fabelbuch verbannt. Die berühmt gewordene Parole Max Webers von der „Entzauberung der Welt“⁴ steht stellvertre-

2 Vgl. Huber, Stefan, Die dunkle Seite der Macht – Aspekte einer Soziologie des Teufels, in: Michael N. Ebertz/Richard Faber (Hg.), Engel unter uns. Soziologische und theologische Miniaturen, Würzburg 2008, 121-162, hier 121.

3 Vgl. Schwabenthal, Sabine, Der Teufel. Die unheimliche Weltmacht, in: P.M. 3/2002.

4 Das berühmte Stichwort geht auf den Soziologen Max Weber (1864-1920) zurück, der damit die Veränderungen in der Neuzeit bezeichnete, in der geheimnisvolle, unberechenbare Mächte keinen Platz mehr hätten. Weber, Max, Wissenschaft als Beruf, in:

tend für den Prozess der Säkularisierung in der Moderne. Im Zuge dessen wurde die Akzeptanz von Gutes und Böses wirkenden Geistern suspekt und kam schließlich gänzlich abhanden. Die Natur wurde entpersonalisiert, und zwar in dem Maße, in dem sie rational erklärbar wurde. Was objektivierend nicht zu beobachten war, was keiner kausalen und logischen Erklärung zugänglich gemacht werden konnte, durfte es nicht mehr geben.

Mit der Entzauberung der Welt fiel auch der Teufel und mit ihm alle anderen Geistwesen aus dem allgemein akzeptierten Regelungsrahmen der Welt. Zwischen Neurobiologie, Psychologie und Soziologie schienen der Teufel und seine Dämonen ausgedient zu haben. Zur gleichen Zeit verlor die Kirche das Monopol auf eine umfassende Interpretation der gesamten Wirklichkeit, des gesellschaftlichen und privaten Lebens. Bald konnte sie dies selbst bei ihren eigenen Mitgliedern nicht mehr behaupten. Mit diesem Plausibilitätsverlust und dem ihrer religiösen Symbole ist allem Anschein nach auch der Sinn des christlich geprägten Begriffes Teufel verschwunden. Mit ihm ging der Glaube an Himmel und Hölle, ja, an eine gesamte stabilisierende Weltordnung unter.

Das Projekt der säkulararen Moderne hat den Teufel eliminiert; und auch das Christentum scheint den Teufelsglauben so vieler Jahrhunderte undifferenziert im Kuriositätenkabinett der Kirchengeschichte entsorgt zu haben. Die traditionelle Vorstellung eines personifizierten Teufels wird zumeist als Anachronismus angesehen, denn vergegenwärtigt man sich den Erfahrungshorizont der meisten Menschen, so hat wohl die Erfahrung des Bösen, nicht jedoch eine dezidierte Rede vom Bösen oder gar vom Teufel ihren Platz. Dämonen- und Teufelsglauben gehören der Vergangenheit an. Der Terminus Teufel und die damit verbundenen Anschauungen scheinen für die Mehrzahl der Menschen ausgedient zu haben.

Doch wie gesagt: ganz so einfach ist es nicht. Die großen Prozesse der Entmythologisierung⁵ und der aufklärerischen Modernisierung haben ihre Gegenseite. Es ist eine Bewegung, die nach dem Scheitern der großen Ideologien und angesichts einer allgegenwärtigen Bedrohung wie beispielsweise durch den Terrorismus schon länger zu beobachten ist. Zwar schwindet zunehmend traditionelle Kirchlichkeit (inklusive formeller Zugehörigkeit zu einer der Großkirchen), doch heißt dies nicht das Schwinden von Religiosität und religiösen Vorstellungen.⁶

Winckelmann, Johannes (Hg.), Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen
7 1988, 582-613.

- 5 Vgl. v.a. Bultmann, Rudolf, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung, in: Bartsch, Hans-Werner (Hg.), Kerygma und Mythos, Hamburg⁵1967, 15-48.
- 6 Die Religionssoziozoologie bietet ein entsprechendes Deutungsmodell: Die „Dispersionstheorie der Religion“. Ihr zentrales Thema sind Veränderungen im Aggregatzustand religiöser Bestände einer Gesellschaft. Mit der Beschreibung einer „disperzen“ Religiosität wird der Blick auf die „Verflüssigung“ der einstmals kirchlich-institutionell gebundenen Formen und Inhalte religiöser Praxis gelenkt. Es gibt eine bleibende Bedeutung der Religion,

Wiederverzauberung der Welt

Der Themenkomplex Teufel und Dämonen erfährt ebenso eine gewisse Konjunktur. So wurde seit den 1990er Jahren von verschiedenen Seiten von einer „Wiederverzauberung der Welt“⁷, von einer „Renaissance des Bösen“⁸ oder gar von einem „Comeback der Teufel“⁹ gesprochen. Die Wiederbelebung des Glaubens an Engel, Teufel, Dämonen und andere übermenschliche Geister besonders auf dem Feld religiöser Bewegungen steht nur scheinbar im Gegensatz zu einem säkularisierten, aufgeklärten Zeitgeist. Der Hang zum Irrationalen ist letztlich das illegitime Kind des Rationalismus.

In vielen religiös-fundamentalistischen Gruppen wird der Teufel zu jenen Traditionen gerechnet, die zum unbedingten Glaubensschatz zählen und unter allen Umständen zu erhalten sind. Der „Leibhaftige“ wird als ernst zu nehmender und realer Gegner betrachtet, gegen den zu kämpfen den Menschen befohlen sei. Ob er in Form von menschlichen Feinden auftrete, die zu vernichten oder wenigstens zu bekehren seien, oder als Dämon, der Menschen in Besitz nehmen könne – Unerklärliches vermag so erklärt und Unübersichtliches geordnet werden. Der Zulauf zu fundamentalistischen Gruppierungen am Rande der großen christlichen Kirchen gehört ebenso zur Erfolgsgeschichte des wiedererstarkten Bösen wie seine Position in nicht-katholischen Sekten und Freikirchen. Die Komplexität der tatsächlichen Verhältnisse wird rigoros beseitigt zugunsten einer eindeutigen Inter-

allerdings an anderen Orten, die eben gerade zu den nicht-religiösen Segmenten der Gesellschaft gezählt werden: Medien, Wirtschaft oder Sport. Vgl. Höhn, Hans-Joachim, Auf dem Weg in eine postsäkulare Kultur? Herausforderungen einer kritischen Phänomenologie der Religion, in: Zulehner, Paul M. (Hg.), Spiritualität. Mehr als ein Megatrend, Gedenkschrift für Kardinal DDr. Franz König, Ostfildern, 2004, 15-28, hier: 18; ausführlich: ders., Zerstreungen. Religion zwischen Sinsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998; außerdem: Gabriel, Karl/Höhn, Hans-Joachim (Hg.), Religion heute – öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven, Paderborn 2008; Zulehner, Paul M., Volk Gottes im Exil, in: PThI 26 (2006) 87-102. Für die Kirche heißt dies im Übrigen: „Es ist die Individualisierung des Glaubens als Realität zu akzeptieren und nicht einer Zeit hinterherzutrauen, in der »intakte« religiöse Milieus ... monotheistische Großidentitäten ermöglichten.“ Beck, Ulrich, Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen, Frankfurt a.M. 2008, 115.

- 7 Claret, Bernd J., *Geheimnis des Bösen*. Zur Diskussion um den Teufel (Innsbrucker theologische Studien 49), Innsbruck/Wien 1997, 34.
- 8 Vgl. den Subtitel von Schuler, Alexander/Rahden, Wolfert v. (Hg.), Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen, Berlin 1993. Ähnlich der Untertitel von Berger, Peter L., Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, Freiburg/Br.³ 1996.
- 9 Läpple, Alfred, Engel und Teufel. Wiederkehr der Totgesagten – Eine Orientierung, Augsburg 1993, 56ff.

pretation der Welt. Vom Teufel wird ein greifbares Bild entwickelt, gespeist durch ein außerordentlich literalistisches Verständnis der biblischen Schriften.¹⁰

Massenmedien: Werbung und Kino

Wendet man den Blick auf die breite Massengesellschaft und ihre Ausdrucksformen, sind Kategorien von Gut und Böse augenscheinlich. Die zeitgenössischen Bilder und Symbole des Bösen sind im säkularen Kontext stark durch massenmediale Darstellung und Multiplikation geprägt. Und es werden religiöse Versatzstücke und Symbole aus ihrem traditionellen Kontext gelöst und umgewidmet, so auch in beinahe inflationärer Weise die Begriffe Teufel oder teuflisch. Schlagworte insbesondere in der Werbebranche, die sich in hohem Maß religiöser Elemente bedient, wie „teuflisch billig“, „höllisch scharf“, „Putzteufel“ oder ähnliches gehören mittlerweile zur Alltagssprache. Es tauchen dabei Teufel(chen) auf, mit Hörnchen auf dem Kopf und einem schwarzen, wahlweise schwarz-rotem Umhang.¹¹ Die Begriffe „Teufel“ oder „höllisch“ sollen dabei den Gegensatz zu langweilig, brav, altbacken oder fade ausdrücken. Wer das entsprechende Produkt kauft, kauft gleichzeitig auch Leidenschaft, Verruchtheit, eben einen Lebensstil, der – jenseits von Tabus – das genaue Gegenteil eines frommen, angepassten Lebens ist. Der Begriff Teufel dient dabei als Signal, um die Aufmerksamkeit eines kaum mehr zu reizenden Publikums wenigstens kurzfristig auf eine Sache zu lenken, so dass das Ziel, den Profit immer weiter zu steigern, mit immer neuen Variationen teuflischer Assoziationen erreicht werden soll. Dass die genuin religiöse Rede vom Teufel im Kontext des Glaubens dabei sinnentleert wird, ist unübersehbar.¹²

Neben dem Teufelsbegriff taucht auch die Teufelsfigur auf säkularem Hintergrund auf – es werden dabei bewusst religiöse Gefühle im Spiel mit Elementen der (christlichen) Tradition benutzt. Seit den 1970er Jahren ist Satan eine Kultfigur im Horrorgenre und Garant für volle Kinokassen. Zahlreiche Filme voller populär-religiöser Versatzstücke variieren die Abgründe menschlichen Daseins und der unheimlichen Bedrohung durch transzendentale Mächte. Garantiert und autorisiert wird dies durch Bibelzitate (vornehmlich der Offenbarung des Johannes) und

10 Vgl. hierzu die Dokumentation von Texten in Beinert, Wolfgang (Hg.), „Katholischer“ Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche?, Regensburg 1991, 90-115, hier v.a. 107.

11 Nicht selten lassen sich dabei auch rassistische Anspielungen beobachten, so z.B. in der berühmten Werbung von Benetton, in der ein Engel in der Gestalt eines blondgelockten, weißhäutigen und lächelnden Mädchens einem ernst drein sehenden, schwarzhäutigen Jungen – eindeutig als Teufel zu identifizieren – zur Seite gestellt ist.

12 Vgl. hierzu auch Claret, Geheimnis des Bösen 26.

christliche „Traditionen“ wie Hexenvorstellungen. Filme wie *Rosemary's Baby* (Roman Polanski, 1967), *Der Exorzist* (William Friedkin, 1973 mit zwei Fortsetzungen 1977 und 1989), *Das Omen* (Richard Donner, 1975 mit zwei Fortsetzungen 1978 und 1982), *Angel Heart* (Alan Parker, 1986, mit Robert de Niro als Luzifer „Lou Cypher“), *Im Auftrag des Teufels* (Taylor Hackford, 1997, diesmal gibt Al Pacino den Teufel), *Teufisch* (Harold Ramis, 2000), *Constantine* (Francis Lawrence, 2005) oder *The Reaping – Die Boten der Apokalypse* (Stephen Hopkins, 2007) sind nur wenige Beispiele für die noch immer anhaltende Erfolgsgeschichte okkulter Themen auf der Kinoleinwand.

Ein Blick in die Bücherlisten der Verlage zeigt eine immense Produktion an (oft dubiosen) Schriften zu Themen wie Teufel, Engel, Dämonen etc.. Zahlreiche Bücher pseudoreligiösen Inhalts und unwissenschaftlicher Natur – jedoch mit dem Anspruch auf Seriosität und Wahrhaftigkeit – befassen sich mit dem Problem des Bösen und der Existenz Satans: Ein schier unüberschaubares Angebot lässt auf eine entsprechende Nachfrage schließen. Mit immer neuen Enthüllungen und spektakulären Erkenntnissen wird ein gewaltiger Markt bedient, der in seiner Gier nach transnationalen Ungeheuerlichkeiten unersättlich scheint.

II. Zwischen Freiheit und Mythos – Ein Blick auf den philosophischen Diskurs

Auch philosophische Diskurse widmen sich der Herausforderung des Bösen. Der polnische Philosoph Leszek Kolakowski schreibt in seinem 1963 erstmals erschienenen Buch *Gespräche mit dem Teufel* in einer berühmt gewordenen „metaphysischen Pressekonferenz“¹³, die Kategorie des Teufels als eine jahrhundertealte Tradition der Auseinandersetzung mit den Phänomenen des Bösen sei zu einer oft allzu lächerlichen Zweckrationalität zugunsten einer modernen Realitätssicht verkommen. Doch der philosophische Umgang mit dem Teufel stößt auf Schwierigkeiten, denn die Zuschreibung des Prädikats „böse“ gelangt letztlich immer an die Frage des *Warum?*, an die Frage von Verantwortung, Verursachung und Freiheit und an die Auseinandersetzung mit den Lösungsversuchen der Theologie. Gott wird letztlich zum Angeklagten der Vernunft. Albert Camus fasste dies in Worte:

„Vor Gott gibt es weniger ein Problem der Freiheit als ein Problem des Bösen. Wir kennen die Alternative: entweder wir sind nicht frei, und der allmächtige Gott ist für das Böse verantwortlich. Oder wir sind frei und verantwortlich, aber Gott ist nicht allmächtig. Alle scholastischen Spitzfindigkeiten haben der Schärfe dieses Paradoxons nichts hinzugefügt und nichts genommen.“¹⁴

13 Vgl. Kolakowski, Leszek, *Gespräche mit dem Teufel*, München 1975, 60ff.

14 Camus, Albert, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburg 1959, 1997, 62.

Rüdiger Safranski fokussiert das Böse mit nur vermeintlich besseren Gründen auf die Anthropologie: „Man muss nicht den Teufel bemühen, um das Böse zu verstehen.“ Mit dieser programmatischen These beginnt er sein Buch *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*.¹⁵ Auch wenn er für sein Verständnis der bösen Wirklichkeit ausschließlich die Ambivalenz der menschlichen Freiheitserfahrung, also ein rein menschliches Phänomen der Wirklichkeitsbewältigung, anführt und somit die Geschichte des Bösen rational ohne ein diabolisches Geheimnis zu bemühen erfassen will – um die Diskussion des Teufels kommt auch er nicht herum. Doch der Teufel ist für ihn zentrales Symbol ideologischer Diktatur und Manipulation; religiöse Sprache und Hermeneutik seien in diesem Sinne zu ambivalent, um sie akzeptieren zu können. Symbolische und imaginative Wirklichkeitserschließung erfahren bei Safranski eine Radikalkritik. Das Böse wird hier einzig anthropologisch interpretiert: Das Paradigma der menschlichen Freiheit erscheint als Ausgangs- und Mittelpunkt jeglicher Reflexion über das Böse.

Mit Paul Ricoeur ist die Emigration des metaphysischen Diskurses aus der Rationalität in die Welt der Mythen zu benennen.¹⁶ Ricoeur versucht der *Symbolik des Bösen* jenseits der Rationalität nahe zu kommen, denn einer „Reflexion, die sich ohne Mythos und Symbol, rein im Dienst der «Rationalität» vollzieht, »ist das Verständnis des Bösen verschlossen«.“¹⁷ Die Sprache der Symbole vermag bei Ricoeur als Ausdrucksform des Seins die je tiefere Bedeutung zu erfassen; das Symbol vermag die Wirklichkeit zu erschließen. Es ist jedoch nicht „nur“ ein Bild oder eine Chiffre und somit als Symbol auch nicht einfach hin übersetzbare. Symbol und Interpretation sind in diesem Sinn nicht zu trennen.¹⁸ Der Teufel bringt demnach die Wahrheit des Bösen zur Sprache, für Ricoeur in einem strikt anthropologischen Horizont von Freiheit und Versuchung. Der Teufel, so Ricoeur, symbolisiert gewissermaßen ein „Voraus“ des Bösen, nämlich das Böse, dem der Mensch nachgibt, wenn er sündigt¹⁹. Dies zeigt somit, dass es einen unerklärlichen, einen unverfügbaren Rest gibt: Der Mensch ist Täter und Opfer des Bösen zugleich – nicht jedoch *der Böse* in Person. Fatal wäre es mithin, diese Symbolsprache jenseits seiner *wirklichkeitserschließenden* Funktion in eindeutige und jeden Widerspruch ausschließende Doktrinen zu verpacken.

15 Vgl. Safranski, Rüdiger, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Frankfurt a. M. 21999.

16 Vgl. Ricoeur, Paul, *Die Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld*, Freiburg i.Br. 1971. Zu Ricoeurs Beitrag zum Teufelsdiskurs vgl. Bründl, *Masken des Bösen* 199-206, sowie ausführlich Claret, *Geheimnis des Bösen*, 252-304.

17 Holzhey, Helmut, *Das Böse. Vom ethischen zum metaphysischen Diskurs*, in: ders./Leyvraz, Jean-Pierre (Red.), *Die Philosophie und das Böse* (*Studia Philosophica*; 52), Bern 1993, 27.

18 Vgl. auch Bründl, *Das Böse in Person* 487.

19 Claret, *Geheimnis des Bösen* 304.

III. Destruktive Opposition – Okkultismus und Satanismus

Esoterik und Okkultismus

Dem Bösen haftet mithin eine eigentümliche Faszination an, die sich auch immer wieder in okkulten Praktiken manifestiert, die zumeist losgelöst von (christlicher) Religion und auf das vordergründig Wahrnehmbare (aber gerade eben nicht rational Erklärbare) reduziert sind. Es bilden sich quasireligiöse Vorstellungen, durchsetzt von Schwarzer Magie, von Hexen, Zauberern und Wahrsager/innen, von parapsychologischen Fähigkeiten und Räumen voller Geister und Dämonen. Spätestens seit Mitte der 1980er Jahre ist ein Aufflammen okkuler Phänomene und Thematiken zu erkennen, sei es in esoterischen oder spiritistischen Zirkeln oder in dezidiert okkulten Kreisen.²⁰ Offensichtlich ist das Bedürfnis nach mehr als Faktizität, Rationalität und Funktionalität groß, und das (Sinn-)Vakuum in postmoderner Unsicherheit wird von dubiosen Sekten und ernsthaften Selbstfindungs- und Meditationsseminaren gleichermaßen ökonomisch verwertet: Wenn der Markt für religiöse Befriedigung mit okkuler Ausrichtung auch im täglichen Geschäft des Gesellschaftsbetriebs marginal zu sein scheint, so ist er mithin noch lange nicht gesättigt. Ob nun in der Esoterik der Blick in erster Linie auf positive Mächte oder wie im Okkultismus auf böse Geister gerichtet wird: Die Faszination am Transrationalen, am Metaphysischen und Übersinnlichen scheint ungebrochen – und mit dieser Faszination ist ein gutes Geschäft zu machen.

Satanismus

Mit dem Okkultismus verbunden, aber dennoch davon abzugrenzen ist der Satanismus.²¹ Dieses Phänomen ist ein nur schwer definierbares, und selbst Experten und Expertinnen widersprechen sich in der Beschreibung und Beurteilung von satanistischen Szenen und Gruppen: Von harmloser Protestjugendkultur bis zu gefährlichen Ritualkulten, von unschädlicher Musikströmung über Schwarze Messen hin zu Tier- und Menschenopfern reicht die Spannbreite in der Beschreibung. In

20 Vgl. Ritter, Werner H./Streib, Heinz (Hg.), *Okkulte Faszination. Symbole des Bösen und Perspektiven der Entzauberung. Theologische, religionssoziologische und religionspädagogische Annäherungen*, Neukirchen-Vluyn 1997.

21 Der Satanismus als gleichermaßen faszinierendes und abstoßendes Phänomen wird sowohl über- als auch unterschätzt. Vgl. ausführlicher Leimgruber, Kein Abschied, 22–25. Lange vor der breiten Debatte seit den 1980er Jahren erschien bereits in den 1960er Jahren ein lesenswertes Buch, in dem religionsphänomenologisch Grundlagen und Entwicklungen erörtert werden: Zacharias, Gerhard, *Satanskult und Schwarze Messe. Ein Beitrag zur Phänomenologie der Religion*, Wiesbaden 1964.

der Tat ist der Satanismus ernst zu nehmen, seine psychischen und physiologischen Folgewirkungen sind nicht zu vernachlässigen. Doch allzu oft erscheint Satanismus als Projektionsfläche gieriger Sensationslust und unseriöser Spekulationen, die genährt werden von Vorfällen wie dem sog. „Wittener Satanistenmord“ im Juli 2001, als ein Ehepaar einen Menschen unter Verwendung satanistischer Symbole tötete.

Im Satanismus manifestiert sich ein jahrhundertealter Satanskult, dessen Wurzeln Antithesen zum christlichen Kult sind. Von Beginn dieser Strömung an wollte man gegen das Christentum aufbegehren, das man auf die scheinbar spezifische Grundlage, den Gegensatz Gott – Satan reduzierte, so dass die satanistische Bewegung ursprünglich auf der Rebellion gegen die etablierte Religion und Kirche gründet. Geprägt ist die Sprache des Satanismus in allen seinen Ausprägungen von martialischem Vokabular, Hauptakteur ist der Teufel, das Biest, der Antichrist, der Satan. Der moderne Satanismus des 20. und 21. Jahrhunderts und seine zahlreichen subreligiösen Versionen lassen sich vielfach zurückführen auf Aleister Crowley (1875 – 1947) und seine Ideen und Schriften. In Crowley's „Offenbarungsbuch“ *Liber Al Vel Vegis*, dessen Inhalt ihm angeblich 1904 in Kairo von einer jenseitigen Wesenheit namens *Aiwass* mitgeteilt wurde, steht der zentrale und immer wieder zitierte Satz, ein Aufruf nach absoluter und völlig autonomer Durchsetzung der eigenen Interessen und Begierden, nach schrankenlosem Sich-Ausleben: „Es gibt kein Gesetz, außer tue, was du willst“ (Erster Teil, 40). Er versteht sich selbst als „wahrer Gott vom wahren Gott“ und folgerichtig bezeichnet er sich in dieser Selbstvergottung als die Inkarnation Satans und im Anschluss an das biblische Buch Offenbarung Kap. 13 als *The Beast 666*.

Stark beeinflusst durch das Denken Crowley's sind Charles Manson, der Gründer der *Final Church*, der in den späten 1960er Jahren durch sexuelle Kultorgien und Ritualmorde bekannt wurde, und der Gründer der *Church of Satan*, Anton LaVey (gest. 1997). Einen Einblick in das Gedankengebäude der Kirche Satans vermag das folgende „Glaubensbekenntnis“ zu geben:

„1. Satan verkörpert Befriedigung von Begierden anstelle von Abstinenz. 2. Satan verkörpert vitale Existenz anstelle spiritueller Hirngespinste. 3. Satan verkörpert reine Weisheit anstelle scheinheiliger Selbsttäuschung. 4. Satan verkörpert Gefälligkeit gegenüber denen, die sie verdienen, anstelle von Liebe, die an Undankbare verschwendet wird. 5. Satan verkörpert Rache anstelle des »auch die andere Wange Hinhaltens«. 6. Satan verkörpert Verantwortung gegenüber den Zurechnungsfähigen statt Besorgnis um seelische Erpresser. 7. Satan verkörpert alle sogenannten Sünden, weil sie alle zu körperlicher, geistiger oder gefühlsmäßiger Befriedigung führen.“²²

Es wird deutlich, dass es um radikalen Protest gegen das Christentum geht, um völlige Ablehnung der christlich geprägten Erziehung und Kultur. Das absolut

22 Zit. nach: Wenisch, Bernhard, Satanismus. Schwarze Messen – Dämonenglaube – Hexenkulte, Mainz 1988, 30f.

Böse, das Satan eigentlich verkörpert, wird vernachlässigt bzw. zum Guten pervertiert, da das, was sich selbst als Gutes darstellt und seinen Gott als *absolut gut* propagiert, abgelehnt wird – eine Umwertung der Werte findet statt. Satanistische Gruppierungen sehen sich so in der Fundamentalopposition zu einer Gesellschaft, in der sie aber zwangsläufig leben und – wollen sie überleben – sich relativ anpassen müssen; der destruktive Charakter ist in diesem Paradoxon begründet.

In seiner extremen und zur Schau gestellten Antikirchlichkeit und Antichristlichkeit bleibt der Satanismus – nicht nur in seinem Vokabular – auf das Christentum verwiesen, denn ohne dessen Existenz wäre ein satanistischer Tabubruch gar nicht möglich. Satanismus in fast all seinen Variationen ist also für die Praktizierenden ein weltanschauliches System, das eine eigene Anthropologie wie auch Kosmologie und mit der Satanologie eine pervertierte Theologie bereit hält.

Seriöse Wissenschaftler/innen sind sich einig, dass das Phänomen des Satanismus weder dramatisiert noch bagatellisiert werden dürfe. Die magische Faszination, die von der Quasi-Selbstvergottung und absoluten Autonomie ausgeht, die der Satanismus verspricht, die satanistischen Rituale und die entsprechende Musik sind zumeist exzessiv und destruktiv – unkontrollierbare „teuflische“ Bedrohungen sind sie hingegen in den meisten Fällen nicht.

IV. „Pfui Teufel“ – Teufelsvorstellungen im Volk

Spätestens seit dem frühen Mittelalter hatte der Teufel als finsterer Zeitgenosse Hochkonjunktur. Brauchtum, Legenden, Reste des heidnischen Aberglaubens und die christliche Religion vermengten sich zu einem volksfrommen Sammelsurium. Theologische Vorstellungen kamen oft nur in Teilen oder verfälscht zum „einfachen Volk“, zu den Ungebildeten, die sich letztlich ihre eigenen Vorstellungswelten zimmerten. Der Teufel spielte eine wichtige, ja, oft sogar eine übergroße Rolle im Leben der mittelalterlichen Menschen. Im Glauben an die teuflische Wirkmacht war er zu einem der bedeutendsten Elementen mittelalterlicher Weltanschauung geworden. Satan bedrängte die Menschen in allen Lebenslagen – nicht umsonst wucherten exorzistische Formeln in Sachbeschwörungen und Taufritualen,²³ wurden Hexen als Teufelsbuhlen gesehen und Häretiker als des Teufels Verbündete mit Verfolgung und Pogromen bedacht. Viele Prediger stellten die Hölle und die Dämonen ganz bewusst, vielfarbig und lebendig ins Zentrum ihrer Reden, um so die Gemeinde moralisch im Zaum zu halten.²⁴ Und je mehr die Macht des Teufels betont wurde, umso stärker wurde die Gegenströmung: Man versuchte, die

23 Vgl. hierzu Leimgruber, Kein Abschied 38; 46-48.

24 Vgl. Vorgrimler, Herbert, Geschichte der Hölle, München² 1994, 272-284.

satanische Tyrannie auszugleichen, indem man in Brauchtum, Legenden und Märchen den Leibhaftigen als dumm und lächerlich darstellte.

Gegen den bedrohlichen Satan und sein Dämonenheer war immer mehr Komödie nötig, um sie zu zähmen und diese Bedrohung erträglich zu machen. Und so ist es nicht verwunderlich, sondern verständlich, dass im Volksglauben beides Platz hatte: die Furcht vor einem beinahe übermächtigen Satan, der die Menschen zur Sünde verführen will und dessen Reich, die Hölle, all jenen androhte, die sich seiner Macht anheim gaben – und neben dieser schrecklichen, dunklen Macht gab es den Teufel, über den man sich lustig machte.²⁵ Mit großer Sorglosigkeit erzählte man sich Geschichten über den Teufel als Narren.

Märchen, Sagen und Legenden

In diesem Spannungsfeld zweier scheinbar widersprüchlicher Teufels-Vorstellungen entstand ein großer Schatz an Märchen, Sagen und Legenden, die zum Teil noch heute ihren festen Platz in den Geschichtsbüchern der Kinder haben. Der populäre Teufel tauchte in vielerlei Gestalten auf. Seine Verwandten in der Überlieferung waren viele andere negative Figuren der magisch durchwirkten Vorstellungswelt: Drachen, Geister, Ungeheuer, Werwölfe oder Riesen. Mit all jenen stand er Seit' an Seit' den „kleinen Leuten“ gegenüber, zum Teil verschwommen die Bilder ineinander. Es entstanden neue teuflische Geist- und Fabelwesen. Über viele Generationen ergänzte die Tradition zahlreiche Details, die nicht nur dem deutschen Sprachschatz völlig eingegliedert wurden: zum Beispiel wie der Teufel gekleidet und woran er zu erkennen ist. Oft erscheint der Böse als Jäger oder als feiner Herr, doch der aufmerksame Beobachter sieht den Bocksfuß oder den Schwanz des Teufels aus seinen feinen Kleidern herausragen – oder eben nicht, so wie die Hexe im eingangs zitierten Ausschnitt aus Goethes Faust. Der Volksmund überlieferte, wie kalt und wie behaart der Teufel ist – und natürlich, wie er riecht: nach Schwefel. All das galt als verabscheugwürdig: *Pfui Teufel!*

In engem Zusammenhang mit den Warnungen der christlichen Prediger vor den (falschen) Freuden in Glücksspiel und Tanz gingen Beschreibungen in die Tradition ein, wie der Teufel tanzt (Tanz als weltliches Vergnügen war somit des Teufels). Eines der vielen Sprichwörter über Satan lautete deshalb:

Tanz und Gelag ist des Teufels Feiertag.

Der Volksmund kennt zahllose Sprichwörter über den Teufel, von denen nicht wenige noch heute gebräuchlich sind, darunter:

25 Vgl. Russell, Jeffrey Burton, *Biographie des Teufels. Das radikal Böse und die Macht des Guten in der Welt*, Wien 2000, 112-121.

In der Not frisst der Teufel Fliegen.
Der Teufel ist ein Eichhörnchen.
Der Argwohn issst mit dem Teufel aus der gleichen Schüssel.

Wovon es aber wohl am meisten gab, sind zahlreiche Geschichten von klugen und pfiffigen Menschen, die den etwas tumben und tollpatschigen Teufel überlisten konnten.

Viele dieser Details haben Eingang in Tradition und Literatur gefunden – doch macht keine dieser Überlieferungen wirkliche Aussagen über das Böse oder seine Natur. Dem Volksglauben ging es nicht um die (theoretische oder theologische) Beschäftigung mit dem Bösen. Die populäre Verharmlosung des Herrschers der Dämonen war wohl eher dazu geeignet, die Macht der Zerstörung, die das eigene Leben andauernd bedrohte, einigermaßen zu bewältigen.

Worum geht es dem Teufel in den Märchen und Sagen? Es geht ihm darum, die Seele des Menschen zu bekommen. Er will den Menschen aus Gottes Herrschaftsbereich in seinen Herrschaftsbereich führen und er versucht dies mit allen nur möglichen Tricks. Die Märchen, die davon erzählen, heißen zum Beispiel „Der Teufel und seine Großmutter“, „Der Teufel mit den drei goldenen Haaren“ oder „Hans Röckle und der Teufel“²⁶.

Der Teufel in den Märchen und Sagen verspricht unendlichen Reichtum und unbegrenzte Macht – alles Dinge der Welt –, dabei will er letztlich doch nur eines: die Seele des Menschen. Satan kann in allen möglichen Wettkämpfen besiegt werden, ob bei Gesangswettbewerben, in Trinkgelagen, bei Wetten oder in Streitgesprächen. Seine Erniedrigung ist oft lustig und grotesk, so zum Beispiel in einer Legende über den heiligen Theobald. Satan entfernt ein Rad von dessen Wagen, um ihn daran zu hindern, an einer Versammlung teilzunehmen. Doch Theobald zwingt den Teufel dazu, selbst die Funktion des Rades zu übernehmen und setzt seine Fahrt zufrieden fort, während der Leibhaftige unter ihm auf der Straße rollt. Die Helden der Geschichten um den besieгten Teufel sind meist einfache Leute wie Schuljungen, Schuster, Bauern, Mägde, Knechte, Schmiede oder hin und wieder ein Mönch, selten nur Priester oder Edelleute. Die Armen und Unterdrückten sind klüger als die Reichen und Stolzen, und sie sind diesen auch moralisch überlegen – dies geht aus den Geschichten ebenso hervor wie die zentrale Aussage über den Teufel: Er ist besieгbar – und er wird allenthalben besieгt. Wer sich mit Witz, Verstand und der rechten Gesinnung rüstet, gegen den hat der Teufel keine Chance. Hier liegt der gemeinsame Berührungs punkt zwischen Volksglauben und Theologie: Was auch immer Satan versuchen mag, so geschickt er sich auch anstellen mag, im Grunde ist er der Verlierer, weil er unter den rechten (= wahrhaft christlichen) Bedingungen gar nicht gewinnen kann.

26 Diese Geschichte wurde von der DEFA im Jahr 1974 verfilmt (Regie: Hans Kratzert).

Doch nicht immer erscheint der Satan als Narr, der mit Bauernschläue und Witz zurecht gestutzt werden kann. So zum Beispiel in dem von Otfried Preußler so meisterhaft verfassten Buch „Krabat“, das auf eine alte Sage zurückgeht. Hier erscheint der Böse gar nicht als tölpel- oder gar lachhaft, sondern bedrohlich und gefährvoll. Dennoch ist er auch hier besiegtbar. Allerdings besiegt Krabat den Teufel letztlich nur durch eines: die Liebe seiner Freundin.

In vielen Sagen ist der Teufel das, was er im Christentum traditionellerweise ist: die finstere Macht, die Verderben bringt. So zum Beispiel, wenn einer einen Mönch auf der Straße trifft, der die Namen derer aufzählt, die bald sterben werden. Auch der eigene Name ist dabei. Der Mann blickt entsetzt unter die Mönchskutte – und sieht das höhnisch grinsende Gesicht des Teufels.

Ausrufe, die den Satan zitieren, sollten nicht unbedacht getätigert werden, denn sie könnten überraschenderweise wahr werden. Ein Mann, der sich über seine jammernde kleine Tochter ärgert, ruft in seinem Ärger aus, der Teufel solle sie holen – dieser tut es. So mancher, der die Worte spricht: „Der Teufel soll mich holen!“, hätte besser geschwiegen.

In den Sagen und Märchen ist der Teufel fast immer männlich. Er hat – wie die oben genannten Märchen angedeutet haben – eine mächtige Großmutter. Sie ist wahrscheinlich die Verkörperung einer Fruchtbarkeitsgöttin aus heidnischer Überlieferung. Zuweilen hat er eine Frau und sieben Töchter, diese verkörpern vermutlich die sieben Todsünden.

Teufelspakt und Teufelsbuhlschaft

Dem Teufel ist es möglich, als *Incubus* Menschenfrauen zu schwängern²⁷ – eine fatale Vorstellung, die zahlreichen Frauen, die als Hexen verbrannt worden sind, zum Verhängnis wurde. Diese These der Teufelsbuhlschaft war sowohl im Volksglauben, der zum Teil noch immer dem heidnischen Aberglauben verhaftet war, als auch in der Theologie verankert. Im Hexenglauben und den damit verbundenen Teufelstheorien fanden Volksglauben und zeitgenössische Theologie zu einer unruhmlichen Berührung.

27 Diese Meinung besagt folgendes: Da Dämonen nicht in der Lage sind, eigenen Samen hervorzubringen, wohnen sie zuerst einem Mann als weiblicher succubus (= unten liegend) bei, verwandeln sich sodann in einen männlichen incubus (= oben liegend) und können in dieser Mannesgestalt den Samen einer Frau zuführen. Dies war eine im Hochmittelalter häufig vertretene Ansicht. So schrieb z.B. Thomas von Aquin: „Wenn jedoch gelegentlich aus dem Beischlaf böser Geister einige geboren werden, so stammt das nicht von ihnen oder von den angenommenen Leibern ausgeschiedenen Samen, sondern aus dem zu diesem Zweck erhaltenen Samen irgendeines Menschen.“ Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, 51,2; übs. In DThA IV, 150f.

Die Vorstellung von einem Pakt mit dem Teufel,²⁸ der in den Märchen für den Helden fast immer gut ausgeht, für den Teufel jedoch mit einer Niederlage endet, war in der Realität für viele Menschen der Grund für Folter und Tod. Bereits seit dem 5. Jahrhundert kursierten Geschichten, die so einen Pakt schilderten. Wie leicht das mit dem Pakt ging, deutet das überaus bekannte Sprichwort an:

Wenn man vom Teufel spricht, dann kommt er gelaufen.

Das heißt: man muss ihn nur rufen, schon ist er da – und man hat nolens volens einen Vertrag mit ihm geschlossen. Er ist allzeit bereit, sein Zerstörungswerk fortzusetzen.

Eine sehr alte Geschichte, die so einen Pakt mit dem Teufel schilderte, wurde zum Vorbild für die weltberühmte Faustlegende. Es ist die Legende des Theophilus, eine der beliebtesten europäischen Erzählungen.²⁹ Theophilus, ein Geistlicher aus Kleinasien, soll ein Bischofsamt übernehmen, lehnt dies jedoch ab. Der neue Bischof enthebt ihn schließlich all seiner Ämter und Würden. Enttäuscht und wütend schließt Theophilus mit dem Teufel einen Pakt, um Rache zu nehmen. Er sagt Gott ab und verspricht, ein Leben nach den teuflischen Regeln zu führen, voller Stolz, Begierde und Verachtung. Er schließt den Vertrag formell mit einer Unterschrift und einem Kuss ab und erhält im Gegenzug großen Reichtum und Macht. Als aber der Teufel seine Bezahlung einfordert, bereut Theophilus und ruft die Muttergottes um Hilfe an. Dieser gelingt es schließlich tatsächlich, dem Satan den Vertrag zu entreißen und Theophilus zu retten.

Teufelsbriefe

Eine andere, weit weniger bekannte Rolle im Volksglauben kam dem Satan neben den bisher genannten noch zu: Er trat als literarischer Ankläger auf. Er fungierte als Mittel für eine ironische Kritik an der christlichen Gesellschaft selbst. Ein beliebtes Genre in der spätmittelalterlichen Literatur waren Teufelsbriefe. Sie dienten einem dreifachen Zweck:³⁰ als Satire über korrupte Kirchenmänner, insbesondere am päpstlichen Hof, als Belustigung und schließlich als Forum für eine rhetorische

28 Vgl. auch Augustinus, *De doctrina christiana* II, 20, in: PLD (1), Bd. 34, Sp. 50; vertreten wurde diese Meinung weiters z.B. von Isidor von Sevilla, Hrabanus Maurus, Petrus Lombardus, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, der zwischen einem schweigend vollzogenen und einem ausdrücklichen Pakt spricht: „pactum tacitum vel expressum cum daemonibus“, Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de malo*, qu. 16, art. 9, in: *Opera Omnia*, Bd. 13, 609. Der Teufelspakt wurde schließlich zum innersten Kern der Hexenlehre im sog. „Hexenhammer“, dem *Malleus Maleficarum* aus dem Jahr 1489, ein Buch, das in den Hexenverfolgungen eine teuflische Wirkungsgeschichte entfaltete.

29 Vgl. Russell, Biographie des Teufels 118.

30 Nach Russell, Biographie des Teufels 119.

Schulung. Oft wurde der Brief in Form einer gesetzlichen Bewilligung abgefasst, in der Luzifer die Menschen für erwiesene Dienste belohnte. Er dankte dem Klerus darin für die Raffgier und den weltlichen Prunk und Ehrgeiz, all dies führe ihm neue Diener in der Hölle zu. Oft waren solche Briefe Parodien voller satirischem Witz, so zum Beispiel der 1351 verfasste und häufig kopierte und adaptierte „*Luziferbrief*“.³¹ Zunächst wurden „alle Mitglieder unseres Königreiches, die Söhne des Stolzes, insbesondere die Fürsten der modernen Kirche“ begrüßt. Danach heißt es:

„Wir senden einige hochwürdige Dämonen und Höllenadelige aus, um Euch zu beraten und Euch zur Seite zu stehen; Eure Klugheit weiß sehr wohl, wie Ihr deren Vorschläge zu stimmen und deren verräterischen Erfindungen Neues zufügen könnt.“³²

Nach einer langen Satire auf die Kirche endet der Brief mit den Worten:

„Datirert im Mittelpunkt der Erde in unserem Schattenkönigreich, in Gegenwart von Dämonenhorden, die zu diesem Zwecke besonders in unseren verräterischen Rat berufen worden waren.“³³

V. Teufelsbilder in der Kunst

Das Bild, das wir uns heute alle machen (können), wenn wir über den Teufel nachdenken, stammt nicht nur aus den zahllosen Geschichten und Märchen, auch nicht alleine aus dem Schatz der christlichen Tradition (ob sie nun heil- oder unheilbringend eingesetzt wurde), das Bild, das wir uns vom Teufel machen, ist kein eindeutiges, konkretes Bild, sondern eine ganze Welt von Vorstellungen. Neben dem Brauchtum und der Theologie, neben Literatur und Philosophie, neben Volksschauspiel und Geschichtswissenschaften haben ganz besonders die bildenden Künste unsere Teufelsvorstellungen geprägt. Das Christentum ist eine äußerst ikonographiefreudige und -freundliche Religion, die figurliche Abbildung hatte in ihr einen zentralen Platz, übrigens auch in der Verkündigung.³⁴ Die vielen Bilder in romanischen Kirchen werden oft als Volksbibeln bezeichnet, denn sie konnten auch von jenen Menschen „gelesen“ werden, die des eigentlichen Lesens nicht mächtig waren. „Jedes Bild der christlichen Kunst dient der religiösen Belehrung des Betrachters“, so formulierte es die frühe Kirche – und der Betrachter ist überwiegend das gewöhnliche Volk. Höllen- und Teufelsbilder wurden aber auch von

31 Vgl. Lehmann, Paul, Die Parodie im Mittelalter, Stuttgart²1963, 57-64.

32 Zit. nach Russell, Biographie des Teufels, 119.

33 Zit. nach ebd.

34 Vgl. Fichtl, Friedemann, Der Teufel sitzt im Chorgestühl. Entdeckungen in alten Kirchen, Eschbach⁶2006.

kirchlichen Instanzen gezielt eingesetzt, um im Sinne einer Moralphäagogik die Menschen im Zaum zu halten.

Frühe christliche Kunst

Die biblischen und frühchristlichen Teufelsvorstellungen regten die christliche Kunst schon sehr früh an.³⁵ Bezeichnungen des Teufels in den ersten christlichen Jahrhunderten als „Schwarzer Mann“ blieben für Jahrhunderte an ihm haften – wie das sprichwörtlich gewordene *Pech und Schwefel*, beides für immer mit ihm und der Hölle verbunden. Dass schwarz zur Farbe des Bösen wurde, hängt vermutlich auch mit der Vorstellung vom Engelssturz zusammen: Der gestürzte Engel, Luzifer, der Morgenstern, sei zur Finsternis geworden.³⁶ Theologie und Brauchtum, Kunst und Kultur inspirierten sich gegenseitig.

Und so verwundert es nicht, dass bei der Entwicklung des Teufelsbildes im Christentum unterschiedliche Motive eine Rolle spielen. Die christliche Tradition bediente sich in vielerlei Hinsicht beim antiken Dämonenbild. So begegnen bereits in vorchristlicher Zeit Elemente, die in der christlichen Kunst wieder Verwendung finden, wie zum Beispiel schwarze oder blaue Körperfarbe oder Flügel, es begegnen Eidolongestalten, Satyrn oder Kentauren. Der Teufel wird sowohl in Menschen- als auch in Tiergestalt abgebildet. Gegen Ende des ersten Jahrtausends stellte man den Teufel gerne auch als blauen Engel dar, so zum Beispiel in S. Apollinare Nuovo in Ravenna.

Menschengestaltige Dämonen sind in der frühen christlichen Kunst oft kleine, nackte und magere Schattenfigürchen, die in der Luft schweben und häufig auch Flügel haben. Hintergrund dieser Eidolongestalten ist die Vorstellung, dass die menschliche Seele wie in einer Art Doppelgänger zu ihrem Schattendasein im Hades aufzubrechen hat – oft entweicht sie aus dem Mund des Verstorbenen. Diese Vorstellung wurde vom Christentum also übernommen und auf ihre Teufelsillustrationen appliziert. Man findet die Eideon-Teufelchen zum Beispiel auf Bildern, die die Heilung von Besessenen zeigen. Sie fahren dort als kleine schwarze Figürchen nach einem erfolgreichen Exorzismus aus dem Mund des Geheilten.

Auch an romanischen Kirchen sind frühe Zeugnisse bildlicher Teufelsdarstellungen zu finden. Hier tummeln sich die Dämonen an den so genannten Bestienpfilern, wo sie wahlweise miteinander kämpfen oder Menschen in ihre Gewalt bringen. Es sind Symbole der Macht und Finsternis, die den eintretenden Men-

35 Vgl. Brenk, Beat, Art. „Teufel“, in: LCI, Band IV, Freiburg i.Br. 1972, Sp. 295-300.

36 Vgl. Vorgrimler, Herbert, *Geschichte der Hölle*, München 1993, 363; Bründl, Das Böse in Person 5.

schen sagen: „Über das Gotteshaus haben wir keine Gewalt – wohl aber über die Welt“ (westwärts symbolisiert) – und deren Funktion es ist, zu beständiger Umkehr zu mahnen. Berühmt geworden ist das Gerichtsportal der Benediktinerabtei Conques-en-Rouergue (um 1125), das eine Menge diabolischer Gestalten um einen thronenden Satan gruppiert.³⁷ Der hat weitgehend ein menschenähnliches Aussehen, während die Dämonen bereits „tierischer“ daher kommen. Die Verurteilten sind unter anderem ein Wucherer oder ein unkeusches Liebespaar, die an Stricken gefesselt in die Hölle gebracht werden – alles Warnungen an die Menschen, was mit ihnen geschehen würde, falls sie nicht den Gesetzen der Kirche folgten.

Spätere Darstellungen von Teufel und Hölle

Seit der Jahrtausendwende war die Gestalt des Teufels und seiner Dämonen immer schreckenerregender und grotesker dargestellt worden. Die Satyrgestalt, ein ziegenbockähnlicher Begleiter des römischen Bacchus voll derber Sinnlichkeit, tauchte öfter auf. Man stellte sich demgemäß den Teufel als Bock vor und malte ihn in einer Verbindung von menschlichem Oberkörper und Bocksbeinen, mit Schwanz, Hörnern, langen Tierohren, gesträubtem Haar und zottigem Fell. Um 1300 wird aus dem Bocksbart der obligate Spitzbart. In so mancher Illustration trägt der Teufel einen Buckelkorb, in dem die armen Seelen stecken. Der beliebte Pferdefuß ist eher selten auf Bildern zu sehen. Dafür wurde der Teufel mit Fratzengesicht (gerne auch auf dem Körper), Flammenhaaren, Tierfell und Vogelkrallen immer phantastischer ausgestaltet. Bekannt sind Bilder, auf denen sich eine hübsche Jungfrau durch die unter ihrem Kleid hervor lugende Hühnerkralle als verkleideter Satan enttarnt.

Dass der Teufel mitunter hinkt, wurde mit dem Sturz aus dem Himmel in Zusammenhang gebracht. Der Teufel wird als hässliche, meist nackte Männergestalt mit Fledermausflügeln und Hörnern dargestellt. Zwischen 1314 und 1321 ist durch die Höllenvision von Dantes *Göttlicher Komödie* eine grauenhafte literarische Bildwelt der Hölle entstanden. Ein Genre, das sich auch in den ikonographischen Darstellungen widerspiegeln und bis weit in die Neuzeit die Künstler inspirierte, darunter Sandro Botticelli, aber auch Eugène Delacroix und Gustave Doré.

Um das Jahr 1500 sind es verschiedene Szenen, in denen der Teufel eine Rolle spielt: dazu gehören zum Beispiel der Engelssturz, die Höllenfahrt Christi, Teufelsaustreibungen, das Weltgericht und die Versuchung einzelner Heiliger.

37 Abb. in: Dinzelbacher, Peter, Himmel, Hölle, Heilige. Visionen und Kunst im Mittelalter, Darmstadt 2002, 75.

Am bekanntesten sind sicher die Bilder von den Versuchungen des heiligen Antonius,³⁸ so zum Beispiel am rechten Flügel des Isenheimer Altars von Matthias Grünewald (1512-15) – heute zu besichtigen im Musée d’Unterlinden in Colmar. Antonius wird in den meisten der Darstellungen von abstrusen Mischwesen belästigt, die ihn an den Haaren ziehen, sich in seiner Kleidung festkrallen, ihm den Bart rupfen oder ihn mit Fratzen und Gebrüll zu erschrecken versuchen. Nicht wenige Maler scheinen weniger Angst als Vergnügen an ihren fantasievollen und eindrucksvollen dämonischen Geschöpfen gefunden zu haben. Ein immer wiederkehrender Topos ist die Begegnung mit schönen Frauen, die dem Heiligen vom Teufel geschickt worden sein sollen, so zum Beispiel das Verführungsbild des Niederländer und Boschnachfolgers Jan Mandyn (1450).³⁹ Die Vita des Antonius bot Anlass zu „wahrhaften Exzessen an lustvollen Darstellungen des Grauenvollen und des Ekelregenden“⁴⁰.

Zu den bekanntesten Malern der beginnenden Neuzeit mit den faszinierendsten Höllen- und Teufelsdarstellungen gehört der Niederländer Hieronymus Bosch (1450-1516), dessen bekannteste Werke der „Garten der Lüste“ und „Das jüngste Gericht“ die Hölle und die Verdammnis außerordentlich plastisch darstellen. Sein Triptychon „Das jüngste Gericht“ (um 1500) schildert mit eindringlichen Bildern die Versuchungen des Teufels und die Folgen für den Fall, dass man den Versuchungen nicht widersteht. Unter der himmlischen Sphäre, die von Christus, dem Weltenrichter, dominiert wird, werden in einzelnen Szenen die Strafen für die Todsünden dargestellt, darunter Hochmut, Wolllust oder Habgier. Da reiten käferähnliche Untiere auf nackten Menschen, andere werden zwischen Räder gespannt oder von roten Teufeln mit falschem Wein gemästet. Düsternis, Gewalt und Chaos prägen das überaus faszinierende Werk.

Bei Illustrationen des Weltgerichts erscheinen Teufel und Dämonen besonders häufig. Nachdem das Weltgericht anfangs nur an den (West-)Wänden der romanischen Kirchen zu finden war, findet man sie seit dem 13. Jahrhundert häufig auch auf Altarbildern, darunter zum Beispiel von Hans Memling, Stephan Lochner, Jan van Eyck und Peter Paul Rubens – wohl ein Ausdruck der Angst, die allerorts herrschte.⁴¹ Bei den Gerichtsbildern scheint man es nicht selten mit einem Gruselkabinett zu tun zu haben. Die Teufel und Dämonen sind hier die Herrscher über die Verdammten, die Hausherren der Hölle, wo sie mit Feuerhaken und Mist-

38 Vgl. Schrecken und Lust. Die Versuchung des heiligen Antonius von Hieronymus Bosch bis Max Ernst. Ausstellung und Katalog Michael Philipp, Hamburg 2008.

39 Abb. in: *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, Eine Ausstellung des Schweizerischen Landesmuseums in Zusammenarbeit mit dem Schnütgen-Museum und der Mittelalterabteilung des Wallraf-Richartz-Museums der Stadt Köln, Katalog von Peter Jezler, Zürich 1994, Kat. 145, 358f.

40 Vorgrimler, Geschichte der Hölle 365.

41 Vgl. Vorgrimler, Geschichte der Hölle 362.

gabeln ein unheimliches Regiment führen. Sie reißen die Verdammten in die Hölle – und die Künstler ließen ihrer Phantasie freien Lauf. Mit all den Sündern, den Häretikern, Mörderinnen, Verrätern, Dieben, Räubern, Hochmütigen, Wollüstigen, Lügnern, Zauberern, Trunkenbolden, Dirnen, und auch Juden – alles aus damaliger Sicht sündige, moralisch minderwertige Gruppen – haben die Teufel reichlich zu tun. Sie fesseln sie, zerren sie an den Bärten, quälen sie und zu all dem reißen sie ihre Mäuler auf: sie machen einen (im wahrsten Sinne des Wortes) *Höllenlärm*. Zahlreiche Bilder schildern drastisch und eindringlich die Hölle und die Qualen der Verdammten, so zum Beispiel auf einer Holztafel mit dem Jüngsten Gericht von Colijn de Coter (1485-1490), ein Werk, das allerdings nur noch in Fragmenten erhalten ist.⁴² Aus dem Höllenschlund züngeln Flammen, und die verurteilten Seelen werden von drachenähnlichen Dämonen in das Feuer getrieben. Die Teufel schlagen ihre Krallen in das nackte Fleisch der Verdammten, sie treiben sie mit Dreizacken und grässlichem Gebrüll unweigerlich in den Krater der Hölle. Seit dem 17. Jahrhundert spielen teuflische Figurationen keine so wichtige Rolle mehr in der christlichen Kirchenkunst.

In den Bildern des Mittelalters und der frühen Neuzeit wird der Teufel als jener dargestellt, wie ihn auch die christliche Theologie präsentierte, als Herrscher der Unterwelt, als Fürst der Finsternis, als Versucher und Gegenspieler Christi. In starken und eindringlichen Bildern und Farben gelang es den Künstlern, das Teufelsbild ihrer Zeit und das Bewusstsein (und Unterbewusstsein) vieler nachfolgender Generationen dauerhaft zu prägen.

In der Barockzeit stellten die Künstler die Figuren des Bösen mit großem Aufwand dar, allerdings weit menschlicher als im Mittelalter. Engelssturz oder der Kampf des Erzengels Michael gegen den Satan geraten zu großartigen Darstellungen schöner Körper, so zum Beispiel auf dem Gemälde von Johann Heinrich Füssli „Satan flieht, vom Speer berührt“ (1779).

Doch dämonischer Schrecken und teuflische Zustände bleiben Themen künstlerischer Darstellungen, so zum Beispiel bei Francisco Goya, auf dessen Bild „Saturn“ (1820/23) eben jener Saturn einen Menschen verschlingt und dabei an die allseits bekannten Satansdarstellungen früherer Zeiten erinnert. Edvard Munch steht mit seinem „Selbstbildnis in der Hölle“ (1895) ebenso in dieser Tradition. Selbst der Verpackungskünstler Christo schuf eine Skulptur mit dem Titel „*Em-paquetage sur Diable*“ (1964). Die Kunstwerke, die die großen Katastrophen des 20. Jahrhunderts thematisieren, darunter die apokalyptischen Bilder von Max Beckmann, Otto Dix, Alfred Kubin, Max Ernst oder Pablo Picasso drücken die Vielheit der Gestalten des Bösen aus. Seine multiple Präsenz, die Bedrohung und die Gewalt, die mit dem Bösen einhergehen, finden in der Kunst bis heute eine schauerliche Sprache.

42 Abb. in Himmel, Hölle, Fegefeuer, Kat. 147, 361.

Das Geheimnis bleibt

Die Geschichte des Teufels in der Gesellschaft und ihren Vollzügen zeigt eine lange Tradition der Auseinandersetzung zwischen Überhöhung und Nivellierung. Der Topos des Bösen, die Figur des Teufels erklärt das Böse nicht, in keiner seiner vielen Erscheinungsformen. „Den Bösen sind sie los...“ – das Böse hingegen nicht. Der Teufel, die figurliche Form der theologischen, ästhetischen und personal-emotionalen Dramaturgie⁴³ bestimmt den Inhalt des Umgangs mit dem Bösen. Das Böse ist und bleibt ein Geheimnis – mysterium iniquitatis – und es ist und bleibt hinterhältig, es ist nicht beherrschbar und in keinster Weise zu rechtfertigen. Der Teufel identifiziert das Böse nicht, er inszeniert dessen schreckliches Wesen. Die Kunst spiegelt dies wider, auch viele der Sagen und Märchen. Rede vom Teufel braucht Interpretation – dann ist es möglich, das Unaussprechliche der bösen Wirklichkeit auszusprechen und die anthropologischen Implikationen des Teufelsbilder zu enthüllen. Der Teufel ist die Symbolfigur des Unglaubens schlechthin,⁴⁴ er will in verstockter Entschlossenheit ohne Gott für sich allein bleiben. Er ist die Maske des absolut Bösen. Der Mensch hingegen tut das Böse – oft genug unfassbar abgründig –, aber er ist es nicht, und er bleibt dadurch eben erlösungsbedürftig, aber auch erlösungsfähig.

43 Bründl, Das Böse in Person 488.

44 Vgl. ebd. 490.

Den Teufel austreiben – oder die Gefahr, die Teufel einzunisten.

Der prekäre Tanz des Exorzismus mit der Auserwählung

Hans-Joachim Sander, Salzburg

Man mache sich bitte nichts vor: Teufelsaustreibungen sind Alltag. Sie finden ständig statt und sie sind nichts Besonderes. Es passiert dabei auch nichts Besonderes, sie sind geradezu ein normales Geschäftsgefahren. Schließlich gehören sie zur Marktfähigkeit von Religion und der religiöse Markt befindet sich nun einmal in einer Wachstumsphase. Davon profitiert auch der Teufel. Er spricht bei seinen Dienstleistungen deutsch, wie Marcus Wegner das Phänomen der alltäglichen Exorzismen nennt.¹ Sie bieten den Teufel feil und seine religiöse Präsenz wird offensichtlich gut nachgefragt.

Wegner hat damit eine verbreitete Praxis aufgespürt, die sich offenbar nicht auf jene traditionalistische Soziotope beschränkt, in denen herkömmlich die finstere Mentalität und die obskuren Praktiken der Teufelsaustreibungen vermutet werden. Das gibt es auch, aber viel gewichtigere Sachverhalte als die Idiosynkrasien religiöser Minderheiten, die sich von der Moderne marginalisiert oder sogar terrorisiert sehen, sind mit den Themen Teufel und Exorzismus verbunden. Es geht um das Öffnen einer hermeneutischen Tür, die theologisch lange übersehen wurde, und um religiöse Selbstvergewisserungen von Menschen, die sich angesichts des fragilen Zustands ihrer Lebenswelten den ungeahnten Möglichkeiten des Unmöglichen anvertrauen und damit ungewollt das Auslaufen der entzauberten Möglichkeiten des bloß Möglichen dokumentieren. Wegners Berichte bestätigen damit indirekt jüngere Spezialuntersuchungen über den nachhaltigen theologischen Sinn und die überraschende religiöse Bedeutung des Teufels.²

Der Teufel spricht neben deutsch sicher auch italienisch, französisch, spanisch, portugiesisch, ganz gewiss englisch, auch polnisch, rumänisch, russisch und vielleicht hat er sogar schon seit längerem kanton-chinesisch gelernt. Schließlich ist die Beherrschung einer Sprache, die auch allgemein verstanden wird, des Teufels erste und wichtigste Existenzgrundlage. Ohne Multilingualität ginge es ihm schlecht, allein mit Latein käme er nicht durch. Zu wenige Menschen offenbaren sich noch auf Latein und an der exklusiven Kultivierung seiner Erscheinung bei

1 Wegner, Marcus, *Exorzismus* heute. Der Teufel spricht Deutsch, Gütersloh 2009.

2 Vgl. vor allem die beiden exzellenten Dissertationen: Bründl, Jürgen, *Masken des Bösen. Eine Theologie des Teufels*, Würzburg 2000; und Leimgruber, Ute, *Kein Abschied vom Teufel. Eine Untersuchung zur gegenwärtigen Rede vom Teufel im Volk Gottes*, Münster 2004; sowie auch dies., *Der Teufel. Die Macht des Bösen*, Kevelaer 2010.

den wenigen altsprachlich Gebildeten ist kein Teufel interessiert. Er nimmt gerne mit weniger Gebildeten Vorlieb, die ihm die Herzen öffnen, weil sie sich wie die Hochkultivierten eine erhabene Erhöhung davon versprechen können. Denn das ist des Teufels zweite Existenzgrundlage: die Offenbarung geheimer Wünsche und heißen Verlangens, die Menschen umtreiben. Im üblichen Rahmen können sie sich dem nur selten – und wenn, dann nur verschämt – hingeben, weil erhabenes Niederblicken auf andere sofort giftige Gegenreaktionen provoziert.

Nur sehr traditionelle Teufelsaustreiber nutzen noch Latein, das wegen seiner sprachlichen Nicht-Praktizierbarkeit einen gewissen Schutz vor zu viel Macht mit sich bringt. Obgleich natürlich zu befürchten ist, dass selbst diese Rechnung nicht aufgeht und die Sprache der Macht, die Latein von Haus aus und in der Tradition nun einmal ist, ihnen doch noch ein Schnippchen schlägt. Und das ist das dritte, was die Existenz des Teufels auszeichnet und über die Maßen nährt: die Gier nach Macht. Wer die Macht kostet, die sich in Gestalt der Exorzismusware auf dem religiösen Markt nur zu gerne anbietet, wird von ihr besessen. Schon eine kleine Kostprobe genügt und – anders kann man es nicht sagen: – ihre Geilheit ist zu schmecken. Wen sie dann einmal besitzt, wird abhängig von ihr.

Das ist dann auch schon der Lebensraum des Teufels: eine Sprache der Macht, die sich bei denen verselbständigt, die sie zur Akkumulation eigener Machtansprüche gebrauchen. Das ist hochgradig attraktiv für jene, die es sonst schwer haben, überhaupt an Macht zu kommen, und ebenso attraktiv für jene, die mangels innerer Souveränität ständig in Furcht und Zittern leben, eine ihnen aktuell noch zugängliche Macht zu verlieren. Hier beim Teufel ist Macht leicht zu haben, gerade weil so schnell zu spüren ist, wie leicht sie einen hat. Das ruinöse Moment daran wird überspielt und steigert sogar noch ihren besonderen Gehalt.

Diese Attraktivität kann die treffen, die sich besessen wähnen oder auch sind, worauf es in der Teufelssache nicht wirklich ankommt. Vom Sich-besessen-wählen zum Wahn ist es ein so kleiner Schritt, dass ihn auch noch der kleinste Teufel mit Leichtigkeit bewältigt. Entsprechend kann gerade die Attraktivität auch die treffen, die anderen den Teufel austreiben wollen und es auch tun, worauf es wie beim Wählen und Wahn wiederum nicht ankommt. Wer den Exorzismus gebraucht, ist ein exzellentes potentielles Opfer für die sprachliche Macht, die sich dabei akkumuliert; denn die Auserwählung, den Teufel zu bekämpfen, ist nicht minder machtförmig als die Auserwählung, von ihm besessen zu sein. Beide helfen einander und sagen sich ihre Bedeutsamkeit ständig zu. Deshalb sind beide an diesem Phänomen Beteiligten, also die Anbieter der Teufelsaustreibung wie die Nachfrager ihrer Dienste, davon überzeugt, dass ein wirklicher Dienst geleistet wird – an der eigenen Existenz, an dem Menschen, um den sich der Ritus mühlt, an der Kirche und an der Menschheit insgesamt.

Der Satan und der Himmel – der fragile Charakter der Rede von Gott

Der Vorgang gilt sogar als Seelsorge und als göttlicher Auftrag. Schließlich habe schon Jesus Exorzismen betrieben, auch wenn die allermeisten Dämonenaustreibungen in der Bibel sich auf offenkundig falsche Gottesreden beziehen, die hochgradig gefährlich sind. Im *locus classicus* des Teufelsbezugs Jesu, in Lk 10,18 – ein Vers, der als originales Jesuswort gilt –, wird ausdrücklich eine Verbindung von Teufel und Himmel benannt: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“. Der Vers ist hintergründig, weil er den Ort angibt, an dem sich diese Größe „Satan“ eigentlich aufhält: der Himmel. Das gilt für die Satansfigur bereits historisch, schließlich handelt es sich dabei in der persischen Antike um ein Hofamt mit der Macht eines *legal accuser*; dessen Aufgabe bestand darin, durch verführerische Reden die tatsächliche Nicht-Identifizierung der Leute mit dem Herrscher herauszufinden.³ Er gehört also an den Hof, christlich mithin an den Hof Gottes, also den Himmel. Doch damit nicht genug. Dieser Satan fällt vom Himmel, als wäre es ein Blitz.

Jesus konnte noch nicht wissen, dass Blitze nicht vom Himmel zur Erde hinunterzucken, sondern sich von der Erde in die Himmel empor schrauben. Es geht aber auch gar nicht um das Gegenüber von Erde und Himmel,⁴ sondern um die Bewegung aus dem Himmel heraus. Damit ist keine topographische Angabe gemacht, sondern ein Ort mit einer topologischen Bedeutung angegeben. „Himmel“ ist ein *topos* des jesuanischen Gottesdiskurses: das Reich Gottes. Der Satan ist eine Größe, die aus dem Reich Gottes fällt, und das geschieht blitzartig. Selbst wenn man die Differenz zwischen dem neutestamentlichen Teufel und dem Satan, den das Alte Testament, das keinen Teufel kennt, verwendet, beachtet, ist hier eine enge Verbindung der Rede von Gottes Reich mit dem Teufelsmotiv hergestellt. Dieser Satan wird weder verstoßen noch stürzt er sich selbst aus dem Himmel herunter. Er fällt heraus, weil er in das nicht hineinpasst, was mit dem Himmel angesprochen ist.

Aus einer Rede von Gott kann im Nu, also blitzartig, das werden, was mit „Satan“ bezeichnet wird: eine sprachliche Macht, die das Gegenteil einer heilvollen, vom Bösen befreien Darstellung Gottes beinhaltet. Wer von Gott redet und

3 Vgl. Bründl, Masken 248-256; für die Vermischung der Satans- mit der Teufelsfigur bei den Kirchenvätern im Bann von altorientalischem und platonisierendem Dualismus vgl. Burton Russell, Jeffrey, Biographie des Teufels, Köln 2000, 58-83; sowie Leimgruber, Teufel 43-60.

4 Die Binarität kann man noch bei Girard, René, Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums, München 2002; beobachten, für den Nietzsches Attacke auf die christliche Herdenmoral für die ruchlos mimetische Erde und die Sündenbock-Wahrheit des Kreuzes für den erlösenden Himmel stehen: „Das Christentum hält die Wahrheit gegen Nietzsches Wahn.“ (218)

mit Hinweisen auf Gott hantiert, soll sich vorsehen, dass dabei nicht unter der Hand der Teufel wird. Theologie ist gefährlich. Nur zu leicht fällt ihre Gottesrede aus dem Reich Gottes heraus.

Das geschieht offenbar viel leichter als das Gegenteil, also die Umkehrung der Teufelsrede in einen Ort, auf dem authentisch von Gott gesprochen wird. Das ist die eigentliche Absicht des Exorzismus, aber seine große Gefahr ist das zweite Geschehen. Wer mit ihm den Teufel austreibt und auf die genannte Verbindung nicht achtet, nistet die Teufel ein, für die die eigene Gier nach Macht blind geworden ist und die sich in dieser Gier so richtig wohl fühlen. Von daher ist der Habitus der Exorzisten auch sozusagen zwischen Sisyphos und Gargantua angesiedelt, also zwischen der Verdammnis zum ständigen Scheitern und zum Platzen voll mit Ansprüchen nach immer mehr.

Lässt sich überhaupt verhindern, dass dieser Ritus einem von beiden verfällt? Darauf kann man erst antworten, wenn das Kernproblem des Teufelsglaubens sichtbar geworden ist – die Sehnsucht nach Auserwählung, mit der man sich vor den Augen der anderen sehen lassen kann. Ohne Aufklärung darüber hängt der Exorzismus der Kirche und ihren Exorzisten wie ein Mühlstein um den Hals, der sie selbst ins Verderben des Bösen zieht.

Die Sehnsucht nach Auserwählung – ein Einfallstor des Bösen

Menschen sehnen sich danach, etwas Besonderes zu sein. Es genügt ihnen in aller Regel nicht, dass es schon etwas ziemlich besonderes ist, überhaupt am Leben zu sein. Man muss im Leben außerordentlich sein. Das ist aber im Normalfall nicht der Fall, weshalb die offenkundige eigene, unverfügbare Bedeutung auch nicht mit innerer Souveränität ausgekostet werden kann. Es schaffen nur wenige, über die feinen Unterschiede so erhaben zu sein, dass sie nicht mehr zu Buche schlagen. Das schaffen offenbar nur die, die schon ganz weit oben stehen; sie können die jeweiligen feinen Unterschiede genießen, weil bei ihnen die Auserwählung zur selbstverständlichen Ausstattung des Lebensstiles gehört. Für die vielen anderen bleibt eine derartige Souveränität, die nicht mehr absteigen kann, verschlossen. Sie sehnen sich, gerade weil sie ihrer eigenen Position unsicher sind, nach „Distinktionsgewinn“ und greifen zu, sobald sich einer anzubieten scheint.⁵

Wer gesellschaftlich jenseits der „taste-maker“ steht und zugleich außerordentlich sein will, braucht deshalb die Augen der anderen, die Neid oder Bewunderung, Abscheu oder Erstaunen, Verachtung oder Hingabe ausdrücken.

5 Vgl. Bourdieu, Pierre, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt 1987 (La distinction. Critique sociale du jugement, Paris 1979), bes. 160f. sowie 387-389.

Wer nur für sich besonders ist, wird übermäßig von Zweifeln geplagt, ob das denn wirklich stimmt. Deshalb müssen die, die etwas Besonderes sind, es wirklich wissen wollen. Und an diesem Punkt bietet sich der Teufel an. Er generiert eine Auswahl, von der die anderen so sehr nichts wissen wollen, dass schon damit ihre Wahrheit ausgemacht ist. Und der Exorzismus ist das Wahrsagen dieser Wahrheit. Das macht seine Dienstleistung aus. Sein Segen und seine Not hängen am Wahrsagen einer Auserwählung und nicht an der Wahrheit einer tatsächlichen Besonderheit.⁶

Sowohl beim Teufel wie beim Exorzismus bewegt man sich in sprachlichen Zusammenhängen, die sehr markante Ausgrenzungen gegenüber anderen vornehmen; sie sind Konstellationen aus Zeichen, die für feine und deshalb nachhaltige Unterschiede stehen. Man muss diese Zeichenwelt nicht nur nicht verlassen, man kann sie gar nicht verlassen.

Wer dem Teufel physisch begegnen will, hängt einem Mythos an, der sich geschichtlich nicht niederschlägt. Wer ihn als „bloße Metapher“ einschätzt, wird machtlos gegenüber der Gewalt sein, die die Zeichenkonstellation entwickeln kann. Der Teufel hat ein semiotisches Wesen und das macht ebenso seine Gefahr aus wie die Schwierigkeit, ihn in den Griff zu bekommen.

Die Teufelsaustreibung tritt deshalb ja auch mit einer Unzahl von Zeichen an, die diese Figur umstellen sollen. Sie dienen dazu, sich überhaupt erst auf diese semiotische Ebene begeben zu können. So werden im derzeit gültigen Ritus des Exorzismus vor den eigentlichen Exorzismusformeln 22 Schritte vorgeschrieben. Dazu zählen Weihe von Wasser und Salz, eine Litanei, Lesung eines Psalms und eines Evangelientextes, Taufversprechen, Vater Unser.⁷

Ohne diesen hohen Zeichenaufwand ist der bestimmte religiöse Lebensraum nicht zu erschaffen, die die Austreibung verlangt. Der Exorzist und sein Klient/ seine Klientin treten gleichsam durch eine Tür von Zeichen, um sich in einer anderen, gefährlichen und unbehausten Welt überhaupt aufzuhalten zu können. Sie jagen dort die Personifizierung des Bösen mit Zeichen, die auf diesen Zeichen aufbauen und die einen solchen Machtkampf zu führen erlauben. Der Raum der Teufelsjagd ist ein Hybrid aus realen, handfesten Machtstrukturen und virtuellen, geistig-sprachlichen Größen, die eine Technologie der austreibenden Macht möglich machen. Diese Technologie gelingt weder allein auf der virtuellen Ebene, also

6 So sagte eine der von Leimgruber interviewten Personen: „Drum bin ich auch der Meinung, dass wir auch eine gewisse Miterlösung selber vornehmen müssen. Wenn es auch immer heißt, nur die Gnade Gottes kann uns erlösen, bin ich sicher, klar, aber wir haben auch unseren Auftrag, gerade durch die freie Entscheidung, die wir haben, durch das, was ich immer als Gottesegenschaft ... ansehe, das, was uns Gott gleich macht, haben wir eben auch unsere Aufgabe, da mitzumachen.“ (U. Leimgruber, Kein Abschied 184.)

7 Vgl. Probst, Manfred/Richter, Clemens (Hg.), Exorzismus, oder Liturgie zur Befreiung vom Bösen, Münster 2002, 89-102.

der intrapsychischen Befindlichkeit und den ausgesprochenen oder gemurmelten Formeln, noch auf der realen Ebene, also den Beschränkungen der besessenen Person im sozialen Verhalten und der Zuwendung des Ritualvorstehers.

Erst die Kombination aus beiden Ebenen macht den Exorzismus möglich, der die Auserwählung der besessenen Person markant und scharf unterbricht und konterkariert. Sowohl die deprekative Formel, die eine Zuwendung des Exorzisten zu Gott verlangt: „Gott, Schöpfer und Verteidiger des Menschengeschlechts, schaue auf diesen deinen Diener/deine Dienerin ...“, wie auch die imprekative Formel, die vom Exorzisten eine Beschwörung des Teufels verlangt: „Ich beschwöre dich, Satan ...“, relativieren den Exorzisten wie die zu heilende Person, zu einem Diener/einer Dienerin Gottes, einem Geschöpf, einem Abhängigen von einer höheren Macht.⁸ In beiden Formeln wird die Subjektivität beider Personen weder angesprochen noch herausgestellt, die für die erregende Auswahl vor den anderen so wichtig ist. Statt der feinen Unterschiede zwischen Menschen wird hier der Herrschaftsbereich Gottes vom untergeordneten Machtbereich des Bösen abgesetzt.

Diese semiotisch generierte Transformation des sozialen Raumes, der aus der Auserwählung sowohl der besessenen Person wie des exorzierenden Ritualvorstehers entsteht, in einen religiösen Raum, der einer Grammatik folgt, die aus beiden nachgeordnete Größen machen, ist entscheidend für das Ritual. Ohne diese Transformation verschärft der Exorzismus das Problem der Auserwählung durch das Böse oder durch den Kampf wider das Böse. Aber diese Transformation ist nicht schon mit den korrekten Zeichenverwendungen garantiert; sie gelingt überhaupt erst, wenn sich sowohl der Exorzist als auch seine Klientin/sein Klient selbst relativieren.

Das aber ist ein ziemliches Problem. Es gibt in den modernen Gesellschaften viele Anbieter für Teufelsaustreibungen und offenkundig eine wachsende Anzahl von Menschen, die das Angebot nachfragen. Vielleicht stiften die Anbieter ja überhaupt erst das Bedürfnis, ihr Produkt zu konsumieren, aber womöglich ist es auch umgekehrt. Anders als auf vielen anderen Märkten lässt sich das in diesem Fall nicht so genau sagen, weil die modernen Methoden der Marktbeobachtung wie Ästhetiken des Wohnens, Kleidens und Lesens hier extrem schwierig anzuwenden sind. Die Austreibungen des Teufels sind notorisch verschämt und häufig ein Kontrapunkt zur normalen, öffentlichen Selbstdarstellung. Verleugnen gehört hier zum Handwerk, nicht klappern.

Das ist kein Gegensatz zu dem eben Gesagten. Wer sich den Teufel austreiben lässt, ist so sehr außer sich selbst gesetzt, dass bereits die Virtualität von anderen ausreicht, um die Auserwählung zu garantieren. Sich selbst kann niemand den Teufel austreiben – wie ihn übrigens auch niemand sich selbst auf den Hals hetzen

kann. Teufel sind soziale Wesen aus Zeichen, keine Irrlichter aus privaten Idiosynkrasien. Deshalb ist man ihnen nicht schon dadurch gewachsen, dass die für verrückt erklärt werden, die sich von ihnen zu etwas Besonderem gemacht wähnen.

Mit Verrücktheit hat Besessenheit so wenig zu tun wie Geld mit dem Wert, den man sich dafür kaufen kann. Während Verrücktheit und Wert nachhaltig wirksam sind und man sie nur sehr schwierig los bekommt, sind Besessen-sein und Geld höchst flüchtige Größen. Sie verlangen danach, den Kairos zu ergreifen, der sich anbietet, sonst sind sie nichts wert. Wer den Teufel nicht sozusagen beim Schwanz packt, den er nicht hat, hat nichts davon, von ihm besessen zu sein. Wer nicht in Enttäuschung darüber verfallen will, dass es doch nichts ist mit der Aus erwählung, tut deshalb gut daran, den Teufel zuzulassen, vor dem er oder sie sich fürchtet. Und diese Zumutung macht mutig, was wiederum ein erhabenes Gefühl ist, also die Auserwählung belegt. Das ist der Teufelskreis, ohne den es den Teufel gar nicht gibt. Aber in ihm feiert er jedoch tatsächlich und ganz real fröhliche Urständ. Und da hilft keine Therapie, die Subjektivität fördert, da hilft nur ein Exorzismus des Exorzismus als ein die Subjekte relativierendes Ritual.

Man muss davon ausgehen, dass die Teilnahme am Exorzismusmarkt durch die ganze Gesellschaft geht. Nur wenige der Exorzismen finden hochoffiziell von Bischöfen genehmigt statt, auch wenn es Weltkonferenzen in Sachen Exorzismus gibt sowie ermutigende Papstansprachen an die, die diesen Dienst der Kirche tun, der ihrem traditionsbewussten Teil so wichtig, so schwierig und so gefährlich gilt. Die meisten Austreibungen blühen in den Schatten der Kirche und den Grauzonen der unübersichtlichen Postmetropolis.

Schließlich ist die offizielle Genehmigung, einen Exorzismus beten zu dürfen und ihn in Anspruch nehmen zu dürfen, eher schwierig zu bekommen, seit die Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung das frühneuzeitliche Ritual des großen Exorzismus 1999 überarbeitet hat. Nur ein Bischof kann den großen Exorzismus genehmigen und nur besonders ausgebildete Priester dürfen ihn durchführen; an denen herrscht aber kein Überfluss. Sie sind rar. Selbst in Italien, einer traditionellen Hochburg der katholischen Teufelsgläubigkeit, sind seit 2003 nur etwa 200 Priester als Exorzisten bestellt. Er ist Priestern vorbehalten, so regelt es der Ritus im *Rituale Romanum De exorcismis et supplicationibus quibusdam* von 1999. Ein solcher Priester, den der Bischof dazu auserwählt, muss „weise, klug und integer und für diese Aufgabe speziell vorbereitet sein.“⁹

Dieser erneuerte Exorzismus hat sich unter dem Druck des Skandals, den der katastrophale Verlauf der Teufelsaustreibungen in Klingenberg an der unglückseligen Anneliese Michel¹⁰ darstellt, der Krankheitsfrage gestellt. Genehmigt kann er

9 Ebd. 83. Vgl. zum Text des Rituals auch den exzellenten Kommentar: ebd. 130-138.

10 Vgl. Wegener, Exorzismus 71-92.

nur werden, wenn sichergestellt ist, dass es sich nicht um eine psychische Krankheit handelt, was als Besessenheit behauptet wird. So ist unbedingt das Urteil unabhängiger Ärzte und Psychologen einzuholen, ehe der Bischof seine Rechtsvollmacht nutzen kann. Erst wenn der Ausschluss von psychischer Erkrankung so weit zweifelsfrei feststeht, wie man das moralisch nur sagen kann, ist es ihm überhaupt möglich, diesen Exorzismus zu genehmigen. Diese Fokussierung ist aber zugleich das Elend dieses Rituals. Es behandelt die Krankheitsfrage, aber der Machtfrage stellt es sich nicht.

Das sieht man schon bei der Definition des Exorzismus in diesem Ritual, den es aus dem Weltkatechismus übernimmt (Nr. 1673): „Wenn die Kirche öffentlich und autoritativ im Namen Jesu Christi darum betet, dass eine Person oder ein Gegenstand vor der Macht des bösen Feindes geschützt und seiner Herrschaft entrissen wird, spricht man von einem Exorzismus.“ Obwohl hier – wie auch im offiziellen Vorwort des Rituals – viel von der Macht des Feindes, also des Teufels, gesprochen wird, werden die Machtkonstellationen auf der sozialen Ebene des Exorzisten und der zu exorzierenden Person überhaupt nicht gesehen. Sie sind aber das eigentliche Problem des Exorzismus, weil sie nicht zuletzt die Machtmöglichkeiten des Rituals selbst betreffen. Es lädt dazu ein, sich groß zu tun, indem man sich höheren Mächten unterwirft.

Eine verschämte Macht herrschaftsbedürftiger Personen – Not und Elend des Exorzismus

Das Ritual des Exorzismus ist eingerichtet, um Teufel zu bekämpfen und Besessenheit zu widersagen; das ist seine Idee. Seine Realität jedoch erlaubt es, Auserwähltheit zu zelebrieren, die umso besser erscheint, je verschrobener und unwürfiger sie auftritt. Der Exorzismus bekämpft die Ohnmacht der Besessenen mit einer Sprache der Macht, die das Ritual dann selbst nicht mehr in den Griff bekommt und einfach an die weitergibt, die sich danach sehnen. Sie ist sogar dann noch am Werk, wenn der Exorzist mit Hilfe des Rituals die Auserwähltheit verweigert und die Nicht-Besessenheit nachweisen kann.

Wegner berichtet von einem (bischöflich nicht genehmigten) Exorzismus in einem abgelegenen Pfarrhaus „irgendwo im Bistum Limburg“. Der Exorzist macht ebenso freundlich wie unmissverständlich der vorgeblich besessenen Frau klar, dass das, was sie bewegt, nichts mit dem Teufel zu tun hat.¹¹ Er kann regelrecht beweisen, dass das, was sie umtreibt, nicht auf jenen Teufel zurückgeht, den der Exorzismus bekämpft. Aber das hilft nicht viel; die Besessenheit, auserwählt zu sein, feiert in der Frau umso fröhlichere Urständ.

11 Ebd. 126-139. Seitennachweise im Folgenden im Text.

Zu den Details: Die Frau hatte von dem Informationsbedürfnis des Journalisten erfahren und ihn nach mehreren Telefonaten eingeladen, an ihrem Exorzismus teilzunehmen. Es kommt dabei zu schrägen Dialogen, u.a. droht sie ihm mit: „Und auch Sie sind verflucht. Er [= der Teufel, HJS] hat es auf alle abgesehen. Schon in dieser Nacht wird er Ihnen auflauern. Er wird Sie auch noch kriegen.“ Trotz Wegners abgeklärter Antwort: „Na klar, das hatten wir schon“ (123) kann er sich doch nicht ganz der beschworenen Macht entziehen; er muss an seine Vernunft appellieren, als in dieser Nacht der Laminatfußboden knackt. Nach einigem Bemühen und klaren Absprachen gibt auch der Priester Wegners Drängen nach und es kommt dann beim eigentlichen Ritual zu Szenen, die ebenso belustigend wie erschreckend sind. Der Priester vermutete schon aus Vorgesprächen, dass es sich bei der Frau nicht um Besessenheit handelt, und kommt dem mit einem Trick regelrecht auf die Schliche.

Als der Exorzismus in Fahrt gekommen ist, die Frau den Erwartungen des Rituals gemäß den Priester bei Nennung des Namens Jesu Christi unflätig beschimpft, wechselt dieser die Sprache und zitiert eine längere Passage auf Latein. Ein regelrechter Showdown setzt ein und nach einem letzten Amen beruhigt sich die Frau. Erlöst fragt sie: „Was ist passiert? Ich merkte nur auf einmal, wie mächtig Sie sind.“ (137) Doch der Exorzist lässt sich nicht locken und die Frau mit derlei Komplimenten nicht davonkommen:

„Nihil a daemone, multa facta. Haben Sie verstanden, was ich gerade gesagt habe, Frau M.?“ „Nein, aber ich spüre schon wieder, wie sehr sich die Teufel in mir dagegen wehren. Sie haben es bestimmt verstanden. Ich kann kein Lateinisch, oder was war das für eine Sprache?“ „Es ist Latein. Ich habe gesagt: »Vom Teufel keine Spur, viel Simulation.« Gehen Sie und suchen Sie sich einen guten Psychologen oder Psychiater.“ Monika M. schaut den Exorzisten entgeistert an. Es scheint, als habe er mit seinen harten Worten eine überlebenswichtige Säule im System dieser Frau zerbrochen. „Aber der Teufel ist in mir. Ich bin doch besessen“, stammelt sie. „Das vermag ich nicht zu beurteilen, wer oder was von Ihnen Besitz ergriffen hat. Der Teufel ist es jedenfalls nicht. Also, gehen Sie.“ Monika M. wehrt sich vehement gegen die Rolle einer Simulantin, die ihr ausgerechnet ein Exorzist zuspielen will. Doch der bleibt beharrlich. „Ich wünsche Ihnen Kraft, Gesundheit und einen guten Therapeuten. Und nun möchte ich Sie bitten, umgehend mein Haus zu verlassen. Sie sind nicht vom Teufel besessen. Leben Sie wohl.“ (138)

Frau M. zieht dann sichtbar gekränkt und empört ab. Die Befreiungsbotschaft des Exorzisten, dass sie der Teufel gar nicht im Griff hat, kommt nicht an und kann es auch gar nicht. Die vielen Teufel der Auserwählung nagen weiter an ihrer Identität. Angesichts der trüben Aussicht, irgendeinem Wahn verfallen und therapiebedürftig zu sein, haben sie ihr unendlich viel mehr zu bieten. Sie kann nur etwas/jemand besonderes bleiben, wenn Teufel in ihr hausen. Therapien sind für Hinz und Kunz, Exorzismus dagegen für die Auserwählten. Man kann die Professionalität dieses Exorzisten im Pfarrhaus irgendwo in Limburg nur bewundern, die zur klaren Diagnose führt, dass der Teufel nichts mit dieser Frau zu schaffen hat. Anstelle der vorgesehenen lateinischen Austreibungspassagen des Rituals hatte der

Priester ein Hirtengedicht von Virgil im Original zitiert, und mit seinem Bildungskapital die Aufstiegssehnsucht dieser Frau konterkariert. Aber seine wohl überlegte Strategie hilft nichts, weil das Exorzismusritual genau dieser Sehnsucht bereits einen gewichtigen Ort gegeben hat. Die Macht dieses Ortes bleibt bestehen, obwohl der Exorzist sich ihr verweigern konnte und das Ritual damit auf den kirchlich vorgesehenen Bahnen hält. Bereits durch die eigene rituelle Sprache ist der Exorzismus von der Macht der Auserwählung bleibend kontaminiert.

Eine kleine Szene vor Beginn dieses Exorzismus macht das deutlich. Während der Priester die Sitzung vorbereitete, Kerzen anzündet, eine Stola umlegt, Weihwasser auf den Tisch stellt, bereitet sich auch die Frau vor, die zuvor ob ihrer zum Himmel schreienden Besessenheit vor den beiden Männern in Tränen ausgebrochen war. „Dann greift sie in Ihre [sic] Handtasche, klappt ein Schminkspiegelchen auf und versucht mit ihrem Handrücken die verwischte Wimperntusche etwas zu korrigieren.“ (134) Was nun kommt, ist ihr Auftritt und er soll sie groß machen. So wie auf dem Roten Teppich vor der Oscar-Verleihung Kleidung und Make-Up sitzen müssen, so muss es auch hier sein. Man darf keine schlechte Figur machen, wenn die eigene Erwähltheit sichtbar wird. Schließlich hat die Frau hohe Erwartungen an den Journalisten. „Aber sie [sic] werden es ja selbst sehen, wie stark der Teufel in mir ist. Sie müssen den Menschen von mir erzählen. Sie müssen berichten, zu was der Teufel fähig ist.“ (133) Das tut dieser ja dann auch mit seinem Buch. Auch wenn es der Teufel nicht ist, es bleiben noch genügend Teufel übrig, so dass das, was sie so besonders macht, des Erzählens wert bleibt. Dem hat kein Exorzismus etwas entgegen zu setzen. Vielmehr ruft er die Geister herbei, die er hier im entlegenen Pfarrhaus irgendwo im Limburger Land in die Unbehauigkeit entlassen musste.

Doch damit ist es noch nicht genug. Auch für die, die sich gar keinem Exorzismus aussetzen oder aussetzen müssen, hat das Ritual Besonderes zu bieten, was außerordentlich attraktiv ist. Das betrifft eine spezifische Glaubensdimension für Christinnen und Christen. Ein Christ darf anderen nicht böse sein, er soll vielmehr sogar die eigenen Feinde lieben. Das ist Kernbestand der jesuanischen Botschaft. Es gilt also, der eigenen Aggressivität Disziplin anzulegen – koste es, was es wolle. Nur einem dürfen auch Christen böse sein: dem Teufel. Ihn darf man sich sogar, wenn er denn am Ende der Zeit endlich besiegt ist, unendlichen und unsäglichen Folterungen ausgesetzt wähnen, die einem „Wehe den Besiegten“ alle Ehre machen. Der Teufel/Satan wird in apokalyptischer Sicht in einem wahrhaft teuflischen Feuersee bis in alle Ewigkeit selbst Höllenqualen zu spüren bekommen (Offb 20,7-15). Im Fall des Teufels darf ein Christ also nicht nur Böses wollen, sondern im Bund mit Gott darf man sogar richtig böse werden.¹² Man muss es

12 Andere Religionen haben ähnliche Probleme. Bei der jährlichen Wallfahrt nach Mekka und Medina ist jener Ort besonders kritisch für Massenpaniken, an dem die Gläubigen

geradezu sein, wenn des Teufels vorläufige und schließlich dann seine endgültige Vernichtung überhaupt gelingen sollen. Das ist geradezu eine apokalyptische Weisheit: Es ist eine außerordentliche Machterfahrung, den Kampf mit dem Bösen schlechthin aufzunehmen.

Seit dem Mittelalter hat sich denn auch die kirchliche Hierarchie Gedanken über diese Macht gemacht und ihre Potenz zu quantifizieren versucht. Dafür bieten sich die Dämonen und Unterteufel an, die dem Fürst der Finsternis untergeben sind und ihm zur Hand gehen.

„Der Kardinalbischof von Tusculum, der sich dabei auf die jüdische Kabbala berief, kam im 13. Jahrhundert bereits auf die ungeheure Zahl von mehr als hundert Millionen – in Ziffern 133306668 – verschiedene Teufel und Dämonen. Er ging davon aus, dass ein Drittel aller Engel im Himmel den Aufstand Luzifers mitgemacht hatten. Doch damit nicht genug. Corrado Balducci, der 2008 verstorbene Exorzist und Sachverständige des Vatikans für Teufelsfragen, gab 1999 die Gesamtzahl der Teufel und Dämonen mit über einer Milliarde, mit genau 1758640176 an.“¹³

Man mag sich gar nicht vorstellen, was in einem Menschen vorgeht, der sich einer solchen Macht im geistigen Kampfe stellt und ihn nur mit einem Ritualbuch in der Hand besiegen wird. Diese Tätigkeit muss schon allein um ihres Gegenstandes willen Außerordentlichkeit und Privilegien beanspruchen, wenn sie denn erfolgreich vollzogen werden soll. Schließlich bringt sie die Herrschaftsbedürftigkeit der Menschen auf den Punkt.

Es gibt aber ein erhebliches Problem. Die Bosheit, die dieses ganze widergöttliche Teufelsheer überhaupt erst bewaffnet, tritt in einem Format auf, das so ganz und gar nicht zu diesen Auserwählungen passt.

Das Böse ist banal – und deshalb jedem Exorzismus überlegen

Exorzismen stützen sich auf Auserwählungen, also auf eine elitäre Grammatik. Sie bekämpfen die Auserwählung durch das Böse, also die Besessenheit, mit einer Auserwählung durch das Gute und zum Guten, also mit dem Ritual des Exorzismus. Zu Gesicht bekommen praktizierende Exorzisten nur jene Spitze des Eisbergs, die sich erhaben über eine große unsichtbare Masse in der Tiefe erhebt. Es geht ihnen ja auch im Kern um diese Erhebung, an der sie selbst so wunderbar herausgehoben sind. Sie bekämpfen etwas Besonderes, und sie werden dadurch selbst besonders.

Steine auf eine Felsformation werfen, die als Sinnbild des Teufels gilt. Die Behörden versuchen jedes Jahr, den Engpass weiter zu entschärfen.

13 Metternich, Wolfgang, Teufel, Geister und Dämonen. Das Unheimliche in der Kunst des Mittelalters, Darmstadt 2011, 44.

Die vielen Gesichter und Fratzen des Bösen, die im Exorzismus zu Tage treten und bekämpft werden, haben jedoch eine täuschende Kraft, was eigentlich nicht verwunderlich ist. Sie suggerieren die klare Erkennbarkeit des Bösen und die Chance, es zu erlösen. Diese Erlösungsfähigkeit mag sogar in den Exorzismen der Fall sein, aber sie ist eben nur der Spitzenfall eines viel breiteren Problems. Hannah Arendt ist in ihren Reportagen über den Eichmann-Prozess in Jerusalem darauf gestoßen. Angesichts der großen Gefahr, die dann in einer Gesellschaft entsteht, wenn sich Gleichgültigkeit gegenüber bösartigen Zusammenhängen und Verhaltensweisen breit macht, und der die deutsche Gesellschaft der nationalsozialistischen Herrschaft erlegen war, zeigt sie auf ein noch viel breiteres Phänomen:

„Noch größer ist die Gefahr: die häufig anzutreffende Tendenz, das Urteilen überhaupt zu verweigern. Aus dem Unwillen oder der Unfähigkeit, seine Beispiele und seinen Umgang zu wählen, und dem Unwillen oder der Unfähigkeit, durch Urteil zu Anderen in Beziehung zu treten, entstehen die wirklichen »Skandalen«, die wirklichen Stolpersteine, welche menschliche Macht nicht beseitigen kann, weil sie nicht von menschlichen oder menschlich verständlichen Motiven verursacht wurde. Darin liegt der Horror des Bösen und zugleich seine Banalität“¹⁴.

Das, was das Böse so tief erschreckend macht, liegt darin, dass es so ganz und gar nicht außergewöhnlich ist. Es ist vielmehr geradezu alltäglich und hat eine Dimension von Normalität, die es versteckt und zugleich verschiebt. Es wird hinter einer Fassade versteckt, hinter die nicht zu schauen zwar gedankenlos ist, aber zugleich nahe liegt. Und es wird in eine Komplizenschaft hinein verschoben, in die es diejenigen geradezu unweigerlich hineinzieht, die der Konfrontation mit so viel bösartiger Normalität ausweichen. Darum geht der Zugriff von Macht, der es auslöschen soll oder will, ins Leere. Es ist schon immer weitergewandert, wenn es auf diese Weise attackiert wird.

Erst im Nachhinein wird die Fratze für die sichtbar, die seinem banalen Auftreten auf den Leim gegangen sind. „Doch das wirklich Böse ist das, was bei uns sprachloses Entsetzen verursacht, wenn wir nichts anderes mehr sagen können als: Dies hätte nie geschehen dürfen“.¹⁵ Diese ungriffige Griffigkeit des Bösen wird von Adolf Eichmann perfekt personifiziert. Das war der Eindruck, den der Verbrecher an der Menschlichkeit bei Arendt erweckte und der sie zu ihrer berühmten Formel brachte.

„In diesen letzten Minuten war es, als zöge Eichmann selbst das Fazit der langen Lektion in Sachen menschlicher Verruchtheit, der wir beigewohnt hatten – das Fazit von der

14 Arendt, Hannah, Über das Böse. Vorlesungen zu Fragen der Ethik, hg. v. U. Ludz, München/Zürich³ 2009, 150.

15 Ebd. 45.

furchtbaren »Banalität des Bösen«, vor der das Wort versagt und an der das Denken scheitert.“¹⁶

Die Auserwählungen, auf die Exorzismen setzen und von denen sie geprägt sind, übersehen diesen Zusammenhang vollständig. Deshalb steht gerade die Macht der Auserwählung so verführerisch im Raum, dass Exorzismen geradezu zwangsläufig in das Minenfeld geraten, einen von den Teufeln zu erzeugen, den sie als die große Singularität des Bösen austreiben wollen. Dafür steht nicht nur der Fall der Anne-liese Michel, auch wenn er dafür exemplarisch ist. Exorzismen wähnen sich über die Banalität des Bösen unendlich erhaben, weshalb sie ihr so leicht verfallen – und das ist ihr strukturelles Problem. Exorzismen benötigen eine theologische Rechtfertigung, die über die Banalität des Bösen sprachlos sein muss, weil sie durch die personifizierte Verdichtung des Bösen in Gestalt des Teufels glaubt, diese Banalität hinter sich gelassen zu haben. Diejenigen, die über einen Exorzismus verfügen, sind zu höherem berufen, und gerade deshalb fördern sie diese Banalität in ihrer eigenen machtvollen Sprachpraxis.

Das wirkliche Mittel gegen den Teufel sind nicht seine Austreibungen. In ihnen fühlen sich die vielen Teufel, zu denen jede Religion, jede Gesellschaft, jede Politik und manche Existenz fähig sind, wie die Religions- und Zivilisationsgeschichte nun einmal belegen, schlicht und ergreifend wohl. Das Mittel gegen den Teufel besteht darin, seine Auserwählung zu ignorieren und die banale Form zu erkennen, mit der das Böse dabei von sich ablenkt. Man muss den Teufel weder exorzieren noch die Exorzierung des Teufels bekämpfen, um seine Macht zu brechen. Der Teufel ist eine unverzichtbare „theologische Reflexionsgestalt des Bösen“¹⁷, die der Theologie jedoch keinen Vorteil an Auserwählung und Ermächtigung an die Hand gibt, nach denen sie sich in den säkularisierten Zeiten der Gegenwart vielleicht sehnt.

Deshalb kann weder in den Austreibungen des Teufels noch im Kampf dagegen das Tableau erzeugt werden, auf dem eine Theologie über die kapillarhaft wirksame Machttaktik der Banalität des Bösen triumphieren kann. Von daher sind der Teufel und seine Austreibungen zugleich ein ebenso notwendiges und ohnmächtiges wie machtvolles und unvermeidliches Thema von Theologie. Sie stoßen Theologen und Theologinnen auf die Ohnmacht, mit der sich die Rede von Gott vollzieht und warnen vor den Erwartungen der Macht, die dabei im Raum stehen. Zugespitzt gesagt ist ein Exorzismus ein Vorgang, um jenen Teufel auszutreiben, der nicht da ist, damit er wenigstens nicht deshalb entstehen kann, weil er nicht ausgetrieben wird. Deshalb kann man theologisch aber auch gut und gerne darauf verzichten.

16 Hannah Arendt, Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen, München 1986, 371.

17 Bründl, Masken 401.

„Vorurteile – Lernerfolge – Regenbogengottesdienste“

Perspektiven auf Kirche und ihren Umgang mit der Homosexualität¹

Kerstin Söderblom, Frankfurt

1. Vorstellung

Mein Name ist Kerstin Söderblom. Ich bin ordinierte Pfarrerin der EKHN (Evangelischen Landeskirche in Hessen und Nassau). Ich habe fünf Jahre als Gemeinde-pfarrerin am Stadtrand von Frankfurt gearbeitet. Danach habe ich als wissenschaftliche Mitarbeiterin und Dozentin an der Universität in Frankfurt/Main geforscht und gelehrt.² Seit zweieinhalb Jahren bin ich Studienleiterin am Institut für Personalberatung, Organisationsentwicklung und Supervision (IPOS)³. Es ist ein Beratungsinstitut der EKHN. Dort arbeite ich als Gemeindeberaterin und Organisationsentwicklerin. Ich habe auf dem Gebiet eine zertifizierte Zusatzausbildung, genauso wie im Bereich der Mediation. Ich arbeite deshalb seit einigen Jahren auch als Konfliktberaterin in der Landeskirche. Im letzten Jahr wurde ich zur Konfliktbeauftragten der Landeskirche ernannt.⁴

Wichtig für das heutige Thema ist außerdem, dass ich seit meiner Ausbildung zur Pfarrerin gegenüber meiner Landeskirche (der EKHN) gesagt habe, dass ich in einer Beziehung mit einer Frau lebe. Die Kirchenleitung hat das von Anfang an positiv begleitet, hat mir deutlich gemacht, dass ich aufgrund meiner Qualifikation und nicht aufgrund meiner Lebensform eingestellt werde, und so hat sie es auch gehalten. Ich hatte also viel Glück, zu einer liberalen Landeskirche zu gehören.

1 Überarbeiteter Vortrag, gehalten anlässlich der Katharinenfeier an der Theologischen Fakultät in Salzburg am 14.4.2011 von Pfarrerin Dr. Kerstin Söderblom.

2 Einige Veröffentlichungen aus dieser Zeit: Söderblom, Kerstin, Grenzen und Transzendenz. Eine Fallstudie zur Flüchtlingsunterkunft am Internationalen Flughafen Frankfurt, in: Heimbrock, Hans-Günter/Wyller, Trygve (Hg.), Den Anderen wahrnehmen. Fallstudien und Theorien für respektvolles Handeln, Göttingen 2010, 128-153; Söderblom, Kerstin/Dinter, Astrid (Hg.), Vom Logos zum Mythos, Herr der Ringe und Harry Potter als zentrale Grunderzählungen des 21. Jahrhunderts (Praktisch-theologische und religionsdidaktische Analysen, Bd.2), Münster 2010; Söderblom, Kerstin/Streib, Heinz/Dinter, Astrid (Hg.), Lived Religion – Conceptual – Empirical – and Practical-Theological Approaches, Leiden/Boston 2008; Söderblom, Kerstin/Heimbrock, Günter/Dinter, Astrid (Hg.), Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erfahren, (USB Lehrbuch), Göttingen 2007.

3 Vgl. www.ipos-ekhn.de.

4 Vgl. <http://www.ipos-ekhn.de/cms/konfliktAuftrag.html>.

Aber auch hier war klar, dass sich an der Basis vor Ort zu bewähren hatte, ob ein friedliches Zusammenleben und -arbeiten unter diesen Bedingungen möglich ist.

Als Gemeindepfarrerin war ich im Hinblick auf meine Lebensform von Anfang an offen gegenüber dem Kirchenvorstand und der Gemeinde. Es gab anfangs auch kritische Stimmen zu meiner Wahl, aber eine deutliche Mehrheit war dafür, dass ich dorthin kommen sollte. Es war eine positive Erfahrung für mich und meine damalige Partnerin. Wir lebten offen zusammen im Pfarrhaus, und die Gemeinde fiel nicht auseinander. Im Gegenteil! Es waren fünf spannende und lebendige Jahre und eine wichtige Lernerfahrung für alle Beteiligten. Ein Vorurteil bekam ein Gesicht. Viele Stereotypen ließen sich in der Gemeinde nicht mehr halten. Die Vorurteile waren u.a.: „Die sind doch nicht normal!“ „Die sind krank, pervers oder total verdreht.“ Lesben hassen Männer, reden nicht mit ihnen und wollen selber welche sein!“ „Schwule sind Weicheier, unsportlich und weinen ständig. Sie bringen das Konzept von Männlichkeit in Gefahr.“ Wer Lesben und Schwulen im Alltag begegnet, merkt zumeist sehr schnell, wie unangemessen und beleidigend solche Vorurteile sind und wie wenig sie über die konkreten Menschen aussagen.

Das Thema wurde im Kirchenvorstand und in der Gemeinde vielfältig besprochen. Wir bemühten uns bei allen inhaltlichen Unterschieden um einen respektvollen Umgang und um faire Gespräche. „Klar in der Sache und freundlich gegenüber der Person!“ Das war die Devise in unserer Gemeinde. Ich nenne dies ausdrücklich, denn ich habe es in sogenannten christlichen Kreisen auch anders erlebt. Die Folge unserer Gespräche war, dass viele Menschen nachdenklich wurden, ihre Positionen mit der Zeit überdachten und genauer zuhörten. Andere besuchten ganz bewusst meine Gottesdienste, kamen zu meinen Veranstaltungen in der Erwachsenenbildung oder zum Seelsorgegespräch. Es waren Lesben und Schwule, die es angeblich gar nicht im Stadtteil gab, die sich bis dahin aber nur nicht im kirchlichen Rahmen gezeigt hatten, weil sie negative Reaktionen fürchteten. Es kamen aber auch Geschiedene, Alleinlebende mit und ohne Kinder und auch ganz „normale“ Gemeindeglieder, die meine undogmatische Offenheit ohne moralische Enge schätzten. Trotz vieler theologischer Unterschiede wurde meine seelsorgerliche und pastorale Arbeit in der Gemeinde geschätzt, und zwar bei Jungen und Alten. Mit den Frauen und Männern im Seniorenclub, für den ich verantwortlich war, kam ich besonders gut aus. Sie unterstützten mich, wo sie konnten, und gaben mir durch viele kleine und große Zeichen und Aufmerksamkeiten zu verstehen, dass ich in Ordnung sei. Ich bin noch heute sehr dankbar für ihre Solidarität. So viel also zu dem Vorurteil, dass man „das“ den Älteren in einer Gemeinde nicht zumuten könne.

Wir konnten in unserer Kirche auch mehrere Segnungsgottesdienste für lesbische und schwule Paare feiern. Trotz theologischer Kontroversen hatte der Kirchenvorstand noch vor der Kirchensynode der EKHN im Jahr 2002 mit großer Mehrheit beschlossen, dass solche Gottesdienste in der Gemeinde willkommen sind. Es waren bewegende und bunte Gottesdienste, in denen Menschen von Kir-

che angesprochen wurden, die zum Teil schon über 20 Jahre nichts mehr mit Kirche zu tun hatten. Mitglieder des Kirchenvorstands, die bei den Segnungsfeiern anwesend waren, erzählten hinterher, dass sie selten an so bewegenden Gottesdiensten teilgenommen haben. Und TeilnehmerInnen der Segnungsgottesdienste sagten: „Ja, wenn Kirche immer so wäre, dann würden wir auch wiederkommen!“

Aus meiner Sicht waren die fünf Jahre eine positive und bereichernde Lernerfahrung für alle Beteiligten. Mein Verwaltungsauftrag endete turnusgemäß nach fünf Jahren. Wir wurden mit einem großen Fest verabschiedet. Die Gemeinde hätte uns gerne behalten.

2. Die Situation in den evangelischen und katholischen Kirchen

Über die Frage der Homosexualität ist in den meisten evangelischen Gliedkirchen der EKD genauso wie in Österreich und den reformierten Kirchen in der Schweiz intensiv gestritten und auf Synoden debattiert worden. Es zeichnet sich aber kein einheitliches Bild ab. In manchen evangelischen Landeskirchen wurden liberalere oder konservativere Entscheidungen getroffen, in anderen wurden sie bis heute ergebnislos vertagt. Als Gesamtbild in der Öffentlichkeit zeigt sich ein entschiedenes „Jein“ dazu, ob die evangelischen Kirchen für die Vielfalt lesbischen und schwulen Lebens in ihren Kirchen offen sind oder nicht. Gerade erst vor einigen Monaten haben die sogenannten acht Altbischofe in den Medien anlässlich der Novellierung des Pfarrerdienstrechts in der EKD in Deutschland ein trauriges Bild ihrer theologisch legitimierten Vorurteile abgegeben, indem sie sich mit einem offenen Brief an die Öffentlichkeit wandten.⁵ Entsprechend enttäuscht wenden sich viele Lesben und Schwule auch von den evangelischen Kirchen ab. Gleichzeitig gab es als Reaktion auf diesen offenen Brief aber auch viele unterstützende Reaktionen von liberalen theologischen AkademikerInnen und anderen.⁶ Diese extrem unterschiedlichen Auffassungen zeigen die Bandbreite evangelischer Positionen in dieser Sache auf.

In der katholischen Kirche ist die Position offiziell einheitlich. Homosexualität wird verurteilt. Sexualität wird allgemein nur in der Ehe akzeptiert und ist auf

5 Vgl. zu dem offenen Brief unter der Federführung von Bischof i.R. Prof. em. Ulrich Wilckens:

<http://www.evangelisch.de/themen/religion/der-offene-brief-der-altbisch%C3%B6fe-gegen-homosexuelle-pfarrerspaare31341> (heruntergeladen am 28.4.2011).

6 Vgl. dazu z.B. den Beitrag von Ebach, Jürgen, *Homosexualität – ein Gräuel?* in: <http://www.evangelisch.de/themen/religion/bibelauslegung-homosexualit%C3%A4t-eingr%C3%A4uel32885>, (heruntergeladen am 28.4.2011). Außerdem verteidigten acht liberale Theologen in der Wochenzeitung DIE ZEIT vom 21.01.2011 das Recht von PfarrerInnen auf freie Partnerwahl. Siehe dazu „Was heißt hier widernatürlich?“ <http://www.zeit.de/2011/04/Bischoefe-Partnerwahl> (heruntergeladen am 27.4.2011).



Fortpflanzung ausgerichtet. Die homosexuelle Tat wird als sündig verurteilt, wogegen die Personen von ihren Taten abgetrennt werden und damit unter Gottes Verheißung und Versöhnung bleiben. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass Lesben und Schwule mit ihrem „sündigen“ Verhalten aufhören, zölibatär leben oder sich durch Therapie oder Seelsorge „heilen“ lassen. Wenn Lesben oder Schwule als MitarbeiterInnen der katholischen Kirche ihre gleichgeschlechtliche Partnerschaft in Deutschland registrieren lassen, was in vielen europäischen Ländern mittlerweile möglich ist, droht ihnen die Kündigung ihres Arbeitsplatzes. Denn ihre Lebensform ist offiziell nicht mit katholischer Lehre vereinbar. Katholische Kirchengemeinden, einige Priester und andere kirchliche MitarbeiterInnen sind zwar oftmals viel offener an der Basis als die offizielle Hierarchie und der Vatikan, aber das schützt MitarbeiterInnen nur so lange, wie nichts über ihre Lebensform offiziell verlautbart wird. Insofern wird man in der katholischen Kirche zum Doppelleben und zur Doppelmoral förmlich gezwungen, oder Lesben und Schwule müssen den Arbeitgeber wechseln oder noch konsequenter: Sie müssen aus der katholischen Kirche austreten. Das wollen viele aber nicht, weil ihre katholische Frömmigkeit sie geprägt hat und sie sich dort eigentlich zu Hause fühlen. Gleichzeitig werden sie aus ihrem Zuhause förmlich herausgeschmissen.

Ich werde nun noch ein kurzes Spotlight auf meine eigene Landeskirche, die EKHN, richten. Denn sie gehört in diesen Fragen zu den progressivsten evangelischen Kirchen in Deutschland und ich kenne mich dort am besten aus. In der EKHN ist das Thema Homosexualität in den achtziger und neunziger Jahren auf Synoden, Pfarrkonventen, Kirchenvorstandssitzungen und Veranstaltungen kontrovers diskutiert worden. Die Themen umfassten vor allem die Ordination von Lesben und Schwulen und das Zusammenleben lesbischer und schwuler Paare im Pfarrhaus. Es ergab sich daraus kein einheitliches Bild. Aber es zeichnete sich eine mehrheitlich liberale Tendenz ab. Wichtig war, dass relativ früh nicht nur *über* Lesben und Schwule, sondern *mit* ihnen geredet und debattiert wurde. Das veränderte bei vielen ihre bis dahin kritische Einstellung gegenüber dem Thema. Die Kirchenleitung in der EKHN ist traditionsgemäß sehr offen in dieser Frage, sodass schwule und lesbische PfarrerInnen und andere Mitarbeitende in dieser Landeskirche sehr früh ausschließlich aufgrund ihrer Qualifikationen und nicht aufgrund ihrer Lebensform eingestellt wurden oder nicht.

Nach dem staatlichen Gesetz zur Registrierung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in Deutschland im Jahr 2001 gab es einen zweiten synodalen Diskussionsprozess um die kirchliche Segnung gleichgeschlechtlicher Paare in der EKHN. Auch diese Debatten wurden kontrovers geführt. Aber 2002 wurde die synodale Debatte schließlich positiv entschieden. Segensgottesdienste für lesbische und schwule Paare wurden offiziell erlaubt und ausdrücklich begrüßt. Es wurde sogar festgehalten, dass liturgisch kein signifikanter Unterschied zur kirch-

lichen Trauung bestünde.⁷ Nur der Eintrag in die Kirchenbücher bleibt bis heute als Unterscheidung zur heterosexuellen Trauung aus. Diese Entwicklung in der EKHN gilt EKD-weit als ein wichtiger Meilenstein zur kirchlichen Anerkennung von lesbisch-schwulen Partnerschaften und Regenbogenfamilien.

Die im Vorfeld angedrohten Kirchenaustritte in der EKHN blieben weitestgehend aus. Es ist auch nicht bekannt, dass sich deswegen Kirchengemeinden gespalten haben, wie es vielerorts beschworen wurde. Es ist seitdem mehr Gelassenheit und Ruhe in die Diskussionen eingekehrt. Heute werden regelmäßig Regenbogengottesdienste gefeiert, zu denen Mitglieder des schwul-lesbischen Pfarrkonvents unserer Landeskirche einladen. Sie werden von haupt- und ehrenamtlichen Teams vorbereitet und erfreuen sich großer Beliebtheit. Gesetzte Termine sind Gottesdienste zum Christopher Street Day (CSD)⁸ und zum Welt-AIDS-Tag. Die Gottesdienste mit anschließendem gemeinsamen Essen oder Fest ziehen Menschen weit über die Stadtgrenzen Frankfurts an. Solche Regenbogengottesdienste oder Queer Gottesdienste finden in Deutschland, aber auch in anderen großen Städten, regelmäßig statt. Sie geben Menschen Heimat, die nach Halt, Orientierung und Zuspruch suchen, die ihren Glauben mit anderen teilen wollen und die ohne Vorurteile, Verurteilungen, Ausgrenzungen und ständige Rechtfertigungen christliche Gottesdienste für alle miteinander feiern wollen.

3. Was auf dem Spiel steht

In den evangelischen, katholischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen polarisiert das Thema weltweit die Gemüter und sorgt für hitzige Debatten. Sie führen mancherorts sogar zu angedrohten oder tatsächlichen Kirchenaustritten bis hin zu Kirchenspaltungen.⁹ Das Thema belastet außerdem die Ökumene. Denn evangeli-

7 Vgl. Synode der Kirche in Hessen und Nassau, Beschluss der Kirchensynode der EKHN vom 4.12.2002 zur Frage der Segnung gleichgeschlechtlicher Paare (Drucksache Nr. 102/02-1)

http://www.ekhn.de/inhalt/download/standpunkt/sex/02_homo_beschluss_syn.pdf
(heruntergeladen am 10. 4. 2011).

8 1969 sind Lesben, Schwule und Transsexuelle nach einer Polizeirazzia in der Christopher Street in New York erstmals auf die Straße gegangen, um gegen diskriminierende Razzien, gegen Willkür und Gewalt der Polizei zu demonstrieren. Diese Demonstration wird als Beginn der schwul-lesbischen Befreiungsbewegung angesehen, die seitdem jedes Jahr in den großen Metropolen weltweit erinnert und gefeiert wird.

9 Vgl. Söderblom, Kerstin/Randi Solberg, Que(e)r durch die Kontinente. Die Situation von Lesben und Schwulen in Europa und weltweit, in: Online Texte der Ev. Akademie Bad Boll (12/2005),
www.ev-akademie-boll.de/fileadmin/res/otg/751005-Soederblom.pdf (heruntergeladen am 8.4.2011).

sche Kirchen gehen generell liberaler und offener mit dem Thema um, unterscheiden je nach Kontinent und Kontext aber auch innerhalb der Kirchen ihre Positionen.¹⁰ Warum wird das Thema in den Kirchen bis heute so emotional und grundsätzlich ausgetragen? Was steht auf dem Spiel?

Worum es geht, lässt sich anhand von fünf theologischen Streitfragen bündeln:

1. Hermeneutische Frage: Wie lesen wir und verstehen wir die Bibel?
2. Anthropologische Frage: Wie verstehen wir den Menschen?
3. Ekklesiologische Frage: Welche Kirche wollen wir sein und mit wem wollen wir Kirche gestalten?
4. Sozialethische Frage: Wie wollen wir unsere Partnerschaften und Beziehungen leben?
5. Sexualethische Frage: Welche Bedeutung hat Sexualität im Leben der Menschen?

3.1. Die hermeneutische Frage: Wie lesen und verstehen wir die Bibel?

Grundsätzlich geht es vor allem um die Frage, wie ich es als Christin oder Christ mit den wenigen Bibelstellen halten soll, die sich zu Homosexualität äußern (im AT: Gen 19,4-13; Lev 18,22; Lev 20,13 und im NT: Röm 1,18-27; 1 Kor 6,9-10). Die einen beziehen sich wörtlich auf die Bibelstellen und gründen ihre abwehrende und verurteilende Haltung gegenüber Lesben und Schwulen. Allerdings wird auch bei konservativen Positionen die „sündige homosexuelle Tat“ zumeist von der Person unterschieden. Es wird erwartet, dass die „sündigen“ Taten bereut und beendet werden. Nicht wenige fordern, dass solche Menschen entweder zölibatär leben oder sich therapeutische oder seelsorgerliche Begleitung suchen oder sich von Geistlichen „heilen“ zu lassen.

In der akademischen Theologie und in den Kirchen gibt es ein weitgehendes Einverständnis über die Erkenntnisse der historisch-kritischen Methode. Diese verbieten bereits seit über hundert Jahren eine wörtliche Bibellektüre. TheologInnen arbeiten stattdessen den kulturellen und sozialgeschichtlichen Kontext der Bibelverse heraus und stellen den Inhalt in den jeweiligen sozialen, kulturwissenschaftlichen und literarischen Zusammenhang. Insofern betonen sie, dass jede biblische Lektüre nicht nur eine Übersetzung aus dem Urtext, sondern auch eine Übertragung von der Zeit der Verfassung der Texte in die heutige Zeit sei. Bei allen kontroversen Diskussionen sind sich WissenschaftlerInnen darüber einig, dass die biblischen Texte nichts zum Thema der schwul-lesbischen Lebensformen aus-

10 Vgl. Evangelische Kirche in Tansania, die aus Protest vor der liberalen Haltung der EKHN gegenüber Homosexualität weitere Spendenzahlungen der EKHN ablehnt.

sagen, wie wir sie heute kennen. Kaum bestritten ist auch, dass keine der Bibelstellen von konkreten oder exemplarischen Personen handelt, die Menschen des gleichen Geschlechts lieben. Vielmehr geht es um homosexuelle Praktiken, die im Kontext von Kulthandlungen, Kultprostitution oder Knabenliebe beschrieben werden und sowohl im AT als auch im NT als Beispiele von Unreinheit und Sünde von Nichtgläubigen oder Andersgläubigen der damaligen Zeit angeführt werden, um sich von ihnen abzugrenzen. Die Texte lehnen also homosexuelle Handlungen eindeutig ab und verurteilen sie. Aber sie sind nicht aussagekräftig für eine Diskussion über lesbische und schwule Partnerschaften im 21. Jahrhundert, in denen es nicht nur um Sexualität, sondern auch um Partnerschaft, Verbindlichkeit, Liebe und Treue geht. Hier müssen die biblischen Texte im Kontext des damaligen Verständnisses zu Homosexualität gelesen und verstanden werden.

Als Beispiele für die Notwendigkeit der sozialgeschichtlichen und kontextuellen Klärung und Übersetzung der Texte führe ich die sog. „Erzvätergeschichten“ im 1. Buch Mose an. Abraham, Isaak und Jakob hatten laut Altem Testament alle jeweils mehr als eine Ehefrau. Außerdem zeugten sie auch Kinder mit Mägden. Sie lebten im Kontext von polygam organisierten Großfamilien und Sippen. Aufgrund dieser Erzählungen würde heute niemand auf die Idee kommen, sich für polygame Partnerschaftsverhältnisse einzusetzen. Stattdessen wird mit Recht auf die damalige Nomadensituation am Rande der Wüste hingewiesen. Es wird nüchtern betont, dass Kinder für die Alterssicherung der Nomaden überlebensnotwendig und deshalb die polygamen Familienstrukturen sinnvoll waren.

In gleicher Weise handeln einige biblische Bücher von Hunderten von Reinheitsvorschriften für die Kleiderherstellung, Nahrungszubereitung, für Kulthandlungen und für Sexualität, an die sich die christlichen Kirchen nicht halten. Beispielsweise ist Sexualität während der Periode der Frau im AT strafbar, und Ehebruch der Frau wird mit Steinigung bestraft. Die christlichen Kirchen erinnern in diesem Zusammenhang zu Recht daran, dass die biblischen Vorschriften und Gesetze aus einer völlig anderen Zeit stammen und nicht übertragbar seien. Oder sie weisen darauf hin, dass die Reinheitsgesetze mosaisches Recht darstellen würden, das von Jesus Christus durch sein Liebesgebot und durch Tod und Auferstehung überwunden sei. Die Aussagen von biblischen Texten werden folglich stets in den Kontext eingeordnet. Lediglich im Hinblick auf Homosexualität kommt es wider besseres Wissen zu wörtlichen Verkürzungen. Es zeigt, dass diese Praxis vorurteilsgeleitet und nicht theologisch begründet ist.¹¹

11 Vgl. Ebach, Homosexualität.

Meine Antwort:

Ich halte es für völlig unangemessen, eine Einschätzung über schwul-lesbische Lebensformen im 21. Jahrhundert von biblischen Einzelversen herzuleiten, die teilweise über 2000 Jahre alt und in einem völlig anderen Kulturreis entstanden sind. Die Texte wissen nichts von zwei Frauen oder zwei Männern, die sich lieben und achten und ihre Leben miteinander in einer personalen Beziehung teilen. Insoweit sollte die Bibel zu diesem Thema auch nicht befragt werden. Stattdessen gibt mir die biblische Gesamtbotschaft Orientierung. Gottes Doppelgebot der Liebe verpflichtet jeden und jede Einzelne zu Verantwortung und Respekt gegenüber allen Menschen, auch und gerade gegenüber denjenigen, die als anders gelten oder die uns fremd vorkommen. Jesu Leben und Lehren haben die so genannten AußenseiterInnen und Unterdrückten in die Mitte seiner theologischen Botschaft gestellt. Und auch die paulinische Leib-Christi-Theologie unterstreicht, dass die Menschen in den Gemeinden mit ihren unterschiedlichen Erfahrungen und Gaben nur gemeinsam den einen Leib Christi formen können und kein Glied ohne Schaden für das Ganze ausgegrenzt werden darf.¹²

3.2. Anthropologische Frage: Wie verstehen wir den Menschen?

Neben der kontroversen Debatte um den Bibelgebrauch steht ebenso die Frage nach dem Menschenbild zur Debatte. Die theologische Grundfrage lautet, ob nur heterosexuelle und auch nur verheiratete Menschen Ebenbild Gottes sein können und damit unter Gottes Segen stehen oder auch alle anderen Menschen?

Meine Antwort:

Die Bibel macht im 1. Buch Mose, Kapitel 1,27f. keine Einschränkung im Hinblick auf die Gottesebenbildlichkeit. Alle Menschen werden von Gott gesegnet und als Ebenbilder Gottes bezeichnet. In ihrer Vielfalt von Herkunft, Hautfarbe, Alter, Gesundheitszustand, Sprache, Kultur und Lebensform bilden sie Gottes Ebenbild in unterschiedlicher aber gleichberechtigter Weise ab. Gleichzeitig tragen sie aufgrund ihrer Unterschiede Verantwortung für ein respektvolles und friedliches Miteinander und für ein umsichtiges Zusammenleben mit anderen Menschen, mit allen Tieren und lebendigen Organismen und mit der gesamten

12 Vgl. Söderblom, Kerstin, *The Promise of the Rainbow*, in: Randi Solberg (Hg.), *Let Our Voices Be Heard! Christian Lesbians in Europe Telling Their Stories*, Hamburg 2004, 25-32, hier: 26f.

Schöpfung. Denn es sind alles Geschöpfe Gottes. Sündig sind nach Martin Luther nicht einzelne Verfehlungen der Menschen, sondern die Abkehr von Gott, der uns in seinem Doppelgebot der Liebe zur Gottesliebe, zur Nächstenliebe und zur Selbstliebe berufen und befähigt hat. Egoistische und engstirnige Normierungen von Mensch und Natur zur eigenen Verherrlichung bezeichnet Martin Luther als „gekrümmt sein in sich selbst“ („incurvatus in se ipsum“). Jesus bringt es auf den Punkt: „Das Gesetz ist für den Menschen da und nicht der Mensch für das Gesetz.“

Alle Menschen sind also unabhängig von ihrem biologischen, sozialen, kulturellen oder familiären Status Kinder Gottes und damit Gottes Ebenbild. Gleichzeitig verpflichten sie sich zur Verantwortungsübernahme für ein friedliches Miteinander und für die Bewahrung der Schöpfung. Dazu gehört natürlich auch die Fortpflanzung, die auch Lesben und Schwule nicht leugnen. Es steht aber nirgends, dass sich jeder Mensch fortpflanzen *muss* zur Vorbedingung für Gottes Ebenbildlichkeit. Sonst würden auch kinderlose Ehepaare, Alleinlebende ohne Kinder und Ehepaare, die zwar Kinder haben wollen, aber aus welchen Gründen auch immer keine bekommen können, aus der Gottesebenbildlichkeit herausfallen. Das ist absurd und sagt auch niemand. Nur bei Lesben und Schwulen wird auf den Zeugungsauftrag hingewiesen, um deren Lebensform abzuwerten. Dieses doppelte Maß ist nicht akzeptabel.

3.3. Ekklesiologische Frage: Welche Kirche wollen wir sein und mit wem wollen wir Kirche gestalten?

Es geht hier um die Frage, wie offen Kirchengemeinden und kirchliche Einrichtungen sein können und wollen. Sind Lesben und Schwule in kirchlichen Räumen, in kirchlichen Gottesdiensten und Veranstaltungen willkommen oder nicht? Muss man heterosexuell sein, um akzeptiertes Mitglied einer kirchlichen Gemeinde zu sein? Wie halten es die Kirchen mit lesbischen und schwulen PfarrerInnen oder anderen kirchlichen Mitarbeitenden? Dürfen Segensfeiern von lesbisch-schwulen Paaren und Regenbogengottesdienste in Kirchen stattfinden? Wie stehen Gemeinden zu Regenbogenfamilien? Sind sie willkommen, oder müssen sie leider draußen bleiben?

Meine Antwort:

Kirchengemeinden brauchen die Vielfalt der Menschen in ihren Kirchen. Die Gefahr der Milieuverengung ist sehr hoch und sollte nicht länger aktiv dadurch verstärkt werden, dass man eine Gruppe von Menschen, von denen sich viele ihrer Kirche durchaus verbunden fühlen, nur aufgrund ihrer Lebensform ausgrenzt oder

als minderwertig ansieht. Im Hinblick auf verschiedene Milieustudien wurde schon von vielen kirchlich engagierten AutorInnen darauf hingewiesen, dass Kirchen Menschen nur noch in wenigen Milieus erreichen und ansprechen.¹³ Es gilt diese Binnenperspektive beherzt zu öffnen, statt sich weiter abzuschließen und Menschen aktiv auszuschließen. Offene inklusive Kirchengemeinden sind interessanter, lebendiger und nach meiner Ansicht auch christlicher. Denn die biblischen Geschichten erzählen von Befreiung aus Unterdrückung, von Menschenwürde, Liebe und Achtung und nicht von Gewalt, Ausgrenzung und Hass. Schließlich hat vor allem Jesus sein Leben beispielhaft mit am Rande stehenden und ausgegrenzten Menschen geteilt, statt sich nur im „Mainstream“ zu bewegen.

3.4 Sozialethische Frage: Wie wollen wir unsere Partnerschaften und Beziehungen leben?

Neben der Frage nach Menschenbild und Kirchenbild beschäftigt das Thema auch die christliche Sozialethik. Kann Zusammenleben aus christlich ethischer Perspektive auch in einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft gelingen? Welche Kriterien von Zusammenleben gelten für heterosexuelle und für gleichgeschlechtliche Partnerschaften?

Meine Antwort:

Beziehungen werden auch in lesbischen und schwulen Partnerschaften gelebt; nicht mehr und nicht weniger verantwortlich als in heterosexuellen Beziehungen. Ich nenne einige ethische Kriterien, die für alle Paare gelten sollten, ob nun hetero- oder homosexuell: Liebe, Achtung, Treue, Gleichberechtigung, gegenseitige Fürsorge, Gewaltfreiheit. Es kann in diesen Fragen nur um ein gemeinsames Ringen um gelingende Beziehungen geben. Jedes Individuum und jedes Paar – ob homo- oder heterosexuell – ist hier in die Verantwortung gerufen. Eine Garantie auf Erfolg und Glück hat keine Beziehung, wie die Scheidungsstatistiken jedes Jahr neu zeigen. Deshalb ist es aufgrund der Begrenztheit und Fehlbarkeit menschlichen Tuns und der letztendlichen Unverfügbarkeit von Beziehungsgeschehen nach meiner Überzeugung ganz wichtig, dass Paare – ob homo oder hetero – Gottes Segen für ihre Beziehung und Partnerschaft, für ihre Kinder, Familien und Freunde erbitten können. Auch viele lesbische und schwule Paare bitten um Gottes Segen, weil sie gläubig sind, weil sie sich in ihren Kirchengemeinden haupt- oder ehren-

13 Vgl. Schulz, Claudia/Hausschildt, Eberhard/Kohler, Eike, Milieus praktisch. Analyse und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen 2008.

amtlich engagieren, weil sie realistisch genug sind, dass sie nicht zu jeder Zeit immer alles selbst in der Hand haben. Niemand, der um Gottes Segen für seine Partnerschaft bittet, sollte abgewiesen werden. Selbstverständlich wird in Seelsorgegesprächen – genau wie bei heterosexuellen Paaren auch –, die Motivation des Paares geklärt und über Fragen von Beziehung und Partnerschaft geredet. Es geht also nicht um Beliebigkeit. Liebe, Gegenseitigkeit, Treue und Vertrauen sind für alle Paare die christliche Grundlage einer gelingenden Beziehung. Darum gilt es, sich jeden Tag neu zu bemühen. Es ist aber nichts, was homo- oder heterosexuelle Paare unterscheidet. Das Thema geht uns alle an. Und deshalb ist es gut, wenn wir unser Tun und Lassen in Gottes Hand legen und um sein Erbarmen und um seinen Segen bitten können.¹⁴

3.5 Sexualethische Frage: Welche Bedeutung hat Sexualität im Leben der Menschen?

Die großen Kirchen tun sich von alters her nicht leicht mit ihrem Verhältnis zu Sexualität im Allgemeinen. In der katholischen Kirche ist sie, wie anfangs erwähnt, bis heute klar ausgerichtet auf das Ziel der Fortpflanzung. Und wenn Sexualität überhaupt darüber hinaus gelebt sein will, dann ausschließlich in der Ehe. In der evangelischen Sexualethik wird Sexualität hingegen als eigene Sprache der Liebe anerkannt und als gute Gabe Gottes gesehen, die nicht nur auf Fortpflanzung ausgerichtet ist, sondern auch als intimer Ausdruck von Liebe, Zärtlichkeit und Vertrauen angesehen wird. Dennoch gilt auch in den evangelischen Kirchen, dass darüber nicht gerne gesprochen wird. Umso schwieriger ist es vor diesem Hintergrund über Homosexualität zu reden. Grundsätzlich gilt für mich die Frage, wie Sexualität gelingen kann und wie sie zwischen zwei Menschen als Ausdruck von Liebe, Leidenschaft und Lust verantwortlich gelebt werden kann.

Meine Antwort:

Sexualität geschieht verantwortlich nur dann, wenn beide Sexualpartner einverstanden sind, wenn sie gleichberechtigt, wechselseitig und ohne Gewaltanwendung gelebt wird und zu jeder Zeit beendet wird, wenn für die eine oder den ande-

14 Söderblom, Kerstin/Bieler, Andrea, Segnungsgottesdienste für gleichgeschlechtliche Paare, in: Keil, Siegfried/Haspel, Michael (Hg.), Gleichgeschlechtliche Lebensgemeinschaften in sozialemethischer Perspektive, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 83-98. Siehe auch Söderblom, Kerstin, Segnen oder Absegnen? Theologische Gedanken zum Segen, in: Junge Kirche 66 (2/2005), 6-10. Download: http://www.weyer.privat.t-online.de/jk/images/2005/2005_02_6-10.pdf (heruntergeladen am 22.3.2011).

ren körperliche oder seelische Grenzen überschritten werden. Intimität braucht Absprachen, Vorsicht und Respekt! Diese sexualethischen Kriterien gelten für alle Sexualpartner, ob sie nun homo- oder heterosexuell leben und verlangen von allen Verantwortung, Umsicht und Maß. Denn Intimität kann schnell verletzt oder sogar zerstört werden, wie die Tausenden von Missbrauchs- und Vergewaltigungsbeispiele allein in Deutschland zeigen. Hier sind alle verantwortlich. Heterosexuelle Sexualität ist dabei nicht besser oder richtiger oder per se gewaltfreier oder zärtlicher als lesbische oder schwule Sexualität, sondern anders. Über das WIE von gelingender und beglückender Sexualität muss jedes Paar – ob homo oder hetero – nach den genannten Kriterien jeden Tag neu miteinander ringen.

Theologisch, kirchlich und gesellschaftlich haben sowohl heterosexuell Lebende als auch Lesben und Schwule bei allen genannten Themen eine gemeinsame Verantwortung, nach christlich ethisch verantwortbaren Leitlinien zu suchen und danach zu leben.

4. Ausblick: Lernerfolge

Nach meiner Erfahrung ist eine große Chance für alle Beteiligten, zu diesem umstrittenen Thema gemeinsam auf eine Lernreise zu gehen. Dabei sollten auch Lesben und Schwule als Subjekte ihrer Erfahrungen und ihrer Fähigkeiten und Qualifikationen dabei sein. Dann sind sie mehr als spekulative Objekte von Vorurteilen und Stereotypen, ohne selbst je gefragt worden zu sein. Gemeinsam können alle Beteiligten viel voneinander lernen.

Ich habe in meinem Vortrag versucht zu zeigen, dass Fragen zum Bibelverständnis über das Menschen- und Kirchenbild bis hin zur Sexualethik alle Menschen angehen, und niemand per se die richtigen Antworten für sich gepachtet hat. Es ist ein Suchprozess, der alle herausfordert, der aber auch viel Spaß machen kann. Viel steht auf dem Spiel. Denn es geht um nicht mehr und um nicht weniger als darum, wie Kirche in Zukunft aussehen soll und wer daran beteiligt sein wird, Kirche zukünftig zu gestalten. Der Suchprozess ermutigt kirchliche Gruppen, Gemeinden, Verbände oder Organisationen, sich offen, respektvoll und gastfreundlich gegenüber denjenigen zu präsentieren, die anders sind als sie selbst. Solche offenen und gastfreundlichen Haltungen und Handlungen sprechen sich herum und ermutigen Menschen jenseits der Kerngemeinde sich zu beteiligen. Das ist meine Erfahrung.

Wichtig scheint mir außerdem, dass sich alle Beteiligten wechselseitig darum bemühen, ihre Reise in einer unaufgeregten und offenen Haltung anzugehen. Reden Sie miteinander, hören Sie sich zu, trauen Sie sich, ihre Erfahrungen, Sorgen und Bedenken anzusprechen, genauso wie Ihre Hoffnungen und Wünsche. Wenn Sie in kirchlichen Gemeinden und Verbänden Begegnungsorte schaffen können oder schon haben, an denen über diese Themen gesprochen werden kann, ohne

sich gegenseitig zu verurteilen oder zu beleidigen, dann ist viel gewonnen. Mittelfristig können dadurch bunte Früchte wachsen, die Freude machen und alle bereichern können. So habe ich es erlebt.

Dafür braucht es Informations- und Aufklärungsveranstaltungen in Gemeinden, Schulen und Akademien. Orte an Universitäten und in Bildungseinrichtungen sind nötig, um über die Themen vorurteilsfrei zu diskutieren und zu forschen. Ökumenische Gottesdienste, Veranstaltungen und gemeinsame Feste zum Thema helfen, Vorurteile abzubauen und ein faires und gerechtes Miteinander einzubüren.¹⁵

Lassen Sie mich zum Schluss noch Gottes Bundeszeichen mit den Menschen in Erinnerung rufen: Den Regenbogen aus dem 1. Buch Mose, Kapitel 9. Er steht für Gottes unlöslichen Bund mit allen Menschen. Gleichzeitig ist der Regenbogen Solidaritäts- und Erkennungszeichen der schwul-lesbischen Bewegung weltweit. Es ist 1979 in San Francisco zum ersten Mal in diesem Sinne gebraucht worden. Seitdem schmückt der Regenbogen Cafés, Bars, Restaurants und Geschäfte, die Lesben und Schwule willkommen heißen. Sie versprechen mit dem Regenbogen sichere Orte, an denen Menschen Wertschätzung und Achtung entgegengebracht wird. Kirchliche Orte sollten m.E. genau dies tun.¹⁶

Die Farben des Regenbogens stehen für die Vielfalt der Lebens- und Liebesformen. Sie gehören zusammen, verschwimmen aber nicht zu einem einheitsgrau. Niemand muss sich verstecken und verbiegen und seine persönliche Farbe unkenntlich machen. Sonst wäre das Leben uniformiert, eng, langweilig und grau. Stattdessen leuchtet der Regenbogen und ermutigt zu Vielfalt. Aber der Regenbogen leuchtet nur deshalb so faszinierend, weil alle Farben für sich stehen und trotzdem gleichzeitig eine Einheit bilden. Diese Einheit in der Vielfalt ist Gottes Vermächtnis an uns. Ich wünsche mir, dass wir in den christlichen Kirchen genau diese Vielfalt leben können.

15 Zu religionspädagogischen Aktivitäten und Herausforderungen vgl. Söderblom, Kerstin, Religionspädagogik der Vielfalt. Herausforderungen jenseits der Heteronormativität, in: Pithan, Annebelle, u.a. (Hg.), Gender – Religion – Bildung. Beiträge zu einer Religionspädagogik der Vielfalt, Gütersloh 2009, 371-387. Siehe auch Söderblom, Kerstin, Das ökumenische Projekt „Safe Space“. Ein Trainingsprojekt für Lesben und Schwule aus Osteuropa, in: ebd., 429-433.

16 Vgl. Söderblom, Promise 27f.

Anspruch und Freiheit des Glaubens in postsäkularer Gesellschaft¹

Franz Gmainer-Pranzl, Salzburg

Glaub doch, was du willst – so lautet der Titel eines Jugendgebetsbuchs, das im Jahr 1996 erschien² und in seinem inspirierend-ambivalenten Titel unsere Zeitsituation treffend charakterisiert: Entscheidung, ja Aufforderung zum Glauben auf der einen Seite, Individualität bis Beliebigkeit auf der anderen Seite. War es vielen Menschen in unseren gesellschaftlichen und kulturellen Breitengraden bis weit ins 20. Jahrhundert hinein nicht möglich, „zu glauben, was sie wollten“ – weil sie entweder traditionellen Milieus verhaftet waren, in sozialer Abhängigkeit lebten oder bestimmten politischen Bekenntnis- oder Atheismustraditionen verpflichtet waren –, so haben viele in der gegenwärtigen Gesellschaft wenigstens grundsätzlich die Möglichkeit, einen Glauben oder keinen Glauben zu haben, als Nichtglaubende eine religiöse Bekenntnistradition anzunehmen oder als Anhänger eines bestimmten Glaubensbekenntnisses zu einem anderen Glauben zu wechseln oder überhaupt das Bekenntnis zu einer Religion aufzugeben. In religiösen Bekenntnisgruppen finden sich unterschiedlichste Richtungen: eifrige Anhänger, ja fanatisch Gläubige, traditionell Gläubige und frisch Bekehrte, Menschen, die einen Kontakt zu Anders- oder Nichtglaubenden suchen, sowie Menschen, die Konfrontation oder Provokation auf ihre Fahnen geschrieben haben. Schließlich kann man feststellen, dass im Überlieferungskomplex einzelner Religionsgemeinschaften (auch im Christentum!) Verschiedenes, ja geradezu Gegensätzliches geglaubt wird. Religionssoziologische Untersuchungen zeigen auf, dass ein beträchtlicher Teil der Christen das Bekenntnis zur leiblichen Auferstehung nicht teilt; dass Angehörige monotheistischer Religionen nicht unbedingt den Bezug zu einem personalen Du Gottes benötigen, um ihre Werte und Überzeugungen zu leben. Und innerhalb islamischer, jüdischer oder buddhistischer Traditionen – auch in einem kleinen Land wie Österreich – herrscht eine Vielfalt von Lebens- und Denkformen, die auch einen kenntnisreichen Theologen oder eine erfahrene Religionswissenschaftlerin durchaus verblüffen kann.

Was die religiöse Lage in Europa generell betrifft, zeigt José Casanova, einer der renommiertesten Religionssoziologen der Gegenwart, mit Blick auf aktuelle Untersuchungen auf, dass individuell gelebte Religiosität im Steigen begriffen ist, während Formen gemeinsam gelebter Religion deutlich zurückgehen. Typisch für

¹ Vortrag im Rahmen des Frühjahrstreffens des KAV und der Vollversammlung der KHJ Österreichs am 19. März 2010 in der Bibliotheksaula der Universität Salzburg.

² Jungnitsch, Reiner, Glaub doch was du willst. Eine Handvoll Religion für die Erwachsenen von morgen, München 1996.

diesen europäischen religiösen Kontext ist eine Situation, die sich mit den Ausdrücken „Glauben ohne Zugehörigkeit“ und „Zugehörigkeit ohne Glauben“ umschreiben lässt. Sowohl jene, denen Religiosität und Spiritualität sehr wichtig ist – ohne diese Glaubensform in einer sozial verbindlichen Lebensform (etwa einer kirchlichen Gemeinschaft) zu leben – als auch jene, die eine starke Konfessionsbindung aufweisen, ohne deshalb eine Glaubenspraxis zu leben, prägen die gegenwärtige europäische Landschaft. Als markantes Beispiel, das diese durchaus paradoxe Situation verdeutlicht, führt Casanova Dänemark an: 12% der Dänen geben an, keine religiöse Bindung zu haben, und gleichzeitig rechnen sich 17% der Gruppe der bekennenden Atheisten zu – was im Kontext dieser Religionsstatistik heißt, „dass etwa jeder dritte dänische Atheist noch Mitglied der Lutherischen Kirche Dänemarks ist“³. Ähnliche Beispiele aus dem katholischen Raum ließen sich ohne Mühe anführen.⁴

Ist also diese „neue Unübersichtlichkeit“ religiöser Identitäten die Quintessenz dessen, was „Religionsfreiheit“ bedeutet? Heißt, für Religionsfreiheit einzutreten, sich mit einem Relativismus von Standpunkten und einem nicht zu bewältigenden Pluralismus von religiösen Strömungen, Traditionen, Gruppen und Entwicklungen abzufinden? Und scheitert der Optimismus, was Religionsfreiheit betrifft, nicht an der seit geraumer Zeit wahrnehmbaren Dynamik einer Profilierung und Abgrenzung von Religionen sowie von kulturellen und gesellschaftspolitischen Überzeugungen, die im Gewand von Religionen daherkommen? Die Auseinandersetzungen, die in den vergangenen Jahren rund um die Präsenz des Islams in Europa geführt wurden⁵ – denken wir an den Karikaturenstreit in Dänemark, an den Streit um den Bau von Minaretten⁶, an die parlamentarischen Initiativen zum Verbot der Vollverschleierung muslimischer Frauen in verschiedenen europäischen Ländern, aber auch an lokale Auseinandersetzungen und Wahlkämpfe in Österreich – erwecken nicht gerade den Eindruck, dass Religionsfreiheit voll im Trend liegt oder dass die Parole „Glaub doch, was du willst“ Ausdruck einer allgemeinen Stimmungslage ist.

Mit Blick auf zahlreiche Konfliktherde in aller Welt ließen sich viele weitere Beispiele für mitunter dramatische Auseinandersetzungen anführen. Die Wahrnehmung dieser Konflikte ist allerdings von einer medial verstärkten Stereotypen-

3 Casanova, José, Die religiöse Lage in Europa, in: Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt 2007, 322-357, 330.

4 Vgl. die Hinweise bereits bei Kerkhofs, Jan, Wie religiös ist Europa? in: Concilium 28 (1992) 165-171.

5 Vgl. Zehetmair, Hans, Der Islam im Spannungsfeld von Konflikt und Dialog, Wiesbaden 2005.

6 Vgl. Lienemann, Wolfgang u.a. (Hg.), Streit um das Minarett. Zusammenleben in der religiös pluralistischen Gesellschaft (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 8), Zürich 2009; Hafez, Farid, Islamophober Populismus. Moschee- und Minarettbauverbote österreichischer Parlamentsparteien, Wiesbaden 2010.

bildung geprägt, die homogene Identitäten von „Religionen“ und „Kulturen“ herstellt und die Welt in ein Schwarz-Weiß, Freund-Feind-Schema einteilt. Besser kehre ich aber vor der eigenen Tür, weshalb ich auf einen anderen gesellschafts-politischen Konflikt aufmerksam machen möchte, der in Europa immer wieder ausbricht: das Verhältnis zwischen der Freiheit *zur Religion* und der Freiheit *von Religion*. An Themen wie dem Anbringen von Kreuzen in Klassenzimmern⁷, der Entscheidung zwischen Religions- und Ethikunterricht⁸, der Präsenz theologischer Fakultäten an staatlichen Universitäten⁹ oder dem Stellenwert der jüdischen, christlichen und islamischen Traditionen in der Präambel zur EU-Verfassung zeigt sich, dass zwar die „Freiheit *zur Religion*“ gewährt wird, diese aber mit einer „Freiheit *von Religion*“ zu koexistieren hat und sich gegebenenfalls auch einem Rahmen fügen muss, der ihr Grenzen setzt.¹⁰ Jürgen Habermas hat in diesem Zusammenhang von einer Zumutung für Glaubende gesprochen, sie müssen „kognitive Dissonanzen verarbeiten, die sich für säkulare Bürger nicht oder nur dann ergeben, wenn sie ähnlich dogmatisch verankerten Doktrinen anhängen“¹¹. Konkret gesprochen: Freiheit zur Ausübung von Religion wird zwar gewährt und anerkannt, muss aber – will sie nicht jegliche gesellschaftliche Relevanz verlieren – eine „Lern- und Anpassungsleistung“¹² vollziehen, die von den Gläubigen eine epistemische Einstellung zu fremden Religionen und Weltanschauungen, zum Wissensmonopol wissenschaftlicher Experten sowie zum egalitären Individualismus von Vernunftrecht und universalistischer Moral fordert. Die aus tragischer Aktualität geführte Debatte über das Verhältnis von internem Kirchenrecht und öffentlichem Strafrecht bildet einen weiteren Anwendungsfall dieser Lernleistung, die Gläubigen abverlangt wird. Genau so aber – und damit unterscheidet sich Habermas von Säkularisierungstheoretikern alter Schule – sind „komplementäre

7 Vgl. Maier, Hans (Hg.), *Das Kreuz im Widerspruch. Der Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts in der Kontroverse* (QD 162), Freiburg i. Br. 1996,

8 Vgl. Gräßl, Wilhelm/Thieme, Thomas, *Religion oder Ethik? Die Auseinandersetzung um den Ethik- und Religionsunterricht in Berlin* (Arbeiten zur Religionspädagogik 45), Göttingen 2010.

9 Vgl. Loretan, Adrian (Hg.), *Theologische Fakultäten an europäischen Universitäten. Rechtliche Situation und theologische Perspektiven* (Theologie Ost-West 1), Münster 2004; Hoping, Helmut, *Universität ohne Gott? Theologie im Haus der Wissenschaften*, Freiburg i. Br. 2007; Schmied, Joachim/Hafner, Johann Evangelist (Hg.), *Katholische Theologie an der Universität. Situation und Zukunft*, Ostfildern 2009.

10 Christian Schmitt bezeichnet dies als Dominanz eines „Abwehrrechts“ über ein „Ausübungsrecht“ von Religion (Mission und Religionsfreiheit, in: *Ordensnachrichten* 49 (2010), Heft 2, 59–69, 59).

11 Habermas, Jürgen, *Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger*, in: ders., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, 119–154, 143.

12 Ebd. 142.

Lernprozesse“¹³ möglich. Sein viel zitiertes Resümee, was das Verhältnis von religiös und säkular beanspruchter Religionsfreiheit betrifft, lautet:

„Das Toleranzverständnis von liberal verfassten pluralistischen Gesellschaften mutet nämlich nicht nur den Gläubigen im Umgang mit Andersgläubigen die Einsicht zu, dass sie vernünftigerweise mit dem Fortbestehen eines Dissenses zu rechnen haben. Dieselbe Einsicht wird auch Ungläubigen im Umgang mit Gläubigen zugemutet. Für das säkulare Bewusstsein bedeutet das aber die Aufforderung, das Verhältnis von Glauben und Wissen *selbstkritisch* zu bestimmen. Denn die Erwartung einer fortdauernden Nicht-Übereinstimmung von vernünftigem Weltwissen und religiöser Überlieferung verdient nur dann das Prädikat »vernünftig«, wenn religiösen Überzeugungen aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden wird, der nicht schlechthin irrational ist.“¹⁴

Hier fängt allerdings eine sach- und zeitgemäße Analyse von „Religionsfreiheit“ erst an: das Miteinander von verschiedenen und nicht Glaubenden in einer liberalen, pluralen Gesellschaft, in der zwar politische und moralische Begründungen in säkularer Sprache kommuniziert werden, die Ressourcen religiöser Sprache aber nicht einfach eliminiert werden, stellt die verschiedenen Gruppen und Bekennstraditionen vor eine beträchtliche Herausforderung: Anspruch und Freiheit des Glaubens in einer postsäkularen Gesellschaft zu vertreten. Dazu möchte ich im Folgenden einige Überlegungen beisteuern. Wer heute im kirchlichen Bereich tätig ist, muss zur Frage, wie er/sie sich „Religionsfreiheit“ vorstellt, Stellung beziehen. Von bisher geltenden oder üblichen Formen der Anerkennung von Religion, Religionen und Religionsfreiheit können wir nicht mehr mit Selbstverständlichkeit ausgehen. Um es klar und deutlich zu sagen: Es gibt kein „christliches Abendland“.¹⁵ Es gibt Europa als eine von einer bestimmten Geschichte, von vielen Kulturen, mehreren Religionen und unterschiedlichen politischen Überzeugungen geprägte Größe. Die christlichen Kirchen haben in diesem Europa zweifellos eine wichtige Rolle gespielt und tun dies bis heute, auch wenn die Begegnung mit Angehörigen anderer Religionen, vor allem mit dem Islam und mit Menschen ohne religiöses Bekenntnis eine Transformation des Selbst- und Fremdverständnisses der Religiösen und Säkularen mit sich bringt. In diesem Umbruch und Spannungsfeld stehen wir zurzeit – ob uns das gefällt oder nicht.¹⁶

Um manche Kritik, die religiösen Menschen heute in Europa entgegen-schlägt, besser zu verstehen, gehe ich (1) auf Aspekte der so genannten „Mono-

13 Ebd. 146.

14 Habermas, Jürgen, Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, in: ebd. 258-278, 271.

15 Vgl. John, Ottmar, Das christliche Abendland – Abschied von einer epochalen Vision, in: Concilium 28 (1992) 132-140.

16 Vgl. Gabriel, Karl, Religionen im öffentlichen Raum. Perspektiven für Europa, in: ThPQ 152 (2004) 394-407; Schneider, Heinrich, Religiöser Glaube und kirchliches Wirken im neuen Europa. Religionsfreiheit, Kulturmampf – oder was sonst? in: Religionen unterwegs 12 (2006), Heft 1, 10-16; Heft 2, 15-21.

theismuskritik“ ein, wie sie von Jan Assmann, Peter Sloterdijk und Ulrich Beck pointiert vorgetragen wurde. Im Licht dieser Kritik arbeite ich (2) wichtige Einsichten und Differenzierungen der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae*, heraus. Von daher möchte ich (3) aufzeigen, dass der Anspruch auf religiöse Wahrheit und das Einfordern von Religionsfreiheit keinen Gegensatz bilden, sondern zwei Seiten derselben Medaille darstellen: Der Anspruch religiöser Wahrheit kann – mindestens im christlichen Verständnis – nur als Freiheit zur Geltung kommen.

1. Der Glaube an den einen Gott als Negation der Religionsfreiheit?

Seit Jan Assmann vor mehreren Jahren die „Monotheismusdebatte“ angestoßen hat, sieht sich die christliche Theologie dazu herausgefordert, das monotheistische Bekenntnis angesichts des Gewalt- und Intoleranzvorwurfs zu verteidigen.¹⁷ Dieser Vorwurf lautet, Religionen seien tendenziell gewalttätig, und gerade die Glaubensform des Monotheismus bewirke in hohem Maß Intoleranz, Abwertung und Ausgrenzung anderer Glaubensformen sowie strukturelle und aktuelle Gewalt. Erst die Suspendierung des Bekenntnisses zu dem *einen* Gott und der *einen* von ihm „gewollten“ Religion könne Frieden, Anerkennung anderer sowie echte Religionsfreiheit befördern, so der Tenor der Monotheismuskritik.¹⁸

Der Ägyptologe Jan Assmann sieht die Verhinderung von Religionsfreiheit und die Ursache religiöser Intoleranz in einer reflexiven Einstellung gegeben, die er die „Mosaische Unterscheidung“ nennt. Ihr geht es nicht in erster Linie um die Unterscheidung zwischen dem „*einen* Gott“ und den „vielen Göttern“, sondern zwischen wahr und falsch. Die „Mosaische Unterscheidung“ markiert in diesem Sinn die Differenz zwischen historisch gewachsenen ethnischen Religionen und den mit einem Offenbarungsanspruch operierenden „Weltreligionen“. Diese Weltreligionen beruhen, so Assmann in einer ausführlichen Erläuterung,

„auf einer Unterscheidung wahrer und falscher Religion und verkünden auf dieser Basis eine Wahrheit, die sich nicht ergänzend neben andere Wahrheiten, sondern alle anderen traditionellen oder konkurrierenden Wahrheiten in den Bereich des Falschen stellt. Diese exklusive Wahrheit ist das eigentlich Neue, und ihr neuartiger, exklusiver und ausgrenzender Charakter tritt auch in der Art ihrer Mitteilung Kodifizierung deutlich hervor. Sie ist ihrem Eigenverständnis nach der Menschheit offenbart worden; kein Weg hätte die Menschen von der über Generationen akkumulierten Erfahrung aus eigener Kraft zu diesem

- 17 Vgl. die Ergebnisse der Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums im September 2004 in: Walter, Peter (Hg.), Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott (QD 216), Freiburg i. Br. 2005.
- 18 Vgl. Metz, Johann Baptist, Monotheismus und Demokratie. Religion und Politik an den Grenzen der Moderne, in: Religionen unterwegs 2 (1996), Heft 3, 16-21.

Ziel geführt; und sie ist in einem Kanon heiliger Schriften niedergelegt worden, denn kein Kult und keine Riten wären dazu imstande, diese offenbarte Wahrheit über die Jahrhunderte und Jahrtausende zu bewahren. Aus der weiterschließenden Kraft dieser offenbarten Wahrheit schöpfen die neuen oder sekundären Religionen ihre antagonistische Energie, die es ihnen möglich macht, das Falsche zu erkennen und auszugrenzen und das Wahre in ein normatives Gebäude von Richtlinien, Dogmen, Lebensregeln und Heilslehren auszubuchstabieren. Aufgrund dieser antagonistischen Energie und aus dem sicheren Wissen um das, was mit der Wahrheit unvereinbar ist, bezieht diese Wahrheit ihre Tiefe, ihre klaren Konturen und ihre handlungsleitende Orientierungskraft. Daher kann man diese neuen Religionen vielleicht am treffendsten mit dem Begriff der »Gegenreligion« kennzeichnen. Diese und nur diese Religionen haben zugleich mit der Wahrheit, die sie verkünden, auch ein Gegenüber, das sie bekämpfen. Nur sie kennen Ketzer und Heiden, Irrlehren, Sekten, Aberglauben, Götzendienst, Idolatrie, Magie, Unwissenheit, Unglauben, Häresie und wie die Begriffe alle heißen mögen für das, was sie als Erscheinungsformen des Unwahren de-nunzieren, verfolgen und ausgrenzen“¹⁹.

„Ausgrenzen“ ist hier das Stichwort: Die „Mosaische Unterscheidung“ zwischen dem *einen* „wahren Gott“ und den vielen „falschen Göttern“ führt zu einem Erwählungsbewusstsein und einem Sendungsauftrag, der, so Assmann, im Judentum zu einer Selbstausgrenzung, im Christentum zu einer Fremdausgrenzung führt. Von einer solchen Haltung der Exklusion her, die die traditionelle Hermeneutik der Übersetzung (zwischen den eigenen und den fremden Göttern) durch eine Hermeneutik der Differenz ersetzt, die die eigene religiöse Identität in deutlicher Distanz zu den „Anderen“ positioniert, wird so etwas wie „Religionsfreiheit“ sinn- und zwecklos, denn:

„Mit der monotheistischen Wahrheit kam zwar nicht »der« Hass, aber eine neue Art von Hass in die Welt, der ikono- bzw. theoklastische Hass der Monotheisten auf die zu Götzen erklärten alten Götter und der antimonotheistische Hass der durch die Mosaische Unterscheidung ausgegrenzten, zu Heiden erklärten Anderen“²⁰.

Ein solcher Antagonismus, ja regelrechter Hass zwischen Vertretern verschiedener Religionen ist aber um Lichtjahre von jener Form von Religionsfreiheit entfernt, wie sie Menschen heute einfordern.

In ähnlicher Weise übt Peter Sloterdijk fundamentale Kritik am Prinzip des Monotheismus. In seinem Buch *Gottes Eifer* stellt er den „Suprematismus“²¹ als Inbegriff einer von exklusiver Offenbarung geprägten Lebens- und Glaubenshaltung dar, die er als „Metaphysik des starken Absenders“²² charakterisiert: „Sie geht mit der Auffassung einher, eine jenseitige Instanz, üblicherweise Gott genannt, wende sich in besonderen Momenten, aus Liebe, Mitgefühl oder Empörung,

19 Assmann, Jan, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München/Wien 2003, 13f.

20 Ebd. 95.

21 Sloterdijk, Peter, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt/Leipzig 2007, 120.

22 Ebd. 31.

einzelnen Menschen zu und berufe diese zu Empfängern von Botschaften, die man nach gewissen beglaublichen Kriterien als Offenbarungen deutet.“²³ Den Typus eines solchen Offenbarungsempfängers bezeichnet Sloterdijk als *homo hierarchicus*, der die Botschaft Gottes in „vasallischer Passivität“²⁴ annimmt. „Mir geschehe wie du gesagt hast“, lautet gewissermaßen die Bestätigung für den Empfang von Offenbarung, die bei ihren Adressaten eine „ausgeprägte Unterwerfungslust“²⁵ voraussetzt: nach oben hin als völlige Ergebenheit, verstärkt durch die Haltung eines „Dienstlust-Syndroms“²⁶, nach unten hin als „heilige Rücksichtslosigkeit“²⁷ eines „eifernden Monotheismus“²⁸, der die als einzige gültig behauptete Offenbarung anderen mit Eifer und Gewalt aufdrängt, so Sloterdijk. Im Rahmen einer solchen Unterwerfungshaltung des „Suprematismus“ ist jeder Ansatz von Religionsfreiheit undenkbar. Allerdings zwingt die gegenwärtige Pluralisierung und Enttraditionalisierung der Gesellschaft zu einer „Praxis der Entsuprematisierung“²⁹, die die eigene religiöse Überzeugung nicht mehr mit Gewalt und mit Berufung auf unhinterfragbare Autorität aufdrängt, sondern auf kommunikative Weise bezeugt. Doch solange viele Gläubige im Christentum und in anderen monotheistischen Traditionen noch von einem „Verlangen nach Überwältigung“³⁰ getragen sind, ist es noch ein weiter Weg zu einer überzeugend gelebten Religionsfreiheit, und weiterhin – so ergänzt Sloterdijk nicht ohne Ironie – wären „die Knie die eigentlich katholischen Organe, und die erhobenen Herzen müssten sich mit dem zweiten Rang begnügen“.³¹

Ein drittes, in unserem gesellschaftlichen Kontext ebenfalls einflussreiches Beispiel für die These, Monotheismus und Religionsfreiheit seien unverträglich, liefert Ulrich Beck in seinem Werk *Der eigene Gott*. Er interpretiert Säkularisierung vor allem als Individualisierung und von daher als Ermöglichung echter Religionsfreiheit:

„Der ‚eigene Gott‘ stellt einen Gipelpunkt in einem langen Prozess der Individualisierung dar, der in der christlichen Tradition selbst angelegt ist und in dessen Verlauf sich die Autonomie des Individuums *gegen* die Kollektivdefinition der Religiosität und des Sozialen Schrittchen für Schrittchen durchsetzt.“³²

23 Ebd.

24 Ebd. 32.

25 Ebd. 41.

26 Ebd. 123.

27 Ebd. 45.

28 Ebd. 178.

29 Ebd. 161.

30 Ebd. 34.

31 Ebd.

32 Beck, Ulrich, *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt/Leipzig 2008, 120.

Genau genommen ist es die soziale und gesellschaftliche Prägung des Glaubens an Gott, die nach Beck zu Problemen führt. Deshalb ist „*unser Gott*“ zu ersetzen durch den „*eigenen Gott*“ und das gewalttätige Entweder-Oder zu relativieren durch „*eine synkretistische Toleranz des Sowohl-als-Auch*“³³. Ulrich Beck führt aus:

„Der eigene Gott, so meine These, ist nicht mehr der alleinige Gott, der das Heil diktiert, indem er die Geschichte an sich reißt und zu Intoleranz und Gewalt ermächtigt. Mit dem religiösen Melange-Prinzip kommt das *humane Prinzip eines subjektiven Polytheismus* zur Geltung, der mit dem Polytheismus der Antike nicht zu verwechseln ist und auch nicht mit der Kapazität beispielsweise des Missionschristentums, lokale Religionstraditionen und -riten zu integrieren. Denn derart individualisierte Formen einer religionsübergreifenden Mischreligiosität gewinnen nicht zuletzt als Widerstand gegen das institutionelle Beharren auf Absolutheit an Anhängerschaft.“³⁴

Religionsfreiheit aufgrund einer

„Renaissance einer neuartigen, subjektiven Glaubensanarchie ..., die immer weniger in die dogmatischen Gerüste passt, die die institutionalisierten Religionen bereitstellen“³⁵

– das ist der Vorschlag Ulrich Becks, der zweifellos eine gesellschaftliche Realität aufgreift und daraus eine entsprechende Option formuliert.

Was heißt das für ein christliches Verständnis von Religionsfreiheit? Ist der Bezug auf Gott unvereinbar mit der Anerkennung anderer und ihrer religiösen Überzeugung? Ist Religionsfreiheit erst möglich, wenn ein dezidiert christliches Glaubensbekenntnis polytheistisch übersetzt, offenbarungstheologisch entsuprematisiert und religiös subjektiviert wird? Deutlich schwingt in den Analysen von Assmann, Sloterdijk und Beck die Überzeugung mit, der Anspruch religiöser Wahrheit müsse zurückgeschraubt werden, damit Freiheit und Anerkennung möglich werden. Religiöse Konfession, insbesondere im monotheistischen Sinn, und Religionsfreiheit verhielten sich demnach indirekt proportional: Je mehr Glaube, desto weniger Freiheit. Je stärker der Gottesbezug, desto geringer der Spielraum des Menschen. Je freier die Religion, desto gefährlicher für die Gesellschaft.³⁶ Die Konsequenz daraus läuft auf die Überzeugung hinaus: Der Anspruch von Religionen – vor allem, was ihre soziale, kulturelle und gesellschaftliche Wirksamkeit betrifft – muss zurückgenommen werden, um die Freiheit einer offenen, pluralen und toleranten Gesellschaft nicht zu gefährden.

33 Ebd. 86.

34 Ebd.

35 Ebd. 114.

36 Vgl. die Zusammenfassung der Konsultation der Kontaktstelle für Weltreligionen (Wien) im Jahr 2005 bei Bsteh, Petrus, Das säkulare Europa als Ort der Krisis und des Dialogs der Monotheismen, in: Religionen unterwegs 12 (2006), Heft 3, 16-22.

2. Die Würde des Menschen und die Freiheit des Glaubens: Dignitatis humanae als Stilmvorlage für eine zeitgemäße Theologie

Wie geht das Christentum mit dieser religions- und monotheismuskritischen Position um, die in gewisser Weise zum *common sense* der westeuropäischen Öffentlichkeit geworden ist? Verteidigen die Kirchen mit Zähnen und Klauen ihre Positionen? Bekämpfen sie die fortschreitende Säkularisierung der Gesellschaft und Infragestellung religiöser Wahrheitsansprüche? Oder passen sie sich der neuzeitlichen Entwicklung an, um „zu retten, was zu retten ist?“ Bekanntlich hat sich die römisch-katholische Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein mit der politischen Forderung nach Religions- und Meinungsfreiheit schwer getan und diese auch bekämpft. Die entsprechenden Stellungnahmen sind bekannt, so etwa die viel zitierte Warnung von Papst Gregor XVI. vor dem „Indifferentismus“, die er in seiner Enzyklika *Mirari vos arbitramur* 1832 aussprach:

„Aus dieser höchst abscheulichen Quelle des Indifferentismus fließt jene widersinnige und irrage Auffassung bzw. vielmehr Wahn, einem jeden müsse die Freiheit des Gewissens zugesprochen und sichergestellt werden. Diesem geradezu pesthaften Irrtum bahnt freilich jene vollständige und ungezigelte Meinungsfreiheit den Weg, die zum Sturz des heiligen und bürgerlichen Gemeinwesens weit und breit grassiert, wobei manche noch mit größter Unverschämtheit behaupten, es fließe aus ihr ein Vorteil für die Religion.“³⁷

Ähnliche Verurteilungen des so genannten „Liberalismus“ finden sich im Syllabus zur Enzyklika *Quanta cura* von Papst Pius IX. aus dem Jahr 1864, in dem unter anderem folgende Position als Irrtum qualifiziert wurde:

„Daher wurde in bestimmten Gebieten katholischen Namens lobenswerterweise gesetzlich Vorsorge getroffen, dass es Menschen, die dorthin einwandern, erlaubt sei, ihren eigenen jeweiligen Kult öffentlich auszuüben.“³⁸

Diese rigorose Ablehnung jeglicher Religions- und Kultusfreiheit ist zum einen eine Reaktion auf das Trauma, das die katholische Kirche durch die französische Revolution erlitt, angefangen von der Menschenrechtserklärung von 1789, über die verschärzte Zivilkonstitution von 1790, die „Septembermorde“ von 1792 bis hin zur Besetzung des Kirchenstaates durch die Revolutionsarmeen 1797 und die Deportation von Papst Pius VI., der 1799 in Valence starb.³⁹ Josef Gelmi resümiert

37 DH 2730f. – Im Folgenden ist zu beachten: DH (Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen Denzinger/Hünermann) ist zu unterscheiden von DiH (Erklärung Dignitatis humanae des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit).

38 DH 2978.

39 Vgl. die detaillierte Darstellung bei Siebenrock, Roman, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae, in: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Band 4, Freiburg i. Br. 2005, 125-218, besonders 145-152.

angesichts dieser schweren Demütigung der Kirchenleitung: „Das Papsttum schien vernichtet.“⁴⁰ Zum anderen ist die päpstliche Verurteilung der Religionsfreiheit Ausdruck eines staatskirchenrechtlichen Konzepts, für das eine Duldung konfessioneller Minderheiten in einem staatlichen Territorium nicht vorstellbar ist. Bis in die Vorbereitungszeit des Zweiten Vatikanischen Konzils hinein – so etwa in Kapitel IX des Schemas *De ecclesia* von 1962 – war in der Katholischen Kirche eine Vorstellung wirksam, die Pietro Pavan in seinem Kommentar zu *Dignitatis humanae* so umschrieb:

„Wenn nahezu alle Mitglieder der Gesellschaft oder ihre Mehrheit sich zur wahren Religion bekennen, und das ist die katholische Religion, dann hat der Staat die Pflicht, sich auch zu ihr zu bekennen. Die Mitbürger, die anderen Religionen anhängen, *haben nicht das Recht, am Bekennen zu diesen Religionen nicht gehindert zu werden*; der Staat kann jedoch aus Gründen des Gemeinwohls ihr Bekennen tolerieren: sowohl wegen des Gemeinwohls der entsprechenden politischen Gemeinschaft als auch wegen desjenigen der ganzen Menschheit. Sind umgekehrt die Mitglieder einer Gesellschaft fast vollzählig oder in ihrer Mehrheit nicht katholisch, so hat der Staat die Pflicht, sich in jedem Bereich nach dem Naturrecht zu richten; daher muss er den Katholiken volle Freiheit lassen, sich zu ihrer eigenen Religion zu bekennen; der Kirche muss er die Freiheit lassen, ihre Sendung zu erfüllen.“⁴¹

Dass eine solche Vorstellung am Konzil selbst keine Chance mehr hatte, sondern es vielmehr zur Ausarbeitung einer Erklärung über die Religionsfreiheit kam, die zweifellos einen Meilenstein in der Kirchengeschichte darstellt, ist bis heute eine Herausforderung, ja irritiert bis in die unmittelbare Gegenwart, denken wir etwa an die Gruppe rund um Marcel Lefebvre, die die Verabschiedung von *Dignitatis humanae* mit allen Mitteln zu verhindern suchte und diese Erklärung nach dem Konzil als Inbegriff des Glaubensabfalls charakterisierte.⁴² Angesichts solch apokalyptischer Szenarien ist hier nüchtern zu konstatieren, dass die Kirche auf ihrem Weg zum Zweiten Vatikanischen Konzil und darüber hinaus gelernt hat, ihre religiöse und institutionelle Identität im Kontext neuer gesellschaftlicher Lebens-

40 Gelmi, Josef, Von der Französischen Revolution bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Lenzenweger, Josef (Hg.), Geschichte der Katholischen Kirche. Ein Grundkurs, Graz/Wien/Köln 1986, 400-409, 401.

41 Pavan, Pietro, Erklärung über die Religionsfreiheit. Einleitung und Kommentar, in: LThK2: Das Zweite Vatikanische Konzil II. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare, Teil II, Freiburg i. Br. 1967, 703-748, 704.

42 Zur Genese der Konzilsverkündigung vgl. Klein, Nikolaus, Die Würde des Menschen, in: Orientierung 59 (1995) 253-254; Routhier, Gilles, Das begonnene Werk zu Ende führen: die Mühen der vierten Sitzungsperiode, in: Wassilowsky, Günther (Hg.), Ein Konzil des Übergangs. September – Dezember 1965 (Alberigo, Giuseppe (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils [1959-1965], Band V), Ostfildern 2008, 57-213, besonders 74-143; Kolfhaus, Florian, Pastorale Lehrverkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu „Unitatis Redintegratio“, „Dignitatis Humanae“ und „Nostra Aetate“ (Theologia mundi ex urbe. Römische Studien 2), Berlin 2010, 125-170.

bedingungen zu finden. Nicht zuletzt die Erfahrungen mit nationalsozialistischen und kommunistischen Totalitarismen sowie die Dekolonisierungsphase der 1950er und 1960er Jahre bildeten einen wichtigen Anstoß dazu. Ohne eine umfassende Deutung von *Dignitatis humanae* geben zu können, möchte ich den Gehalt der konziliaren Erklärung über die Religionsfreiheit in vier Punkten zusammenfassen. Vorab ist auf die – für manche Kritiker dieser Erklärung wohl – überraschende Präambel in Nr. 1 zu verweisen, der zufolge

„Gott selbst dem Menschengeschlecht den Weg bekannt gemacht hat, durch den die Menschen, indem sie Ihm dienen, in Christus heil und selig werden können. Wir glauben, dass diese einzige wahre Religion in der katholischen und apostolischen Kirche da ist, der der Herr Jesus die Aufgabe anvertraut hat, sie bei allen Menschen auszubreiten“ (DiH 1).⁴³

Das Konzil spricht am Beginn der Erklärung über die Religionsfreiheit also ein klares Bekenntnis zum christlichen Glauben in seiner katholischen Version aus. Wie auch immer wir zu dieser Position stehen mögen; zu behaupten, das Konzil hätte mit seiner Erklärung über die Religionsfreiheit das Bekenntnis zu Christus und zur Kirche der Beliebigkeit anheim gestellt, geht völlig an Text und Anliegen von *Dignitatis humanae* vorbei. Folgende Punkte sind hervorzuheben:

- a. Konstitutiv für das Verständnis von Religionsfreiheit ist deren anthropologische Begründung in der *Würde der menschlichen Person*.⁴⁴ Mit dieser Positionierung beginnt der Text der Erklärung, der dadurch ja auch seinen Titel erhielt: „Der Würde der menschlichen Person [*Dignitatis humanae personae*] werden sich die Menschen in dieser unserer Zeit von Tag zu Tag mehr bewusst, und die Zahl derer wächst, die fordern, dass die Menschen beim Handeln sich ihres eigenen Ratschlusses und einer verantwortlichen Freiheit bedienen und diese gebrauchen, nicht durch Zwang veranlasst, sondern durch das Bewusstsein der Pflicht geleitet“ (DiH 1). Kapitel 2 der Erklärung gibt diesbezüglich die entscheidende Begründung: „Diese Vatikanische Synode erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von Zwang von Seiten sowohl Einzelner als auch gesellschaftlicher Gruppen und jedweder menschlicher Macht, und zwar so, dass im religiösen Bereich weder jemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, entweder allein oder mit anderen verbunden, innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln.“ Das Recht auf religiöse

43 Zitiert nach: Hünermann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil I: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Lateinisch-Deutsch, Freiburg i. Br. 2004.

44 Diesen Aspekt hebt besonders hervor: Bischof, Franz Xaver, Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: Bischof, Franz Xaver/Leimgruber, Stephan (Hg.), Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte, Würzburg 2004, 334-354.

Freiheit gründet „in der Würde der menschlichen Person selbst ..., wie sie sowohl durch das geoffenbarte Wort Gottes als auch durch die Vernunft selbst erkannt wird“ (DiH 2). Mit anderen Worten: Die Kirche reklamiert nicht bloß einen Anspruch auf Religionsfreiheit für sich selbst, sondern behauptet, dass das Recht auf religiöse Freiheit *ausnahmslos allen Menschen aufgrund ihrer Personwürde* zukommt.

- b. Die gesellschaftspolitische Konsequenz der Anerkennung der Würde jedes Menschen besteht im *Recht auf freie Ausübung jeder Religion*. Mit Blick auf eine unselige Geschichte, in der Menschen wegen ihres Glaubens verfolgt, unterdrückt, diskriminiert, vertrieben und auch umgebracht wurden, aber auch mit Blick auf die Religionspolitik totalitärer Staaten betont DiH 3: Der Mensch „durf also nicht gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln. Er darf aber auch nicht daran gehindert werden, gemäß seinem Gewissen zu handeln, insbesondere im religiösen Bereich“. Die Erklärung benennt Formen sowohl kirchlicher Zwangsbeglückung als auch staatlicher Unterdrückung, spricht den Familien das Recht auf religiöse Erziehung zu, fordert dazu auf, „die unverletzlichen Rechte des Menschen zu schützen und zu fördern“ (DiH 6) – ein gewaltiger Schritt in der kirchlichen Lehrentwicklung, der nicht zuletzt durch die Enzyklika *Pacem in terris* (1963) von Papst Johannes XXIII. angestoßen wurde⁴⁵ –, und betont, dass „sich die Christgläubigen – so wie auch die übrigen Menschen – des bürgerlichen Rechts [erfreuen], in ihrer Lebensführung nach dem Gewissen nicht behindert zu werden“ (DiH 13). Von einem staatskirchenrechtlichen Protektionismus oder gar Imperialismus, wie dies noch die vorbereitenden Schemata gefordert hatten, sind Buchstabe und Geist der Erklärung über die Religionsfreiheit weit entfernt.⁴⁶ Die katholischen Christen fordern hier ein, was allen Menschen zusteht: *in Freiheit gemäß ihrer Überzeugung und ihrem Gewissen leben zu können*.

45 Johannes XXIII. spricht vom „Prinzip ..., dass jedem Menschen die Eigenart der Person zukommt, das heißt, dass er eine mit Verstand und Willensfreiheit begabte Natur ist und dass er insofern durch sich selbst Rechte und Pflichten hat, die unmittelbar und gleichzeitig aus seiner eigenen Natur hervorgehen. Diese können deswegen, da sie allgemein und unverletzlich sind, auf keine Weise veräußert werden“ (zitiert nach DH 3957). – vgl. Potz, Richard, Die Würde des Menschen ist unantastbar. Menschenrechtsentwürfe christlicher und muslimischer Herkunft, in: Religionen unterwegs 1 (1995), Heft 1, 8-14.

46 Lukas Vischer stellt in diesem Zusammenhang die bedenkenswerte Frage, ob die neue Sichtweise von Dignitatis humanae nicht vorschnell von einer Hermeneutik der Kontinuität der kirchlichen Lehre her interpretiert wurde, zumal „die Kirche während Jahrhunderten nicht nur eine andere Lehre vertrat, sondern auf eine andere Praxis festgelegt war“ (Dignitatis humanae – Zur Notwendigkeit eines kirchlichen Menschenrechtsprogramms, in: Hünermann, Peter (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br. 2006, 439-442; 440).

- c. In der Gewährung von Religionsfreiheit wird nicht bloß eine Haltung von Toleranz wirksam, sondern eine fundamentaltheologische Bestimmung: Der Glaube ist nach christlicher Überzeugung ein freier Akt. „Die Ausübung der Religion“, so heißt es in DiH 3, „besteht nämlich aufgrund ihres Charakters selbst vor allem in willentlichen und freien inneren Akten, durch die der Mensch sich unmittelbar auf Gott hinordnet; solche Akte können von einer rein menschlichen Macht weder befohlen noch verboten werden.“ DiH 10 markiert diese Einsicht mit Nachdruck: „Es gehört zu den Hauptbestandteilen der katholischen Lehre, im Wort Gottes enthalten und von den Vätern ständig verkündet, dass der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten muss, dass dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf.“ Hier sind wir dem heißen Kern von *Dignitatis humanae* bereits einen entscheidenden Schritt näher gekommen: Religionsfreiheit ist nicht ein Zugeständnis an die „liberale Gesellschaft“, der gegenüber sich die Kirche ein tolerantes Outfit gibt; Religionsfreiheit ist eine innere Bestimmung des christlichen Glaubens selbst, der nicht nur nicht aufgezwungen werden darf, sondern nicht aufgezwungen werden kann.⁴⁷ Wer glauben „muss“, glaubt nicht und kann nicht glauben – diese Überzeugung belegt die Erklärung mit vielen Verweisen auf Texte des Neuen Testaments, die sich vor allem auf die Verkündigung Jesu beziehen. Und es wird die unauffällige, aber bedeutsame Schlussfolgerung gezogen – und zwar schon in Kapitel 1 –, dass die Pflichten, die Wahrheit des Glaubens zu suchen, „das Gewissen der Menschen berühren und binden und die Wahrheit sich nicht anders auferlegt als kraft der Wahrheit selbst [*nisi vi ipsius veritatis*]“. Das heißt: die Wahrheit des Glaubens braucht nicht nur keine Form der „äußereren Verstärkung“, sie kann eine solche nicht haben, will sie nicht ihre Identität als Glaubenswahrheit verlieren.⁴⁸ Der Anspruch auf die Wahrheit des Glaubens kann nur als Aufweis seiner eigenen Kraft erfolgen; jegliche Form einer taktischen, strategischen oder gar machtpolitischen „Nachhilfe“ in Sachen Glauben zerstört genau diesen Glauben. Ein durch externe Machtmittel herbeigeführter „Glaube“ wäre einer Liebeserklärung vergleichbar, die jemand unter vorgehaltener Pistole abgibt. *Glaube kann es nur als Freiheit geben oder überhaupt nicht* – das halte

47 Vgl. die prägnante Anmerkung von Gerhard Ebeling: „Glaubenszwang ist ein Widerspruch in sich und als solcher Zerstörung des Glaubens“ (Dogmatik des christlichen Glaubens, Band I, Prolegomena. Erster Teil: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, Tübingen³ 1987, 86).

48 Ich denke hier an den bekannten Text von Erich Fried über „Herrschsfreiheit“, in dem es heißt: „Zu sagen »Hier herrscht Freiheit« ist immer ein Irrtum oder auch eine Lüge: Freiheit herrscht nicht“ (Fried, Erich, Beunruhigungen. Gedichte, Berlin 1998, 53).

ich für die Spitzenthese der Erklärung über die Religionsfreiheit, die für die Fundamentaltheologie wieder neu gewonnen wurde.⁴⁹

- d. Diese fundamentaltheologische Einsicht lebt von einer offenbarungstheologischen Voraussetzung, mit der das Christentum meines Erachtens steht und fällt: *Das Evangelium, das es zu verkünden gilt, ist pure Freiheit.* Nicht in einem eigenen Abschnitt, aber an mehreren Stellen in *Dignitatis humanae* ist davon die Rede, so etwa in Kapitel 11: Die Erlösung Jesu Christi schenkt den Menschen „das Heil und wahre Freiheit“. Kapitel 13 betont: „Diese Freiheit nämlich ist heilig, mit welcher der eingeborene Sohn Gottes die durch sein Blut erworbene Kirche beschenkte. Sie ist der Kirche freilich so sehr eigentümlich, dass diejenigen, die sie bestreiten, damit gegen den Willen Gottes handeln.“ Sie ist eine „geistliche Autorität“, die „von Christus, dem Herrn, eingesetzt“ wurde (DiH 13) und die Verkündigung der Kirche begleitet, ja konstituiert. Mit diesem Bezug auf die Freiheit als dem inneren Anspruch des Evangeliums rekapituliert *Dignitatis humanae* das, was Paulus in 2 Kor 3,17 auf den Punkt bringt: „Wo der Geist des Herrn wirkt, da ist Freiheit.“ In dieser Behauptung liegt eine ungeheure Provokation: Das Evangelium Jesu Christi ist eine befreieende Macht. Wer sich seinem Anspruch stellt, nimmt teil an einer Erfahrung von Freiheit, die aus ihrer innersten Dynamik heraus den Menschen als Liebe anspricht. Dass dieser letzte Bezugspunkt der Erklärung über die Religionsfreiheit vor Instrumentalisierung nicht gefeit ist, ja dass Menschen im Namen christlicher Freiheit anderen Menschen Gewalt angetan haben, ist uns schmerzlich bewusst. Gerade deshalb aber sollte christliche Theologie nicht darauf verzichten, den Glauben als Freiheit zu verantworten und Religionsfreiheit nicht nur als gesellschaftliche Maßnahme, sondern als *theologisches Prinzip* begreifen – als ein Prinzip allerdings, das die Kirche heilsam entmächtigt zu einer Instanz, die nicht selbstherrlich Freiheit zugesteht oder aber kennt, sondern sich selbst als *creatura libertatis* (Geschöpf der Freiheit) und von daher –

49 Heinrich Schneider fasst diese neu gewonnene Einsicht klar zusammen: „Früher besagte die kirchliche Doktrin: was nicht der Wahrheit und dem Sittengesetz entspricht, habe objektiv kein Recht auf Dasein, Betätigung und Propaganda. Die Konzilserklärung markiert demgegenüber nicht etwa ein Mehr an Großzügigkeit, sondern einen grundlegenden Wandel des Denkansatzes. Die Religionsfreiheit ist ein naturrechtlich begründeter Freiheitsanspruch der Person von äußerem Zwang, weil der Glaubensakt seiner Natur nach ein freier Akt ist“ (Demokratie als hermeneutisches Problem im christlich-muslimischen Dialog, in: Bsteh, Andreas/Mirdamadi, Seyed A. (Hg.), Hermeneutik. Thema der 4. Iranisch-Österreichischen Konferenz. Referate – Anfragen – Gesprächsbeiträge. St. Gabriel vom 27. bis 30. Mai 2008, Mödling 2010, 189–223, 222).

wie dies Ignacio Ellacuría SJ betonte – als *sacramentum liberationis* (als wirk-sames Zeichen der Befreiung)⁵⁰ versteht.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit gibt uns gehörig zu denken. Sie verweist auf die fundamentale Würde aller Menschen, auf das Recht, Religion frei auszuüben oder auch nicht auszuüben, sie hebt den Charakter des christlichen Glaubens als freie Antwort des Menschen hervor und entdeckt das Evangelium als Freiheitsgeschehen neu. In gewisser Weise hat sich die Kirche mit diesem Dokument schutzloser und angreifbarer gemacht: sie versteht sich nicht mehr als Bollwerk gegen andere Weltanschauungen und Religionen, sondern als Teil einer pluralen Gesellschaft und als Partnerin aller Menschen – ohne deshalb ihre Überzeugung aufzugeben, Christus als den Befreier schlechthin zu bekennen. Durch diese Haltung zur Religionsfreiheit ist christliche Existenz anspruchsvoller geworden, weniger durch politische Macht oder kulturelle Tradition abgestützt, aber mehr durch persönliche Verantwortung und freie Entscheidung gefordert.⁵¹ *Dignitatis humanae* ist und bleibt deshalb eine „Steilvorlage“ für Theologie und Kirche: ein Zeugnis gegen den Zeitgeist, ein Stolperstein für religiöse Machtansprüche und nicht zuletzt ein Anwalt für die Würde jedes Menschen. Angesichts des Ringens um ein sach- und zeitgemäßes Verständnis von Religionsfreiheit und mit Blick auf den Anspruch dieses Konzilsdokuments möchte ich folgende These formulieren: „Religionsfreiheit“ lässt sich nicht nur als Freiheit *von* oder *zur* Religion begreifen, sondern als Freiheit, die der Religion eigen ist, mehr noch (im Sinn eines genetivus explicativus): als *Freiheit, die die Religion selbst ist*.

3. Religionsfreiheit im Horizont von Responsivität

Nach der Auseinandersetzung mit Thesen aktueller Monotheismuskritik und dem Einblick in die *Magna Charta* des aktuellen katholischen Verständnisses von Religionsfreiheit ergeben sich zwei Thesen, die eigentlich zwei Grundeinstellungen zur Religion repräsentieren: Zum einen die Position, Religionen sei eine vereinnehmende, gefährliche und gewalttätige Dynamik eigen, vor der es sich zu schützen gilt und angesichts derer Religionsfreiheit – als Freiheit *von* Religion – einzufordern sei. Deshalb sollte es beispielsweise keine religiösen Symbole im öffentlichen Raum geben, keinen Einfluss von Religionen in der Politik und keinen Bezug

50 Vgl. Ellacuría, Ignacio, Die Kirche der Armen, geschichtliches Befreiungssakrament, in: Ellacuría, Ignacio/Sobrino, Jon (Hg.), *Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Band 2, Luzern 1996, 761-787.

51 Vgl. Waldenfels, Hans, Zur Freiheit berufen. Überlegungen zu einer theologischen Grundlegung, in: Franz, Thomas/Sauer, Hanjo (Hg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 2, Diskursfelder, Würzburg 2006, 523-540.

auf religiöse Autoritäten und Traditionen im gesellschaftlichen Diskurs. Zum anderen ist das Konzilsdokument *Dignitatis humanae* von der Überzeugung geleitet, Religion sei nicht die Einschränkung, sondern die Ermöglichung von Freiheit. Religionsfreiheit – als Freiheit *zur* Religion – sei grundgelegt in der Würde jedes Menschen und stärke die Identität und Autonomie des Menschen. Deshalb sollten Religion, religiöse Bildung und Erziehung als wichtiger Beitrag zur gesellschaftlichen Entwicklung anerkannt und gefördert werden.

Wir stehen vor zwei gegensätzlichen Positionen, die jeweils von einer bestimmten Logik geprägt sind: Das eine nenne ich eine Logik der Rivalität: *Je mehr Religion, desto weniger Freiheit*. Das andere nenne ich eine Logik der Responsivität: *Je mehr Religion, desto mehr Freiheit*. Zwar hat die Plausibilität der ersten Logik durchaus einige Sprünge abbekommen – man denke etwa an José Casanovas Kritik der klassischen Säkularisierungstheorie, die er zu den „Gründungsmythen zeitgenössischer europäischer Identität“⁵² zählt, und an seine interessante Analyse antiislamischer Stereotypen, die „überraschende Ähnlichkeiten mit dem alten Diskurs über den Katholizismus“⁵³ zeigen –, aber durch diese Kritik wird der eigentliche Stellenwert der Religionen nicht rehabilitiert. Auch wenn jede ernsthafte Auseinandersetzung mit der Rolle von Religionen in der heutigen Gesellschaft die simple Gleichung „Religion = Gewalt“ als unzutreffend erkennt und wieder deutlich wird, dass Religionen „Ressourcen der Sinnstiftung“⁵⁴ darstellen, ist in Geschichte und Gegenwart der Religionen, auch des Christentums, immer wieder allzu viel an Unfreiheit und an beschädigtem Leben präsent. Solange Menschen durch Religionen eine Beeinträchtigung an Freiheit und Zukunft erfahren, werden sie Religionsfreiheit als Schutz vor dem Einfluss von Religion verstehen und mit Recht einfordern. Auch die manchmal mit einem gewissen Pathos der Selbstverständlichkeit vorgetragene Behauptung der christlichen Kirchen, die Gesellschaft „brauche“ Werte und Kriterien zur ethischen Orientierung und werde deshalb schon früher oder später auf die Religion – namentlich auf das Christentum – zurückkommen, scheint eher von einem Wunschdenken als von einer realistischen Einschätzung der Lage getragen zu sein. In diesem Zusammenhang möchte ich deutliche Skepsis anmelden, was die Überstrapazierung des berühmten Satzes von Ernst Wolfgang Böckenförde betrifft, wonach der säkulare und liberale Staat von normativen Voraussetzungen zehre, die er selbst nicht garantieren könne. Die Hoffnung vieler, dass sich hier – nach einer langen Phase der Delegitimierung von Religion – gleichsam ein neuer sozialethischer und gesellschaftspolitischer Trend zu den Religionen und Kirchen ergäbe, dass also politische und

52 Casanova, José, Europas Angst vor der Religion, Berlin 2009, 10.

53 Ebd. 31.

54 So die eindrückliche Bezeichnung von Jürgen Habermas in: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt 2001, 22.

wirtschaftliche Aporien zu einer Renaissance christlicher Werte und Einstellungen führten, halte ich für trügerisch. Hier scheint mir die Einschätzung von Jürgen Habermas,

„dass die Verfassung des liberalen Staates ihren Legitimationsbedarf selbstgenügsam, also aus den kognitiven Beständen eines von religiösen und metaphysischen Überlieferungen unabhängigen Argumentationshaushaltes bestreiten kann“⁵⁵,

zutreffender zu sein. Der schnellen Bereitschaft von Theologie und Kirche, ange-sichts nicht zu leugnender Probleme in der Gesellschaft religiöse Begründungen und Angebote als „Lösung“ anzubieten, hält Habermas sowohl das Angebot einer wechselseitigen Lernbereitschaft von Religiösen und Säkularen, aber auch die Überzeugung einer durchgängig säkular konzipierbaren Ethik und Politik entgegen.⁵⁶ Nicht zuletzt macht Habermas’ „Anti-Böckenförde-These“ deutlich, dass auch die Haltung, religiöse Antworten auf säkulare Probleme und Fragen zu geben, von einer Logik des Entweder/Oder lebt, die versucht, religiöse Ansprüche in den Defiziten menschlicher Freiheit zur Geltung zu bringen.⁵⁷

Die andere Position, die ich als „Logik der Responsivität“ bezeichnet habe, scheint mir dem Anspruch religiöser Überzeugungen und dem Charakter menschlicher Freiheit besser zu entsprechen. Hier greife ich nochmals auf ein wichtiges Motiv von *Dignitatis humanae* zurück: der Glaube des Menschen besteht in

- 55 Habermas, Jürgen, Vorphilosophische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates? in: Religion, 106-118; 109. – Zu dieser Fragestellung, vor allem das „Böckenförde-Paradoxon“ betreffend, vgl. die ausführliche Analyse von Jestaedt, Matthias, Recht und Religion. Grenzen und Grenzüberschreitungen, in: Nehring, Andreas/Valentin, Joachim (Hg.), Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen (ReligionsKulturen, Band 1), Stuttgart 2008, 67-92.
- 56 Hermann-Josef Große Kracht stellt Habermas' Argumentation klar heraus: „Trotz dieser neuen Sensibilität für die unabgegoltenen semantischen Potenziale der Religion ist Habermas aber nach wie vor weit davon entfernt, zum profan-säkularen Normativitätsprofil der politischen Moderne auch nur ansatzweise auf Distanz zu gehen. Nach wie vor verteidigt er – gegen das neokonservative Interesse an einer sich nicht über den »öffentlichen Vernunftgebrauch«, sondern über diskurs- und kritikenthobene »religiöse Haltekräfte« vollziehenden Legitimation des modernen Verfassungsstaates – vehement die profanen Grundlagen der demokratischen Republik“ (Offene Fragen im Universum öffentlicher Gründe. Jürgen Habermas und die Öffentlichkeitsansprüche der Religionen, in: Wenzel, Knut/Schmidt, Thomas M. (Hg.), Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas, Freiburg i. Br. 2009, 55-91, 73).
- 57 Schon Edward Schillebeeckx hat diese Vorgangsweise als problematisch angesehen: „Zu einer menschlichen Lebensfrage gehört korrelativ in erster Linie allein eine menschlich-sinnvolle Antwort Das Christentum kann nicht direkt eine Antwort auf eine menschliche Frage geben; tut man dies doch, dann begeht man, sprachanalytisch, einen Kategorienfehler. Man durchbricht dann die Frage-Antwort-Korrelation und zeigt dadurch, dass man weder die menschliche Frage noch die transzendentale christliche Antwort richtig verstanden hat“ (Glaubensinterpretation. Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie, Mainz 1971, 94f.).

einer freiwilligen Antwort, also in einem Akt des „*respondere*“ (DiH 10). Glaube ist demnach weder eine autonome Tat des Menschen im Sinn eines eigenmächtigen Vollzugs noch eine heteronom verfügte Handlung, die nur dem Einfluss oder gar Zwang eines anderen folgt. Glaube ist Responsion, Antwort auf ein Wort, von dem sich der Glaubende beansprucht erfährt. Ohne beansprucht zu werden, respondeert der Mensch nicht; ohne Wort gibt er keine Antwort. Der Anspruch ist das, worauf die Antwort antwortet. Diese Grundrelation von „Pathos und Response“, wie dies Bernhard Waldenfels bezeichnet⁵⁸, charakterisiert den Menschen. Antworten zu können, sich zu einem Anspruch zu verhalten, macht Menschsein aus – vom alltäglichen Verhalten bis hin zum religiösen Vollzug.⁵⁹ „Religion“ könnte im Horizont dieser responsiven Phänomenologie als Titel für die Gesamtheit des Antwortens auf Ansprüche, die den Menschen unbedingt angehen, verstanden werden. Wer die Relation von Anspruch und Antwort wahr- und ernst nimmt, wird unweigerlich die Erfahrung eines „Hiatus“ machen, einer abgründigen Differenz: Das, *was* ich antworte, holt das, *worauf* ich antworte, niemals ein. Diese Erfahrung begegnet uns in der zwischenmenschlichen Begegnung, in Kunst und Literatur, in der Auseinandersetzung mit dem Fremden, in politischen Entwicklungen und auch in der religiösen Praxis, sofern ich Glauben in grundsätzlicher Weise als Dialog mit einem Du verstehe. Der sich von Gott angesprochene, beansprucht erfahrene Mensch ist unausweichlich zu einer Antwort herausgefordert, die von Ignoranz und Ablehnung über alle möglichen Antwortversuche bis hin zu größtmöglicher Hingabe reichen kann. Niemals aber geht das *Worauf* der Antwort im *Was* der Antwort auf. Diese – von Bernhard Waldenfels als „responsive Differenz“⁶⁰ bezeichnete – Uneinholbarkeit des Anspruchs nennt die christliche Theologie „Offenbarung“: dieser Begriff markiert das konstitutive und bleibende *Voraus* des Wortes Gottes vor der Antwort des Menschen und zugleich den *antwortlichen* Charakter von Religion und Glaube, mindestens im jüdisch-christlichen Verständnis. Zwar versteht sich etwa die christliche Religion als echte Antwort auf das Wort Gottes, aber sie ist nicht einfach identisch mit dem Anspruch

58 Vgl. Waldenfels, Bernhard, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt 2006, 34–55.

59 Waldenfels verweist auf den grundsätzlichen Zusammenhang, „das Antworten im weiteren Sinne der Response als generellen Grundzug sprachlicher bzw. außersprachlicher Akte und Handlungen zu begreifen, eben als Responsivität“ (Waldenfels, Bernhard, Antwortregister, Frankfurt 1994, 324).

60 „Zwischen dem, worauf ich antworte, und dem, was ich zur Antwort gebe, liegt eine Differenz, die ich als responsive Differenz bezeichne Die responsive Rationalität, die aus dem Antworten selbst erwächst, kann die intentionale, die hermeneutische und die kommunikative Vernunft weder ersetzen noch überspringen, doch sie geht über diese Rationalitätsformen hinaus“ (Waldenfels, Bernhard, Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge [Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge, Band 10], Göttingen 2001, 78).

Gottes als solchem. Deshalb bedeutet das Erheben eines religiösen Wahrheitsanspruchs nicht eine selbstmächtige Aufladung der eigenen religiösen Tradition und eine Exklusion anderer, sondern einen glaubwürdigen und argumentativ einlösbarer Hinweis auf jenen Anspruch, von dem her und auf den hin sich eine konkrete Religion als Antwort sieht.

In einer Logik der *Rivalität* von Freiheit und Religion ist die Schwäche der einen die Stärke der anderen bzw. umgekehrt: Religiöse Ansprüche bedeuten die Entwertung menschlicher Freiheit, und Religionsfreiheit die Begrenzung von Religion. In einer Logik der *Responsivität* können religiöse Ansprüche nicht als Machtmittel gegen andere verstanden werden; sie sind vielmehr das unverfügbarer Wovonher und Woraufhin menschlicher, religiöser Antworten. Von daher bedeutet Religionsfreiheit nicht die Eindämmung religiöser Heils- und Wahrheitsansprüche, sondern die Wahrnehmung genau dieser Ansprüche in einer Haltung der Responsivität, die auch anderen Antworten zugesteht, einen Bezug zu jenem Wort zu gewinnen, das *allen* zugesagt ist. Dadurch ist keinem Relativismus Vorschub geleistet, der Religionsfreiheit als Suspendierung jeglicher Wahrheitskriterien versteht;⁶¹ vielmehr wird eine Einsicht ernst genommen, die eigentlich selbstverständlich sein sollte: Religionen sind nicht selbst das Heil, sondern Antworten auf das Heil. Eine Logik der Identität von Wort und Antwort führt zu Rivalität und Gewalt; eine Logik der Differenz zwischen dem Worauf und dem Was religiöser Antworten ermöglicht Freiheit und Anerkennung, weil Religion und Glaube hörend und antwortend zur Geltung kommen, nicht verfügend und exkludierend.

Anspruch und Freiheit des Glaubens in postsäkularer Gesellschaft wahrnehmen heißt dann: angesichts Nichtglaubender, Andersglaubender und Mitglaubender die eigene religiöse Tradition responsiv zu verstehen, als Antwort auf die Erfahrung eines In-Anspruch-Genommen-Seins, das nur im Modus der Überzeugung, nicht der Überwältigung vertreten werden kann. Christlich gesprochen: es bedeutet, den Glauben als Zeugnis personaler Freiheit und Liebe zu leben.

61 Wie Hans-Joachim Höhn aufzeigt, können Christen deshalb anderen Formen von Religiosität und Nichtreligiosität mit Respekt begegnen, weil sie ihren Glauben, ihre Existenz und ihr Gewissen „in der von Gott ohne Vor- und Nachbedingungen gewährten Freiheit menschlichen Daseins“ verwurzelt wissen (Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007, 154).

Bedingungen, Probleme und Perspektiven des jüdisch-christlich-islamischen Dialogs

Wolfgang Pfüller, Eisenach

Der Dialog zwischen den nahe verwandten, bedeutenden religiösen Traditionen des Judentums, Christentums und Islams hat sich mittlerweile vielfältig entwickelt. Dabei hat sich nicht nur das wechselseitige Verständnis vertieft, haben sich die Traditionen in Kritik und Auseinandersetzung differenziert und weiter entwickelt; es sind auch die bleibenden Probleme und Spannungen vielfach deutlicher hervorgetreten. Das liegt in der Natur des Dialogs und ist daher ohne weiteres zu begrüßen – zumindest von der Seite derer, die den Dialog als hervorragendes, zukunftsweisendes Kommunikationsmedium zwischen Menschen verschiedener religiöser Traditionen befürworten.

Die folgenden Überlegungen gehen von dieser Befürwortung aus und versuchen von daher, den Dialog zwischen jüdischen, christlichen und islamischen Positionen bzw. ihren VertreterInnen zu befördern. Dies tun sie, indem sie über einige Bedingungen, Probleme und Perspektiven dieses Dialogs reflektieren.

1. Bedingungen

1.1. Die grundlegende Bedingung der Offenheit

Soll ein interreligiöser Dialog gelingen, so bedarf es unabdingbar der Offenheit.¹ Wahrheitsansprüche also etwa im Sinne endgültiger, unüberbietbarer Offenbarung schließen den Dialog gleichsam von vornherein ab.² Zumindest Wesentliches kann man unter solchen Voraussetzungen voneinander nicht mehr lernen. Natürlich kann man dessen ungeachtet miteinander reden, etwa um gegenseitiges Vertrauen zu fördern oder auch einander in Einzelheiten besser zu verstehen. Aber solche Gespräche enden folgerichtig spätestens da, wo es wirklich spannend wird: bei der kritischen Diskussion *zentraler* Geltungsansprüche der jeweiligen religiösen Traditionen.

1 Vgl. Pfüller, Wolfgang, *Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont*, Münster/Hamburg/London 2001, 73-86; Ders., Dialogfähigkeit und Religionstheologie, in: Petzoldt, Matthias (Hg.), *Wider die Müdigkeit im ökumenischen Gespräch*, Leipzig 2007, 265-282.

2 Vgl. Pfüller, Wolfgang, *Die Wahrheitsansprüche der Religionen und die Wahrheit*, in: Zager, Werner (Hg.), *Zugänge zur Wahrheitsfrage – ein theologisch-philosophisches Gespräch*, Forum Freies Christentum 50 (2010) 2-14.

Was für den interreligiösen Dialog im Allgemeinen gilt, gilt folglich auch für den jüdisch-christlich-islamischen Dialog. Mehr noch, hier ist diese grundlegende Bedingung des Dialogs aufgrund der besonderen Beziehungen der drei religiösen Traditionen zueinander sowie der besonders steilen Ansprüche von Seiten des traditionellen Christentums wie des traditionellen Islams womöglich wichtiger als sonst. So ist es alles andere als verwunderlich, wenn von jüdischer Seite einem jüdisch-christlichen Dialog nach wie vor mit mehr oder weniger Vorbehalt begegnet wird. Argwöhnt man doch aufgrund langer leidvoller Erfahrungen, dass ein solcher Dialog letztlich als verdeckte Missionsstrategie benutzt wird. Edna Brocke sieht hierin gar eine unüberwindliche Schwierigkeit und dementsprechend unüber- schreitbare Grenze des jüdisch-christlichen Dialogs.

„Missionierende Religionen müssen *per Definitionem* davon ausgehen, im Besitz der Wahrheit zu sein. Mit Ausnahme einer kurzen Zeit in der jüdischen Geschichte ... hat das Judentum keine Mission betrieben ... Das Judentum geht davon aus, die Wahrheit nur für das Volk Israel erkannt zu haben – allen anderen Völkern wird die Gottheit zu gegebener Zeit einen Weg weisen.“³

Da das Christentum eindeutig eine missionierende Religion ist, das Judentum demgegenüber ebenso eindeutig nicht, kann nach Brocke ein Dialog zwischen zwei so tief greifend unterschiedenen Religionen „nur sehr begrenzt geführt werden“.⁴ – Allein, was ist *das* Judentum? Gehören die von Brocke erwähnten Ausnahmen nicht dazu? Und was ist *das* Christentum? Gehören die, die „Judenmission“ oder auch jegliche Mission im herkömmlichen Sinne ausdrücklich ablehnen, nicht dazu? Außerdem: Behauptet man nicht ebenfalls, im Besitz der Wahrheit zu sein, auch wenn man diese zwar nur, aber immerhin doch für das Volk Israel erkannt zu haben meint?

Nun kann man Mission durchaus auch anders als im herkömmlichen Sinn einer angestrebten Bekehrung der Anderen (Ungläubigen, Irrgläubigen, defizitär Gläubigen) zur eigenen Wahrheit und folglich zum Heil verstehen.⁵ Wird sie indes im herkömmlichen Sinn verstanden, dann ist Emil Fackenheim ohne Einschränkung Recht zu geben:

„Es kann keinen christlich-jüdischen Dialog geben, der diesen Namen verdient, wenn *eine* christliche Handlungsweise nicht aufgegeben wird, nämlich die Mission an den Juden. Mehr noch, sie muß aufgegeben werden nicht zeitweilig aus strategischen Gründen, sondern prinzipiell als ein zweitausendjähriger theologischer Fehler.“⁶

3 Brocke, Edna, Kommentar, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet* – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 104.

4 Ebd.

5 Vgl. Pfüller, Bedeutung Jesu 68-70.

6 Fackenheim, Emil L., *Was ist Judentum?* Eine Deutung für die Gegenwart, Berlin 1999, 211.

Im jüdisch-christlichen Dialog ist also besonders die christliche Seite gefordert, ihren traditionellen Wahrheits- und Heilsanspruch aufzugeben. Aber auch die jüdische Seite muss sich öffnen. Denn auch eine nur für das Volk Israel bzw. für die jüdischen Gläubigen beanspruchte Wahrheit blockiert den Dialog, sofern sie als endgültig, unüberbietbar o.ä. verstanden wird. Von islamischer Seite wiederum sind die traditionell starken Wahrheitsansprüche nur allzu bekannt. Nicht von ungefähr tut man sich deshalb weithin mit dem interreligiösen Dialog schwer.

„Mit dem Einstieg in den Dialog wird die traditionelle Geborgenheit verlassen und die Bereitschaft bekundet, sich kritischen Fragen über das eigene Religionserbe zu stellen. Die meisten Muslime entschließen sich dazu ungern, weil sie mehrheitlich aus geschlossenen Gesellschaften kommen und an eine Theologie gewöhnt sind, die sich im Besitz der richtigen Lösungen für alle Lebensfragen wähnt.“⁷

Allein, mittlerweile gibt es zahlreiche MuslimInnen, vor allem im europäischen und nordamerikanischen Umfeld, die sich längst zum Dialog mit all seinen Risiken, vor allem aber seinen Chancen entschlossen haben. Ich führe an dieser Stelle nur stellvertretend Smail Balic als Befürworter eines „Euro-Islam“ an. Dieser will nicht nur die Verflochtenheit von Islam und Politik lösen; er relativiert auch die Autorität des Korans, soweit er politische Aussagen macht. Ja er hält eine historisch-kritische Erforschung des Korans insgesamt für unumgänglich.

„Will sich der Islam in der modernen Gesellschaft für alle Zukunft einen festen Platz bewahren, so genügt es nicht allein, die Forderung ... nach der Rückkehr zu den Quellen zu verwirklichen. Diese Quellen müssen auch kritisch benutzt werden. Ein historisch-kritisches Qur'an-Verständnis stellt sich als unumgängliches Erfordernis ein.“⁸

Dementsprechend lehnt Balic den traditionellen islamischen Anspruch auf die Totalität der Wahrheit ab, der nicht nur den innerislamischen, sondern auch den christlich-islamischen Dialog blockiert. Der Dialog nämlich braucht Offenheit für kritische Fragen, wenn er nicht zum unverbindlichen Zwiegespräch degenerieren soll. „Das Ringen um die Wahrheit, das den Dialog eo ipso begleitet, setzt eine ehrliche Offenheit voraus.“⁹

1.2. Inhaltliche Bedingungen?

Ich bezeichne die für jeden (interreligiösen) Dialog grundlegende Bedingung der Offenheit als *formale* Bedingung. Die Frage ist nun, ob speziell für den jüdisch-christlich-islamischen Dialog darüber hinaus *inhaltliche* Bedingungen erfüllt werden müssen. So wird etwa im Zusammenhang mit dem viel beachteten jüdischen

7 Balic, Smail, Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion, Köln/Weimar/Wien 2001, 121f.

8 Ebd. 86.

9 Ebd. 123.

Dialogangebot *Dabru emet* von einem seiner maßgeblichen Verfasser konstatiert: „Ein Dialog ist Juden nur mit solchen Christen möglich, die der festen Überzeugung sind, dass Gott den Bund mit dem jüdischen Volk bis an das Ende der Zeit bewahren will.“¹⁰ Muss also die christliche Seite die bleibende Erwählung Israels anerkennen, um einen jüdisch-christlichen Dialog führen zu können? Natürlich ist dies eine heikle Frage, da sich sofort die dunklen Schatten des christlichen Antijudaismus zu erheben scheinen, falls man diese Frage verneint. Und ebenso natürlich wird von orthodoxen oder konservativen jüdischen Positionen aus der Glaube an die Erwählung für unaufgebar und zentral betrachtet.

„Gläubige Juden hängen ihrem Judentum in der Überzeugung an, daß sie das erwählte Volk sind. Das mag eine Illusion sein oder zumindest eine Übertreibung, doch sie ist der eigentliche Kern ihres Selbstbildes.“¹¹

Dass dieser Anspruch auf Erwähltheit den Juden ein unruhiges Leben beschert, ist unvermeidlich, zumal er sich „selbst in seiner abgeschwäitesten Form“ stets mit der Behauptung verbindet, „daß Juden zumindest der Idee nach höher ständen als ihre Nachbarn“.¹² Indes, dies ist eine konservative Stimme im gegenwärtigen Judentum, keineswegs *das* gegenwärtige Judentum. Demgegenüber lehnte bereits der zu Anfang des 20. Jahrhunderts entstandene amerikanische Rekonstruktionismus den Erwählungsglauben rundheraus ab. Und in der Liturgie des modernen Reformjudentums findet zwar „der traditionelle Erwählungsglaube ... weiterhin seinen Ausdruck, wird aber ohne Blick auf andere Gruppen der Menschheit formuliert.“¹³ Daraufhin können dann diese anderen Gruppen einen äquivalenten Erwählungsglauben auch für sich vertreten, wodurch der jüdische Erwählungsglaube folgerichtig relativiert wird. Diese Relativierung aber kann schließlich zu dem führen, was Emil Fackenheim in der folgenden Beobachtung, freilich mit kritischem Unterton festhält:

„Heute glaubt man in weiten Kreisen, daß es für das Judentum, um in die ‚Familie der Weltreligionen‘ aufgenommen zu werden, nötig sei, die ganze Lehre von einem erwählten Volk vollständig preiszugeben.“¹⁴

Muss man also von christlicher Seite den jüdischen Erwählungsglauben anerkennen, wenn man in einen Dialog eintreten will? Ich denke, dies muss man umso weniger, als dieser Glaube im modernen Judentum selbst zumindest umstritten ist. Was für den Dialog erforderlich ist, ist rückhaltlose Offenheit und d.h. vor allem

10 Signer, Michael A., Reflexionen. Ein jüdischer Blick auf DABRU EMET, in: *Dabru emet*, Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 24.

11 Hertzberg, Arthur, *Wer ist Jude? Wesen und Prägung eines Volkes*, München 2002, 36.

12 Ebd. 48.

13 Petuchowski, Jakob J./Thoma, Clemens, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg/Basel/Wien 1997, 60.

14 Fackenheim, Judentum 104.

selbstkritischer Umgang mit den eigenen Positionen, die man andererseits natürlich in den Dialog einbringen und in ihm mit Überzeugung vertreten darf, solange man sich nicht überzeugenderen Argumenten beugen muss. So werden auch vermeintlich unversöhnliche Widersprüche verflüssigt und verlieren demzufolge an Gewicht.¹⁵ *Nicht also die Anerkennung bestimmter inhaltlicher Positionen welcher Seite auch immer ist für den Dialog erforderlich, sondern die Aufgabe aller Positionen, die die Offenheit des Dialogs blockieren.* In diesem Sinne fordert Jonathan Magonet völlig zu Recht für den jüdisch-christlich-islamischen Dialog einen selbstkritischen Umgang mit den jeweiligen heiligen Schriften. Das mag zwar in besonderem Maße für die islamische Seite gelten, gilt aber ebenso für die christliche wie die jüdische Seite.

„Juden sind nicht in der Position, von anderen zu verlangen, die Interpretation der Ideen in ihren Schriften zu verändern, solange wir nicht gleichermaßen bereit sind, die Probleme anzuerkennen, die unseren Interpretationen innewohnen. Diese Themen sind eine Herausforderung für alle unsere Traditionen und sie sind gegenwärtig im tiefsten Inneren des Unternehmens Dialog.“¹⁶

Und in eben dem Sinne weist von islamischer Seite Abdullah Takim darauf hin, dass der herkömmliche Verfälschungsvorwurf bezüglich der heiligen Schriften des Judentums, Christentums und Islams aufgegeben werden muss.

„Was den Dialog betrifft, so ist der gegenseitige Verfälschungsvorwurf ein großes Hindernis, der nicht weiterführen kann. Juden, Christen und Muslime müssen neue intertextuelle Ansätze entwickeln, um die Heilige Schrift der jeweils anderen Religion vorurteilsfrei und wissenschaftlich zur Kenntnis zu nehmen.“¹⁷

Fazit: Nur die grundlegende Bedingung der Offenheit ist für den jüdisch-christlich-islamischen (wie für jeden interreligiösen) Dialog unaufgebar. Denn nur unter dieser Bedingung kann der Dialog zu wesentlichen, weiter führenden Erkenntnissen beitragen bzw. gelangen. Wird hingegen die Anerkenntnis irgendwelcher inhaltlicher Positionen als Voraussetzung gefordert, so wird der Dialog von vornherein blockiert.

15 Vgl. Magonet, Jonathan, *Kommentar*, in: Dabru emet, Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 163.

16 Magonet, Jonathan, *Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive*, Gütersloh 2000, 113.

17 Takim, Abdullah, *Offenbarung als „Erinnerung“ ... Die Einheit der Offenbarungsreligionen und die Funktion der biblischen Erzählungen im Koran*, in: Schmid, Hansjörg u.a. (Hg.), „Nahe ist dir das Wort...“ *Schriftauslegung in Christentum und Islam*, Regensburg 2010, 196.

2. Probleme

2.1. Asymmetrien

Wie die vielfältigen Erfahrungen zeigen, gibt es mancherlei Asymmetrien bzw. Ungleichgewichte zwischen den DialogpartnerInnen, die den Dialog als Gespräch unter Gleichen („auf Augenhöhe“) beträchtlich erschweren. Einige davon möchte ich im Folgenden kurz diskutieren, nicht zuletzt um zu zeigen, dass die für den Dialog grundlegende Offenheit auch zur Behebung dieser Schwierigkeiten einen maßgeblichen Beitrag leisten kann.

Zunächst soll es um das Ungleichgewicht gehen, das durch die teils gravierenden Größenunterschiede zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften hervorgerufen wird. Dieses Problem betrifft besonders jüdische GesprächspartnerInnen. Denn zum einen leben sie meist als Minderheiten in Gesellschaften mit mehrheitlich anderer, häufig christlicher Tradition.¹⁸ Zum anderen ist die Zahl der Angehörigen ihrer religiösen Tradition vergleichsweise gering. Natürlich entsteht aufgrund dessen ein Machtgefälle¹⁹, das den Dialog erschweren kann.²⁰ Allein, es muss ihn nicht erschweren. Vielmehr muss sich der Dialog gerade angesichts einer solchen Herausforderung als solcher bewähren. Denn im Gegensatz zu von der christlichen Seite inszenierten mittelalterlichen christlich-jüdischen Disputationen lebt der Dialog von und in der Offenheit. Das aber besagt im Blick auf das vorliegende Problem mindestens zweierlei. *Erstens* entscheidet Macht bzw. Mehrheit in keiner Weise über die Berechtigung und das Gewicht einer vertretenen Position. *Zweitens* sind in einem Dialog alle Beteiligten auch insfern gleich, als sie als Einzelne gewürdigt und ernst genommen werden und nicht nur als VertreterInnen einer religiösen Tradition von mehr oder weniger großem Umfang und Einfluss. Für einen Dialog, der seinen Namen verdient, wird also das durch die teils gravierenden Größenunterschiede bedingte Ungleichgewicht zumindest keine gravierende Rolle spielen.

Eine weitere Asymmetrie im jüdisch-christlich-islamischen Dialog ist gegeben durch die historischen Abhängigkeitsverhältnisse zwischen jüdischer, christli-

18 Bemerkenswert hier übrigens ein Hinweis Magonets, der zeigt, wie stark der Druck ist, den eine solche Minderheitssituation erzeugen kann. Nach seiner Auskunft befürworten einige amerikanische Reformjuden wegen der gegebenen Situation einer schrumpfenden jüdischen Minderheit eine groß angelegte Missionierungskampagne. (Magonet, Abraham 68) – Das zeigt einmal mehr, wie sehr sich religiöse Traditionen aufgrund bestimmter Gegebenheiten wandeln können.

19 Von verschiedenartigen wirtschaftlich-politischen Machtgefällen, die wie etwa im Nahen Osten den Dialog nahezu, wenn auch nicht gänzlich unmöglich machen, sehe ich hier ab. Denn selbstverständlich sind auch die Möglichkeiten des Dialogs begrenzt, weshalb man sich auch hier keinen Illusionen hingeben sollte.

20 Vgl. Magonet, Abraham 23.

cher und islamischer Tradition. Hier ist dann das Judentum in einer anscheinend überlegenen Position. Nicht zuletzt röhrt ja seine hervorragende historische Bedeutung daher, dass es eine maßgebliche Wurzel der großen Traditionen des Christentums und des Islams darstellt. Und außerdem ist der von jüdischer Seite erhobene Anspruch bekannt, wonach zwar das Christentum (und der Islam) aufgrund historischer Abhängigkeit sich mit dem Judentum befassen muss, nicht aber umgekehrt. Freilich gilt es auch hier zu differenzieren. Der benannte Anspruch nämlich wird vor allem aus konservativer oder orthodoxer jüdischer Sicht erhoben, die den Dialog u.a. mit diesem Argument weitgehend ablehnt. Wenn man jedoch auch nur einige historische Entwicklungen berücksichtigt, zeigt sich ein anderes Bild. Demzufolge bezweifelt beispielsweise Micha Brumlik,

„ob man bezüglich jenes Judentums, das in Judäa und in der Diaspora gelebt wurde, so sprechen kann, als sei es mit dem heutigen rabbinischen Judentum identisch. Ich glaube ..., dass das rabbinische Judentum in weiten Teilen eine Reaktion auf das Scheitern sowohl des Messianismus des Bar Kochba und des Messianismus der Christianer gewesen ist, dass also das rabbinische Judentum jünger ist als das paulinische Christentum“.²¹

Um wie viel mehr gilt etwa der christliche Einfluss im Blick auf das seit Zeiten der Aufklärung sich entwickelnde liberale bzw. Reformjudentum! Wer also auch nur einigermaßen die historischen Entwicklungen der drei religiösen Traditionen zur Kenntnis nimmt, wird die Behauptung einseitiger historischer Abhängigkeiten weit von sich weisen müssen. Umso weniger wird sie oder er darin ein überzeugendes Argument für die Entbehrlichkeit des Dialogs sehen können. Im Gegenteil, der Dialog ist gerade wegen der engen Verflochtenheit und intensiven wechselseitigen Beeinflussung der drei Traditionen eminent wichtig. Und wiederum zeigt sich die grundlegende Bedingung der Offenheit. Wenn man die Entwicklung der eigenen wie der anderen religiösen Traditionen offen hält, folgt weder aus der Größe noch aus dem Alter der jeweiligen Tradition eine Überlegenheit oder Unterlegenheit und somit eine Asymmetrie im Dialog oder gar dessen Entbehrlichkeit.

Ein gravierendes Problem im jüdisch-christlich-islamischen Dialog sind die nahe liegenden gegenseitigen Schuldzuweisungen. Diese betreffen bekanntlich besonders empfindlich den jüdisch-christlichen, aber auch den christlich-islamischen sowie den jüdisch-islamischen Dialog. Natürlich ist das Ausmaß der Schuld sehr unterschiedlich, aber jedenfalls dürfte besonders die christliche Seite viel Grund zur Scham haben. Umso ermutigender ist es, wenn diesbezüglich gerade von jüdischer Seite sozusagen die Hand zum Dialog gereicht wird. Die folgenden ein-

21 Brumlik, Micha, Kommentar, in: Dabru emet, Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 132.

schlägigen Sätze von Aron Ronald Bodenheimer sind deshalb so eindringlich wie hilfreich:

„Dies kann gar nicht genügend eindringlich gesagt sein: dass das Judentum so beispiellos vieles Wesentliche anbietet, woraus ein Gespräch über dessen Verhältnis zur Welt jederzeit wachsen kann; dass jedoch die Schoah keins von diesen Themen ist. ... Schuld beheligt nicht nur das Gespräch, sie würgt es ab. Sie führt in Befangenheit. Sie beschämmt oder fördert den Hochmut.“

Und weiter:

„Welcher Art immer die Schuld, und ... ob die Beschuldigung am Platz ist oder nicht, es ändert nichts daran, dass sie *keinen* Platz finden kann, wo es darum geht, für ein äquales Gespräch Antlitz zu Antlitz, und keiner von beiden senkt den Blick, die Bedingungen zu schaffen.“²²

Ich denke, über dieses großartige jüdische Dialogangebot kann man auf der christlichen Seite nur froh und dankbar sein. Aber darüber hinaus und vor allem entspricht es ganz dem bisher erörterten Charakter des Dialogs. Denn zum einen gilt es auch hier wieder, die DialogpartnerInnen als Einzelne ernst zu nehmen und sie nicht sogleich als geschichtlich belastete VertreterInnen ihrer Tradition wahrzunehmen oder gar einzustufen. Und zum anderen erfordert es die Offenheit des Dialogs, niemanden auf seine bzw. ihre mehr oder weniger schuldbeladene Vergangenheit festzulegen, vielmehr allen die Chance zum kritischen Umgang mit der eigenen Vergangenheit wie mit der Vergangenheit der eigenen religiösen Tradition zu geben.

2.2. Identitätsängste

„Zu dem Gespräch, das wir uns erhoffen, kann es nur kommen, wenn wir – wir beide, Juden wie Christen – uns an den Rand unserer Überzeugungen begeben; dorthin, wo es gefährlich wird.“²³ Dieser Satz gilt natürlich nicht nur für den jüdisch-christlichen, sondern darüber hinaus für jeden interreligiösen Dialog. Freilich mögen die Ängste vor dem Verlust der eigenen Identität auf jüdischer Seite wegen der Minderheitssituation zuweilen größer sein als auf der christlichen oder islamischen Seite. So klingen die erläuternden Worte des Dokumentes *Dabru emet* zu dessen These 7, wonach ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen die jüdische Praxis nicht schwächen wird, geradezu beschwörend. „Ein verbessertes Verhältnis wird die von Juden zu Recht befürchtete kulturelle und religiöse Assimilation nicht beschleunigen. Es wird weder die traditionellen jüdischen Formen

22 Bodenheimer, Aron Ronald, Der Alte und das Kind. Über jüdische und christliche Identität – und den Mut, sich dazu zu bekennen, in: Kurth, Christina/Schmid, Peter (Hg.), Das christlich-jüdische Gespräch. Standortbestimmungen, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 133f.

23 Ebd. 135.

der Anbetung verändern, noch wird es die Anzahl interreligiöser Ehen zwischen Juden und Nicht-Juden zunehmen lassen, noch wird es mehr Juden dazu bewegen, zum Christentum überzutreten, und auch nicht zu einer unangebrachten Vermischung von Judentum und Christentum führen.“²⁴ Sicher hat Magonet gerade im Blick auf diese Passage Recht mit seiner Vermutung, dass *Dabru emet* besondere Rücksicht auf diejenigen nimmt, die wenig im interreligiösen Dialog engagiert sind und daher vor allem seine Gefahren sehen.²⁵ Gleichwohl sind diese Gefahren nicht zu unterschätzen. Denn es kann beispielsweise sehr wohl geschehen, dass man sich infolge intensiver Erfahrungen im Dialog mehr den DialogpartnerInnen verbunden fühlt als etwa den konservativen oder orthodoxen VertreterInnen der eigenen Tradition, zumal wenn diese den Dialog grundsätzlich ablehnen. Und daraufhin wird man sehr leicht hinsichtlich der eigenen Identität verunsichert, zumal man nicht von einer feststehenden eigenen Identität ausgehen kann, diese sich vielmehr im Dialog verändert und womöglich erst bzw. neu herausbildet.²⁶ In dem Zusammenhang bemerkt Magonet zutreffend: „Ohne einen bestimmtem Grad an Sicherheit über die eigene Identität kann es sehr bedrohlich auf einen wirken, in den Dialog mit einer Gemeinde anderen Glaubens einzutreten, obwohl diejenigen unter uns, die Dialog erfahren haben, wissen, dass das Zusammenkommen mit anderen tatsächlich helfen kann, unsere eigene Identität in diesem Prozess zu definieren.“²⁷ Von dieser Spannung lebt der offene Dialog. Er kann immer zur Folge haben, dass man die eigenen Positionen auch in zentralen Punkten revidieren oder gar aufgeben muss, was gegebenenfalls sogar zur Konversion führen kann. Das gehört zu den Risiken oder vielmehr zu den Chancen des Dialogs. Denn es kann doch nicht das Ziel sein, die eigene Position zu bestätigen und zu festigen, sondern zu einer möglichst stichhaltig begründeten Position zu gelangen, mag sie auch noch so weit von der eigenen bisherigen Position entfernt sein. So und nur so wird der Dialog seinem Zweck als Suche nach der immer größeren Wahrheit gerecht.

2.3. Ein gemeinsames Fundament?

Man kann Chana Safrai ohne weiteres darin zustimmen, dass Differenzen für den Dialog womöglich fruchtbare sind als Übereinstimmungen und dass es daher besser wäre, eine Kultur der Kontroverse zu entwickeln, die Verschiedenheit zu wür-

24 *Dabru emet* (Dokument), in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 11.

25 Magonet, Kommentar 163.

26 Dies kann dann schließlich dazu führen, dass sich manche mehreren religiösen Traditionen zugleich zugehörig fühlen und diese mehrfache Religionszugehörigkeit daraufhin auch praktizieren. Vgl. zur Problematik: Pfüller, Wolfgang, Das Problem der mehrfachen Religionszugehörigkeit, in: ZMR 93 (2009) 25-36; dort auch weitere Literatur.

27 Magonet, Abraham 79.

digen – anstatt die Gleichheit zu betonen und so die ausgetretenen Wege des Dialogs weiter zu verfolgen.²⁸ Gleichwohl kann es für einen Dialog ebenso wichtig sein, sich der Gemeinsamkeiten zu vergewissern, um so Differenzen genauer bestimmen und sie folglich präziser diskutieren zu können. Und stellt man gar ein gemeinsames Fundament fest, so lassen sich aufgrund der damit gegebenen grundlegenden Verbundenheit auch gravierende Differenzen in zugleich streitbarer und doch freundschaftlicher Weise austragen.

Nun sind zwischen Judentum, Christentum und Islam verschiedene gemeinsame Fundamente ausgemacht worden. Karl-Josef Kuschel etwa spricht mit manchen Anderen im Blick auf die jüdische, christliche und islamische Tradition von der „Abrahamischen Ökumene“ und das heißt einer besonderen geschwisterlichen Verbundenheit aufgrund eines gemeinsamen geschichtlichen Ursprungs als „Kinder Abrahams“. Diese

„erkennen ihre besondere Verbindung miteinander, Achtung voreinander und Verantwortung füreinander, weil sie ihren gemeinsamen geschichtlichen Ursprung ernstnehmen: Abraham, Hagar, Sara, Ismael und Isaak, die Stammeltern ihres Glaubens. Wer ökumenisch im Geiste der Urväter und Urmütter denkt, ... praktiziert echte Geschwisterlichkeit im besten Sinn des Wortes: bei aller Respektierung der jeweiligen Eigenständigkeit doch ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, der Verantwortlichkeit, ja der Sorge füreinander und der Solidarität miteinander.“²⁹

Ich will hier nicht die durchaus umstrittene Verwendung des Wortes „Ökumene“ diskutieren. Ich will vielmehr den Einwand des muslimischen Theologen Mehdi Razvi bedenken, der die Berufung der drei religiösen Traditionen auf Abraham für ambivalent hält. „Abraham eint und trennt. Er eint sie, weil sie sich alle auf Abraham berufen. Er trennt sie aber auch, weil sie Abraham ganz verschieden deuten.“³⁰

Vergleichbares kann man freilich auch im Blick auf die von Razvi seinerseits favorisierte „Einheitsklammer“ des Monotheismus³¹ behaupten. Sicher kann man sagen: „Der Monotheismus eint Christentum und Islam.“³² Und ebenso kann man mit *Dabru emet* postulieren: „Juden und Christen beten den gleichen Gott an.“ Denn „auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an.“³³ Und dennoch stellt sich der Glaube an den einen Gott

28 Vgl. Safrai, Chana, Kommentar, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 70.

29 Kuschel, Karl-Josef, *Juden Christen Muslime. Herkunft und Zukunft*, Düsseldorf 2007, 609.

30 Pöhlmann, Horst Georg/Razvi, Mehdi, Islam und Christentum im Dialog, Frankfurt/M. 2007, 39.

31 Ebd. 38.

32 Ebd. 25.

33 Dabru 9.

in den drei Traditionen in recht verschiedener Weise dar.³⁴ Demzufolge könnte man mit gutem Recht analog zu Razvis Sentenz zu Abraham sagen: Der Monotheismus eint und trennt die jüdische, christliche und islamische Tradition. Er eint sie, weil sie alle an den einen und einzigen Gott glauben. Er trennt sie aber auch, weil sie diesen Glauben ganz verschieden deuten. Ich kann und muss das hier nicht weiter ausführen.³⁵ Das, worum es mir hier geht, wird auch aus diesen wenigen Andeutungen ersichtlich werden.

Schließlich könnte man das gemeinsame Fundament der jüdischen, christlichen und islamischen Tradition in ihrer prophetischen Ausrichtung sehen. Das entspricht dann etwa der bekannten These Hans Küngs, der die Weltreligionen summarisch in prophetische, mystische und weisheitliche Traditionen unterscheiden möchte. Abgesehen von dieser sehr summarischen Unterscheidung bringt jedoch bereits die Behauptung einer prophetischen Ausrichtung der drei genannten Traditionen erhebliche Schwierigkeiten mit sich. Denn *erstens* steht im traditionellen, orthodoxen und konservativen Judentum nicht die Prophetie, sondern die Tora an erster Stelle, während sich die Prioritäten erst im Reformjudentum verschieben.³⁶ *Zweitens* spielt zwar in der islamischen Tradition die Prophetie zweifellos eine überragende Rolle, aber auch hier ist jedenfalls die Botschaft (der Koran) größer als der Botschafter (Muhammad). *Drittens* schließlich wird Jesus in der christlichen Tradition weniger als Prophet als vielmehr als Gottes Sohn, Messias, Gott und Mensch zugleich o.ä. betrachtet. Darüber hinaus wird der Ausdruck des Prophetismus sehr weit und mithin vage verwendet, so dass man ohne weiteres nicht nur die alttestamentlichen Propheten sowie Jesus und Muhammad, sondern

34 Vgl. zusammenfassend: Kuschel, Juden 540f.

35 Die Auffassung Reinhard Leuzes, wonach Juden, Christen und Muslime zwar nicht an den gleichen, indes an denselben Gott glauben, führt m.E. nicht weiter. Natürlich weiß Leuze um die unterschiedlichen Gottesvorstellungen in den drei religiösen Traditionen. Jedoch die „unbestreitbaren Unterschiede berechtigen allenfalls zu der Feststellung, Juden, Christen und Muslime glauben nicht an den gleichen Gott, die Selbigkeit Gottes können sie nicht aufheben, ja nicht einmal in Frage stellen.“ (Leuze, Reinhard, Das Christentum. Grundriss einer monotheistischen Religion, Göttingen 2010, 10) Wenn das so sein soll, müsste Leuze jedoch klären, worin diese Selbigkeit besteht. Ist sie nämlich etwa ein transzendentes Ansichsein, so ist sie als gemeinsames Fundament unbrauchbar, da sie nicht fassbar ist. – Interessant ist in dem Zusammenhang auch der Schittuf-Begriff, mit dem seit dem frühen Mittelalter nichtjüdische Religionen von jüdischer Seite aus beurteilt werden. So werden besonders das Christentum und der Islam als Schittuf-Religionen eingeschätzt, da ihre Gottesverehrung zwar nicht als idolatrisch oder polytheistisch, aber auch nicht als rein monotheistisch angesehen wird. Bemerkenswert schließlich, dass der bedeutende mittelalterliche jüdische Theologe Maimonides das Christentum allerdings als idolatrisch beurteilt hat. Vgl. Petuchowski/Thoma, Lexikon 184f.

36 Vgl. Ben-Chorin, Tovia, Kommentar, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 88-90; Maier, Johann, Judentum von A bis Z, Freiburg/Basel/Wien 2001, 330-32.

etwa auch Montanus, Nichiren, Kimbangu und Gandhi als Propheten einordnen könnte.³⁷

Aus diesen wenigen Andeutungen ergibt sich für die hier angestellten Überlegungen zum jüdisch-christlich-islamischen Dialog mindestens zweierlei. Zum einen bleibt die Suche nach einem gemeinsamen Fundament oder auch mehreren gemeinsamen Fundamenten sicher aus den genannten Gründen wichtig, wobei sich die vermeintliche Gemeinsamkeit bisweilen eher als Verwandtschaft bzw. „Familienähnlichkeit“ (Wittgenstein) erweisen dürfte. Zum anderen besteht kein Anlass, diese Suche irgend zu überschätzen. Denn Differenzen können, wie erwähnt, für einen Dialog ebenso fruchtbar sein wie Gemeinsamkeiten, zumal die vielfältigen Differenzen zeigen, wie vielfältig und differenziert sich die religiösen Traditionen über die Jahrhunderte hin entwickelt haben. Außerdem werden sich (fundamentale) Gemeinsamkeiten wie (fundamentale) Differenzen aller Erfahrung und Voraussicht nach am ehesten im konkreten Dialog herausstellen sowie dort in aller Offenheit diskutiert werden können, wobei dann durchaus aus bisherigen Gemeinsamkeiten Differenzen hervortreten können und umgekehrt.

3. Perspektiven

Ich möchte abschließend in aller Kürze einige wichtige, verheißungsvolle Perspektiven für den jüdisch-christlich-islamischen Dialog anzeigen. Dabei ist zunächst grundsätzlich zu bedenken, dass der Dialog zwischen konkreten Personen stattfindet, nicht zwischen *dem Judentum*, *dem Christentum* und *dem Islam*. Diese scheinbar so selbstverständliche Bemerkung ist von kaum zu überschätzender Bedeutung. Denn sie verweist auf die vielfältigen, differenzierten Entwicklungen der drei religiösen Traditionen, auf die Verschiedenartigkeit der Positionen, die innerhalb und am Rande dieser Traditionen vertreten werden.³⁸ Weiterhin ist zu beden-

37 Vgl. Ebach, Jürgen, Prophetismus, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 4, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 354-56.

38 Im Blick auf den christlich-islamischen Dialog konstatiert Jaques Waardenburg: „Ich ziehe es vor, von Begegnungen zwischen Muslimen und Christen zu sprechen, statt von einer Begegnung zwischen »Islam« und »Christentum« ... Haben wir wir es doch vor allem mit Begegnungen zwischen Menschen zu tun.“ Und: „Die gängige Terminologie »Islam und Christentum« datiert eigentlich aus einer Zeit, in der Islam und Christentum im Diskurs ihrer Dualität als Identitäten verdinglicht und festgelegt werden konnten. Die Formel »islamisch-christlicher Dialog« oder »christlich-islamischer Dialog« hat also in erster Linie einen symbolischen, Einzelinteressen übersteigenden Wert.“ (Waardenburg, Jacques, Selbstsicht und Sicht des Anderen. Alte Abgrenzungen und neue Wege zur Offenheit im christlich-islamischen Verhältnis, in: Schmid, Hansjörg u.a. (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007, 32f.)

ken, dass im Dialog vor allem konkrete Probleme diskutiert werden sollten und jedenfalls globale Vergleiche zwischen den drei Traditionen wenig ergiebig sein dürften, da sie einmal mehr die vielfältigen, differenzierten Entwicklungen und Positionen innerhalb und am Rande dieser Traditionen unterschätzen.³⁹

Da ich die folgenden Überlegungen als Theologe, der aus der christlichen Tradition kommt, anstelle, beschränke ich mich, was die Perspektiven angeht, auf den jüdisch-christlichen sowie den christlich-islamischen Dialog.

3.1. Jüdisch-christliche Perspektiven

Zunächst sind die vielfältigen, differenzierten Entwicklungen und Positionen im gegenwärtigen Judentum und Christentum hervorzuheben. So reicht etwa das Spektrum der dialogbereiten Jüdinnen und Juden von „linken Orthodoxen“⁴⁰ über konservative und vor allem liberale Theologen bis hin zur nach eigenem Bekunden nicht religiösen Jüdin Edna Brocke⁴¹. Und die christlichen Gesprächsteilnehmer reichen von eher konservativen TheologInnen aus der Barthischen Tradition bis hin zu liberalen evangelischen und katholischen TheologInnen, die beispielsweise die traditionellen kirchlichen, vor allem christologischen Dogmen zumindest kritisch sehen, wenn sie sie nicht rundheraus ablehnen.

Von daher erhalten die traditionellen theologischen Kontroversen mindestens einen anderen Stellenwert. So hat zwar Hans Hermann Henrix sicher Recht mit der Behauptung, dass der zentrale jüdisch-christliche Dissens weder in der Messiasfrage noch in der Trinitätslehre liegt, vielmehr in der Frage der Menschwer-

39 Dies ist ein wichtiges Anliegen der neuerdings auch im deutschen Sprachbereich intensiver diskutierten Komparativen Theologie. Vgl. dazu Pfüller, Wolfgang, *Komparative Theologie* als Theologie der Zukunft. Einige Klärungen, in: MThZ 61 (2010), 240-253; dort auch weitere Literatur. Lehrreiche Beispiele für eine solche Herangehensweise im christlich-islamischen Dialog bieten von Stosch, Klaus/Khorchide, Mouhanad, Umma und Kirche, in: ThGl 100 (2010) 344-360; von Stosch, Klaus, Wahrheit und Methode. Auf der Suche nach gemeinsamen Kriterien des rechten Verstehens heiliger Schriften, in: Schmid, Hansjörg u.a. (Hg.), „Nahe ist dir das Wort...“ Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010, 244-260; Mohaghegi, Hamideh/von Stosch, Klaus (Hg.), *Moderne Zugänge zum Islam*. Plädoyer für eine dialogische Theologie, Paderborn u.a. 2010.

40 Als solcher bezeichnet sich Michael Wyschogrod, der verschiedene Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog vorgelegt hat, nicht zuletzt zum Inkarnationsverständnis. Vgl. hier Wyschogrod, Michael, Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, bes. 11-13 und 224-237.

41 Brocke, Edna, Von objektiven *Begrenzungen* eines theologischen Gesprächs zwischen Christen und Juden, in: Kurth, Christina/Schmid, Peter (Hg.), Das christlich-jüdische Gespräch. Standortbestimmungen, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 44.

dung, „der Inkarnation Gottes in Jesus Christus“.⁴² Und dieser zentrale Kontroverspunkt wird ja auch von jüdischer Seite geradezu durchgängig bestätigt.⁴³ Allerdings trifft die Behauptung von Henrix nur im Blick auf traditionelle christliche Positionen zu. Hingegen gibt es mittlerweile genügend christologische Entwürfe, die inkarnatorische Vorstellungen samt den Dogmen von Nizäa und Chalzedon kritisch einschätzen bzw. explizit ablehnen.⁴⁴ Ebenso ist der traditionelle Anspruch der Messianität Jesu im Bereich der christlichen Theologie inzwischen durchaus nicht mehr unumstritten.⁴⁵ Von jüdischer Seite aus wiederum ist, wie erwähnt, der Stellenwert der Tora zwischen orthodoxem, konservativem und liberalem Judentum umstritten, ganz abgesehen davon, dass der heute verbindliche Gehalt der Tora nicht nur zwischen den, sondern auch innerhalb der verschiedenen Richtungen des Judentums nicht einhellig bestimmt wird.⁴⁶

Ich kann diese Andeutungen hier nicht weiter ausführen. Indes zeigen sie auch ohnedies, dass die traditionellen Kontroversen ihr Gewicht verlieren, jedenfalls offener und d.h. nicht zuletzt mit größerer Aussicht auf Verständigung oder gar Einigung diskutiert werden können. Sätze wie die, dass in der Trinitätslehre wie in der Messiasfrage „eine unüberbrückbare christlich-jüdische Trennung und Differenz“⁴⁷ bestehe oder dass wegen der „Einbeziehung des historischen Jesus Christus in den einen Gott“ der „jüdisch-christliche Dissens in der Gottesfrage ... geschichtlich unaufhebbar“ sei⁴⁸, sollten folglich möglichst bald der Vergangenheit angehören bzw. zumindest keine Perspektive im jüdisch-christlichen Dialog mehr bezeichnen. Darüber hinaus möchte ich Peter von der Osten-Sacken darin zustimmen, dass im jüdisch-christlichen Dialog die traditionellen Kontroversen hinter aktuellen Sachfragen (ekklesiologischer und ethischer Natur) zurücktreten sollten. Denn „insgesamt dürfte das Gespräch umso ertragreicher sein, je mehr es

42 Henrix, Hans Hermann, Zum gegenwärtigen *Stand* des jüdisch-christlichen Dialogs und seinen Perspektiven, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 228.

43 Vgl. nur Wyschogrod, Volk 186-88; Hertzberg, Jude 97; Magonet, Kommentar 167; Brocke, Begrenzungen 42-44.

44 Ich erinnere hier nur an Entwürfe seitens der pluralistischen Religionstheologie wie der feministischen Theologie.

45 Vgl. zur Diskussion Pfüller, Bedeutung Jesu 146-161. Von jüdischer Seite zeigt Fackenheim, Judentum 222f., einen übrigens auch von christlicher Seite begangenen Weg zur Annäherung in der Messiasfrage.

46 Demzufolge dürften sich einige liberale jüdische und christliche TheologInnen in der Bestimmung des heute verbindlichen Gehaltes der Tora so ziemlich einig sein. Dies entspricht dann im Übrigen ganz der Beobachtung Magonets, wonach jüdische und christliche (liberale) DialogpartnerInnen einander oft näher sind, als zu den konservativen oder orthodoxen Glaubenden ihrer eigenen Tradition; J. Magonet, Abraham, 37.

47 Henrix, Stand 228.

48 Petuchowski/ Thoma, Lexikon 47.

sich ganz bestimmten Sachthemen zuwendet und sie Juden, Christen und anderen zugute bearbeitet.“⁴⁹

3.2. Christlich-islamische Perspektiven

Hier gilt es zunächst in erster Linie, die überaus interessanten Entwicklungen im modernen Islam zur Kenntnis zu nehmen, damit endlich das Bild eines traditionalistischen, vormodernen Islams korrigiert werden kann.⁵⁰ Denn nicht nur gibt es neben den traditionalistischen (literalistischen und konservativen) reformerische und liberale Strömungen;⁵¹ die letzteren scheinen auch zumindest in Europa und Nordamerika, aber auch darüber hinaus⁵² zunehmend den modernen Islam zu prägen. Zudem muss man sich klar machen, dass beispielsweise eine allein in der Türkei auf 18-20 Millionen Angehörige geschätzte Strömung wie die Aleviten sich bei allen teils gravierenden Differenzen zum traditionellen Islam⁵³ mehrheitlich als dem Islam zugehörig betrachtet.⁵⁴

Das alles hat mehrere folgenreiche Konsequenzen. *Erstens* ist die historisch-kritische Erforschung des Korans längst nicht mehr nur Desiderat, sondern bereits weithin im Gange. Nicht nur Vertreter des Euro-Islams wie der bereits erwähnte Smail Balic, sondern vor allem auch muslimische Frauen treiben diese Forschung voran⁵⁵. *Zweitens* wird dadurch unvermeidlich die Autorität des Korans relativiert, der dann jedenfalls nicht mehr, mindestens nicht in vollem Umfang als unumstößliches Wort Gottes betrachtet werden kann. *Drittens* wird durch diese Relativie-

49 Von der Osten-Sacken, Peter, Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs und seinen Perspektiven, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 210.

50 Vgl. Ernst, Carl W., Mohammed folgen. Der *Islam* in der modernen Welt, Göttingen 2007, 224 und 232.

51 Vgl. Preißler, Holger, Stimmen des Islam. Zwischen Toleranz und Fundamentalismus, Leipzig 2002, 26-28.

52 Vgl. Ernst, Islam 167-69.

53 So lehnen die Aleviten die fünf Säulen des Islams ab bzw. haben dafür eigen geprägte Äquivalente; auch relativieren sie ersichtlich die Autorität des Korans. Vgl. dazu nur Cumart, Nevfel, Von den Bergen in die Städte Anatoliens. Über das Wiedererwachen des Alevitentums in der Türkei, in: Müller, Wolfgang W. (Hg.), Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog, Zürich 2009, 65-100, hier 68-70.

54 Vgl. ebd., 95.

55 Van Doorn-Harder, Nelly, Frauen lesen den Koran, in: Conc 41 (2005), 507-516; von Braun, Christina/Mathes, Bettina, Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen, Berlin²2007, bes. 356; Keller-Messahli, Saida, Islam zwischen Tradition und Moderne, in: Müller, Wolfgang W. (Hg.), Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog, Zürich 2009, bes. 227; Mohaghegi/Stosch, Moderne Zugänge.

rung nicht zuletzt die End- bzw. Letztgültigkeit der prophetischen Botschaft Muhammads in Frage gestellt. Und *Viertens* könnte damit die Bedeutung der Person des Propheten gegenüber seiner Botschaft aufgewertet werden.

Dies wiederum eröffnet ungeahnte Möglichkeiten für einen Dialog mit einer liberalen christlichen Theologie. Denn hier muss man sich nicht mehr über die Frage der (trinitarisch verstandenen) Gottessohnschaft Jesu auseinandersetzen, ebenso wenig wie über ein trinitarisches Gottesverständnis überhaupt. Hier kann man Jesus und Muhammad als (bis auf weiteres) gleichwertige Propheten des einen Gottes bzw. als gleichwertige Manifestationen der einen göttlichen Wirklichkeit anerkennen. Hier kann man Bibel wie Koran als zwar maßgebliche, gleichwohl geschichtlich bedingte und damit relative Schriften zweier großer religiöser Traditionen betrachten, sie in historischer Forschung erschließen und zueinander um des besseren Verstehens willen in Beziehung setzen. Wenn ich eben schrieb, dass Jesus und Muhammad bis auf weiteres als gleichwertige Manifestationen der einen göttlichen Wirklichkeit beurteilt werden können, so bezeichnet das den vorläufigen Stand des Dialogs. Diese Vorläufigkeit aber gehört zu dessen Offenheit. Erst die Anwendung interreligiöser Kriterien im Dialog bzw. in Untersuchungen einer Komparativen Theologie kann die angenommene Gleichwertigkeit bestätigen oder widerlegen.⁵⁶

Gewiss sind wir von solchen Dialogen noch mehr oder weniger weit entfernt. Allein, die Anfänge sind gemacht. Damit aber sind die verheißungsvollen Perspektiven, die Gegenstand der Überlegungen unter Punkt 3 waren, mehr als bloße Desiderate des künftigen jüdisch-christlich-islamischen Dialogs.

56 Vgl. Pfüller, Wolfgang, Notwendigkeit und Möglichkeit interreligiöser Kriterien, in: Beyer, Michael/Liedke, Ulf (Hg.), Wort Gottes im Gespräch, Leipzig 2008, 325-343; Pfüller, Komparative Theologie.

KASPER, Walter, Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie I (Walter Kasper Gesammelte Schriften Bd. 11, hrsg. v. George Augustin und Klaus Krämer), Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2008, 536 p., 29,00 EUR[D], ISBN 3451299461.

KASPER, Walter, Die Kirche und ihre Ämter. Schriften zur Ekklesiologie II (Walter Kasper Gesammelte Schriften Bd. 12, hrsg. v. George Augustin und Klaus Krämer), Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2009, 680 p., 35,00 EUR[D], ISBN 3451321831.

Parallel erscheinen derzeit die Werkausgaben zweier bedeutender Theologen der Gegenwart. Joseph Ratzinger und Walter Kasper verbinden Orte und Themen, Auseinandersetzungen und kirchliche Aufgaben – und der Verlag, der sich einem editorischen Doppelprojekt stellt, das im Gegenlicht der jeweiligen theologischen Grundentscheidungen kirchliche Positionen erkennen lässt. Ihre politische Relevanz erhellt aus den Diskussionen, die beide Autoren auch öffentlich miteinander geführt haben. Der eine dient seiner Kirche heute als Papst, der andere hat in ihr nach Jahren als Professor und Bischof bis 2010 als Präsident des *Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen und der religiösen Beziehungen zum Judentum* gewirkt. Beide haben deutliche Spuren in der Kirche nach dem 2. Vatikanischen Konzil hinterlassen, und so versprühen ihre jeweils in zwei Bänden veröffentlichten ekklesiologischen Arbeiten neben ihrem bleibenden Wert und dem produktiv anregenden Moment auch den Charme theologischer Vergewisserung im Augenblick der Historisierung. Man betritt mit den beiden Gesprächspartnern im Dialog eine Bühne, auf der beides gespielt wird: die Chronik der laufenden theologisch-kirchlichen Ereignisse und ihre Rezeption.

Es erscheint daher nur folgerichtig, dass Walter Kasper seine beiden Bände zur Ekklesiologie mit einer theologisch-biographischen Selbstkommentierung versieht. Eine Skizze des *eigenen Wegs in der Ekklesiologie* eröffnet die beiden Bände, die mit den Titeln „Die Kirche Jesu Christi“ (Band I) und „Die Kirche und ihre Ämter“ (Band II) zunächst eine ekklesiologische Grundlegung liefern und dann ihre amstheologischen Konkretionen behandeln. Der erste Teil verfolgt den „Weg der Kirche nach dem Konzil“ (123-259), beschreibt die Kirche mit dem Konzil mysterientheologisch „als universales Sakrament des Heils“ (259-393), um mit der „Communio-Struktur der Kirche“ (395-522) den Treibsatz dieser Ekklesiologie zu bestimmen.

Der persönliche Weg in die Theologie wird von Kasper bereits als eine Form der Communio-Theologie entfaltet. Lehrer und Weggefährten geben Linien vor, die Kasper zu einer streng kirchlichen und zugleich eigenständigen Theologie der Kirche führten. Dieser erste, eigens für den Band verfasste Aufsatz (I, 15-120) mit dem Umfang und Gewicht einer kleinen Monographie, liest sich als brillante Einführung des Autors in sein Werk. Die Umrisse der Communio-Theologie werden mit sicherem Strich gezogen. Dass die Lehre von der Kirche das Leben in und mit

ihr nicht nur einschließt, sondern auch erkenntnistheoretisch voraussetzt, wird existenziell spürbar und theologisch begründet. Kasper ist von Grund auf ein Mann seiner Kirche, „in der ich mich zu Hause fühle, die ich trotz mancher ihrer Schwächen und mancher Enttäuschungen liebe und für die ich mich mit ganzer Kraft einsetze.“ (I, 15)

Das schließt auch den theologischen Disput mit dem Präfekten der Glaubenskongregation ein (I, 509-522), den der abschließende Text des ersten Bandes dokumentiert. Da die Aufsätze nicht chronologisch, sondern thematisch geordnet sind, kommt dem unveränderten Nachdruck jener „freundschaftlichen Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger“ eine systematische Bedeutung zu, die als „Streit der Kardinäle“ ein so spannendes wie aufschlussreiches Kapitel katholischer Theologiegeschichte der Moderne geschrieben hat. Dass umgekehrt Benedikt XVI. in seine eigene Schriften zur Ekklesiologie einen Beitrag aus diesem Disput aufgenommen hat, belegt beides: die grundsätzliche Bedeutung, die der Balance universal- und partikularkirchlicher Verhältnisse zukommt, und den Nachdruck, den die beiden Protagonisten auf die Markierung ihrer Positionen legen. Dass damit auch die Differenz zwischen beiden festgehalten wird, dürfte ihrem theologischen Eigensinn entsprechen. Sie zieht sich, da man bereits die Theologiegeschichtliche Brille der Nachgeborenen probieren darf, wie ein Leitmotiv durch die Arbeiten Kaspers, das immer wieder eingespielt wird, auftaucht und in den Fußnoten verschwindet (I, 24), um eben am Ende durchgeführt zu werden. Dabei handelt es sich um keinen Antagonismus, sondern im vornehm geführten Streit um nicht weniger als die Form des katholischen Prinzips, das Unterschiede zulässt, Differenzen Raum gibt und Einheit auf diese Weise verkörpert.

Diese Einheit stellt für den Ökumene-Kardinal schon von seinen theologischen Anfängen her, die ihn mit der Tübinger Schule des 19. Jh. in engen Kontakt brachten, ein Lebensthema dar. Sie verbindet sich mit der Communio-Theologie, in der Kasper die „ekklesiologische Leitidee des II. Vatikanischen Konzils“ entdeckt (I, 405-425). Mit dieser Sichtweise setzte er als theologischer Sekretär der außerordentlichen Bischofssynode zwanzig Jahre nach dem Ende des 2. Vatikanischen Konzils einen – nicht unumstrittenen – Meilenstein der Konzilsrezeption (I, 32). Sie verbindet die programmatischen wie die anlassbestimmten Beiträge beider Bände und gibt ihnen eine Klammer. Denn auch die theologische Interpretation der Ämter schließt „Gemeinde und Amt“ (II, 19-149) in einem communialem Sinn zusammen. In vier Partien wird die Bedeutung der Ämter in der Kirche entfaltet – wobei der Plural die Ausdifferenzierung des einen Amtes historisch profiliert und systematisch zur Geltung bringt. Was der Kardinal über das Priesteramt (II, 151-423), das Bischofsamt (II, 425-496) und das Petrusamt (II, 497-652) schreibt, steht auf der Basis der Gemeinde. In ihr sind die Ämter pneumatologisch verwurzelt. Das Amt ist Ausdruck der „kollegialen Strukturen in der Kirche“ (II, 19-37). Diese theologische Einsicht hat die Bedeutung einer Präsupposition; sie ist ekkle-

siologisch immer und überall mitzulesen. Sie hängt mit der geschichtlichen und von daher dynamischen Idee von Kirche zusammen, die Kasper verfolgt – seinen Tübinger Vorgängern folgend. Diese Sichtweise macht sich an der geschichtlichen Genese der Ämter an den verschiedenen Orten der frühen Kirche fest, die mit ihren eigenen Akzenten darin das Verständnis der *einen* Kirche durchsetzte. Ihre „charismatische Grundstruktur“ (II, 53) führt Kasper zu einer systematischen Feststellung mit pastoralem Sprengsatz: „Die Kirche und ihre Ordnung kann nicht als in sich geschlossenes System betrachtet werden, sie muss vielmehr als offenes System verstanden werden.“ (II, 53)

Diesem Prinzip folgen die ekklesiologischen Beiträge des Autors – und sie sind deshalb, mit ihrem offenen Verständnis von Katholizität, gerade für die Ökumene von höchster Bedeutung. Als ein offenes System stellen sich auch die beiden Bände dar, die für jene Ekklesiologie aufkommen müssen, die der Bischof und Kurienkardinal Walter Kasper nach eigener Auskunft nicht mehr schreiben konnte. Der theologische Reichtum dieser Kirchentheologie in fünfzig Aufsätzen bildet ein Vermächtnis dieser Zeit – und sein differenzstarkes Profil eine ekklesiologische Orientierung für die Zukunft.

Gregor Maria Hoff

RATZINGER, Joseph, Gesammelte Schriften, hrsg. v. Gerhard Ludwig Müller in Verbindung mit dem „Institut Papst Benedikt XVI.“ Regensburg, Rudolf Voderholzer, Christian Schaller, Marianne Schlosser, Maximilian Heim, Franz-Xaver Heibl, Gabriel Weiten, Herder, Freiburg i. Br., 2008ff.

Bd. 2: Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien, 2009, 912 p., 65,00 EUR[D], ISBN 978-3451301308.

Bde. 8/1 und 8/2: Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene, 2010,

Teilband 1: 696 p., 50,00 EUR[D], ISBN 978-3451302183.

Teilband 2: 816 p., 50,00 EUR[D], ISBN 978-3451330216.

Bd. 11: Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz, ³2010, 758 p., 50,00 EUR[D], ISBN 978-3451299476.

Als Joseph Ratzinger im Jahr 2005 zum Papst gewählt wurde, hatten die Kardinäle sehr bewusst einen bedeutenden Theologen als Nachfolger Petri bestimmt. Aus seinen vorliegenden Werken, die ein halbes Jahrhundert umfassten, zeichnet sich das Programm eines Pontifikates ab, das sich dezidiert theologisch versteht. Seit

seiner Wahl hat Benedikt XVI. weiterhin theologisch publiziert – in besonderer Weise mit seinem Jesus-Buch (2007), dessen zweiter Teilband in diesem Jahr erschienen ist. Nicht nur diese Monographie, sondern die verschiedenen Akzente, die Benedikt XVI. gesetzt hat, haben zu intensiven öffentlichen Auseinandersetzungen geführt. Schon vorher, mit seiner Tätigkeit als Präfekt der Glaubenskongregation, setzten Diskussionen über die Entwicklung des Theologen Joseph Ratzinger ein. Galt er vielen aus der Zeit des 2. Vatikanischen Konzils als Progressiver, so seit den 1970er Jahren zunehmend als konservativer Mann der Kurie. Die Frage nach dem Bruch in der intellektuellen Biographie des Kardinals lenkt den Blick auf die Kontinuitäten, die im theologischen Denken des Papstes kirchenpolitisch zur Geltung kommen.

Diese Kontinuitäten werden mit der Herausgabe der Gesammelten Schriften Joseph Ratzingers deutlich sichtbar. Sie schließen Entwicklungen und Veränderungen ein, auch die nuancierte Umstellung von Positionen – aber vor allem zeichnen sich Grundlinien der theologischen Ausrichtung und Argumentation ab. Die inzwischen vorliegenden drei Bände (in vier Teillieferungen) belegen dies. Schon deshalb verdient diese Ausgabe höchstes Interesse. Die beteiligten Herausgeber haben sie in Absprache mit dem Papst auf 16 Bände angelegt, wobei man die anhaltende schriftstellerische Produktivität des Autors vielleicht unterschätzt haben mag – Erweiterungen um Teilbände sind jedenfalls allein schon angesichts des Jesus-Projekts wie des zuletzt veröffentlichten Interviewbandes zu erwarten. Da überdies an eine „Gesamtausgabe“ (vgl. die editorischen Hinweise in Bd. 2, 727ff.) gedacht ist, wird man sich von der Vollständigkeit der „Gesammelten Schriften“ überraschen lassen dürfen (wobei man sich fragt, warum die Herausgeber auf manche Texte vorab schon verzichten; die entsprechende Entscheidung wird jedenfalls nicht eigens begründet [vgl. z.B. Bd. 2, 744]).

Die Architektur der Bände folgt thematischen Gesichtspunkten, wobei die Dissertation (Bd. 1) und die Habilitationsschrift (Bd. 2) in doppelter Hinsicht die Basis stellen: zum einen, weil die beiden Qualifikationsarbeiten am Anfang der wissenschaftlichen Karriere Joseph Ratzingers stehen, zum anderen weil sie in theologischer Hinsicht die Grundlagen seines Denkens legen. Dass eine ekklesiologische Publikation den Ausgangspunkt bildet, erscheint auch mit Rücksicht auf die traditionslogischen Reflexionen der offenbarungs- und geschichtstheologischen Folgearbeit nur konsequent. Die entsprechende Perspektivenbildung wird von existenztheologischen Überlegungen angeleitet – und in ihnen kann man den neuen Ton wiederentdecken, mit dem der junge Theologieprofessor seit den ausgehenden 1950er Jahren das Publikum magnetisierte.

Damit aber ist man bereits mitten in eine theologische Biographie hineingezogen, deren Einfluss auf die Entwicklung der katholischen Kirche seit einem halben Jahrhundert, nämlich mit dem 2. Vaticanum, bis heute anhält und kaum zu überschätzen ist. Dass im Übrigen der Papst hinter dem Theologen Rat-

zinger zurücktritt und seine Gesammelten Schriften in ihrer Autorschaft verdeutlicht, darf man als Zeichen sehen – vielleicht auch als kleine Kurskorrektur gegenüber dem Jesus-Buch, das hier noch doppelte und die Frage aufwarf, wer hier spricht: der Papst oder der Theologe. Ähnliches gilt für das jüngst veröffentlichte Gespräch mit Peter Seewald – eine klare Regie in der Zuweisung von Verantwortung und Geltungsgrad von Aussagen eines Autors, in dem sich Lehramt und persönliche Auffassung verbinden, tut hier Not. Die Ausgabe der Gesammelten Schriften gibt einen hermeneutischen Leitfaden an die Hand, auf den der Papst selbst Wert gelegt hat.

Dass man ihm als jungem Theologen im Spiegel seiner Schriften begegnen kann, ist bereits theologegeschichtlich spannend – kirchenpolitisch aber von unabsehbarem Wert. Bereits die ersten Bände stecken das Spektrum ab, in dem sich der Theologie Ratzinger und der Papst Benedikt XVI. bewegen. Die Eröffnung der Ausgabe mit seinen Schriften zur Liturgie (Bd. 11) ist dabei nicht Ausdruck eines ästhetisch-verspielten Interesses, sondern eine kirchliche und glaubensexistensielle Grundsatzerklarung. Die Monographie „Der Geist der Liturgie“ bildet das Zentrum des Bandes (29-194). Seine Argumentationslinien werden in der Verbindung mit Einzelstudien aus vier Jahrzehnten präpariert und zeigen, wie sich aus dem lebendigen Verständnis von Offenbarung und dem über Bonaventura herausgebildeten dynamischen Traditionsbegriff (Bd. 2) eine Ekklesiologie entwickelte, die Kirche nicht einfach als Idee, sondern gleichsam handlungstheoretisch über die Feier der Liturgie und immer existenziell grundiert auffasst. Nicht zuletzt die Bonaventura-Arbeiten, vor allem der bislang unveröffentlichte erste Teil der Habilitationsschrift (Bd. 2, 53-417), erfordern Korrekturen an der fundamentaltheologischen Einschätzung Ratzingers. Das betrifft die wesentlich stärkere Profilierung von Geschichte für die theologische Erkenntnis wie die Theologie der Welt, die Ratzinger hier entlang Bonaventura unternimmt (vgl. Bd. 2, Teil A: „Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura“; vor allem die begriffshistorischen Partien 83-130). Wie ein theologisches Programm in nuce liest sich die offenbarungstheologische Einleitung des 2. Kapitels, das ein trinitästheologisches Offenbarungsverständnis vorbereitet (Bd. 2, 131). Vom „Ereignis der Offenbarung“ ist hier im Blick auf die personale Begegnung zwischen Gott und Mensch die Rede. Sie besitzt eine Innenseite, die sich in der existenziellen Ausrichtung des Menschen auf Gott hin zeigt, ist aber „an die Außenseite bestimmter geschichtlicher Institutionen bzw. Vorgänge gebunden“. Offenbarung ist demnach beides: metaphysisch und geschichtlich. Sie hat eine ontologische Basis im Ganzen der Schöpfungswirklichkeit und also eine kosmische Dimension – die sich in den liturgietheologischen Überlegungen aufgefasst findet (Bd. 11, 40 ff. et passim). Der Bezug auf Gott spielt im Innen des Menschen und verlangt seinen Ausdruck, in der ganzen Ausrichtung auf Gott hin. Bis in die Überlegungen zur Gebetsrichtung hinein (Bd. 11, 77ff.) kann man diesen Ansatz verfolgen. Sie wer-

den getragen von einer Theologie des Logos, der im Menschen seine Gottfähigkeit manifestiert und logosgemäßen Gottesdienst verlangt. Er wird evaluiert über die Tradition Christi, den Fortgang der Offenbarungsgeschichte am Ort seiner Vergegenwärtigung im Heiligen Geist. So sind es geschichtstheologische und überlieferungshermeneutische Überlegungen, die zur Ekklesiologie Joseph Ratzingers führen (Bde. 8/1 und 8/2). In der Logos-Theologie fließen sie zusammen, über Augustinus vermittelt, der die neuplatonische Philosophie geschichtstheologisch umstellt, indem er die Ebene der „objektiv gerichteten Sinn-Spekulation“ mit der „Ebene subjektiv-psychologischer Deutung“ (Bd. 2, 131) zusammenschließt.

Die fundamentaltheologische Grammatik, die Joseph Ratzinger in seiner Habilitationsschrift anbietet, lässt sich in den verschiedenen Themenführungen immer wieder entdecken. Ihre Koordinaten erlauben es, die offenbarungstheologischen Beiträge des jungen Peritus auf dem Konzil ebenso in ihrem inneren Zusammenhang zu begreifen wie die späteren ekklesiologischen Texte des Kardinals, der sich zum Verhältnis von Orts- und Universalkirche äußert (Bd. 8/1, 597ff.). Unter den ekklesiologischen Arbeiten müssen heute besonders die Aufsätze zum Petrusdienst erregen (Bd. 8/1, 606-691). Vor allem das diakonale Moment des Primates arbeitet Ratzinger energisch heraus. Es ist in eine alles umfassende Theologik der Liebe eingordnet. Und so verbindet sich über die Theologie der Kirche, mit Augustinus und Bonaventura existenz- und geschichtstheologisch orchestriert, der Schluss der Habilitationsschrift mit dem Initialtext des Pontifikates, der Enzyklika „Deus Caritas“, wenn der junge Habiliteand seine Untersuchung mit dem Liebesgesetz der Kirche beschließt (Bd. 2, 646).

Solche Linien und theoretische Konstellierungen lassen sich mit den Gesammelten Werken fortan leichter aufdecken. Manche Entscheidungen wie der Verzicht des Papstes auf den Titel des Patriarchen des Abendlandes werden werkbiographisch bestimmbar (Bd. 8/1, 654), wenn Ratzinger theologisch vorbereitet, was Benedikt XVI. vollziehen wird. Was der Konzilstheologe 1964 vortrug, ließ der Papst vierzig Jahre später genau so publizieren – einen bis heute aktuellen, ja aufregenden Text: „Das zentralstaatliche Bild, das die katholische Kirche bis zum Konzil hin bot, erfließt nicht einfachhin schon aus dem Petrusamt, sondern aus seiner engen Verquickung mit der im Laufe der Geschichte immer weiter gesteigerten patriarchalen Aufgabe, die dem Bischof von Rom für die gesamte lateinische Christenheit zugefallen ist. Das einheitliche Kirchenrecht, die einheitliche Liturgie, die einheitliche Besetzung der Bischofsstühle von der römischen Zentrale aus – das alles sind Dinge, die nicht notwendig mit dem Primat als solchem gegeben sind, sondern sich erst aus dieser engen Vereinigung zweier Ämter ergeben. Demgemäß sollte man es als Aufgabe der Zukunft betrachten, das eigentliche Amt des Petrusnachfolgers und das patriarchale Amt wieder deutlicher zu unterscheiden und, wo nötig, neue Patriarchate zu schaffen und aus der lateinischen Kirche auszugliedern.“ (Ebd.)

Unzweideutig besteht Ratzinger auf der Einheit des Glaubens, die sich in der communio mit dem Papst dokumentiert. Unmissverständlich wird aber auch die Entwicklungsfähigkeit und Wandelbarkeit der Kirche in ihren Lebens- und Organisationsformen markiert. Erkenntnistheoretisch hängt dies am dynamischen Offenbarungs- und Traditionverständnis Joseph Ratzingers. Die bereits publizierten Eröffnungsbände seiner Gesammelten Werke belegen dies symphonisch im Reichtum der theologischen Motive, die das Gesamtwerk eines der bedeutendsten Theologen des 20. Jahrhunderts durchziehen. Sie halten manche theologische Überraschung bereit, sie fordern zum Nachlesen auf – und machen gespannt auf die Konsequenzen, die Benedikt XVI. aus dem eigenen Werk noch ziehen wird.

Gregor Maria Hoff

WEB, Paul, Gott, Christus und die Armen. Eine Rückbesinnung auf den biblischen Glauben als Beitrag zur Lösung des Konflikts in der Befreiungstheologie, Edition ITP-Kompass, Münster 2010, 249 p., 17,80 Eur[D], ISBN 978-3-9809421-8-8.

Seit der Aufsehen erregenden Kritik Clodovis Boffs an der Methodik und Erkenntnistheorie der Befreiungstheologie, die er in *Revista Eclesiástica Brasileira* 268 (Oktober 2007) 1001-1022 veröffentlichte¹, ist bereits einige Zeit verstrichen, und kaum jemand erinnert sich noch an die Kontroverse, die Clodovis Boff im Anschluss an seinen Artikel unter anderem mit seinem Bruder Leonardo führte.² Der Vorwurf, der Theologie der Befreiung mangle es an einem genauen Sprachgebrauch, ihr Prinzip einer „vorrangigen Option für die Armen“ sei theologisch ungeklärt, und der Glaube werde rein funktional verstanden – als Mittel zu einem politischen Zweck³ –, wurde von manchen als unverständliche Kritik eingestuft,

1 Auf Deutsch veröffentlicht in: Grüne Schriftenreihe „Berichte – Dokumente – Kommentare“. Missionszentrale der Franziskaner (Hg.), Nr. 105: Disput. Die Armen in der Theologie? Bonn 2008, 19-41.

2 Vgl. die ausführliche Darstellung von Weckel, Ludger, „... das Werk der Erlösung in Armut und Verfolgung ...“. Zu einem befreiungstheologischen Streit über die Bedeutung der Armen in der Theologie, in: Orientierung 72 (2008) 214-218.

3 Clodovis Boff resümiert: „Weil es an epistemologischer Strenge, Klarheit und Aufmerksamkeit fehlt, positioniert sich die Theologie der Befreiung auf einer schiefen Ebene, auf der sie immer mehr abgleitet und in einen tödlichen Irrtum fällt, der da heißt: die Verkehrung des Prinzips und die daraus folgende soziale, politische und ideologische Instrumentalisierung der Inhalte des Glaubens“ (Disput [s. Ann. 1] 24).

die dem befreiungstheologischen Bemühen in den Rücken fällt, von anderen als willkommene Bestätigung ihrer ablehnenden Haltung wahrgenommen.

Bei dieser Auseinandersetzung, die (wiederum) eine Grundsatzdebatte über das Verhältnis von Glaube und Politik, Christologie und Anthropologie, „Erlösung“ und „Befreiung“ eröffnete, setzt der Theologe *Paul Weß* ein. Er versteht seine Überlegungen als Beitrag zu einer Klärung des angesprochenen theologischen Dilemmas, das er durch eine Kritik der implizierten Christologie sowie durch eine Neubesinnung auf biblische Denkformen lösen will. Vf. hängt seine Argumentation an folgender Beobachtung auf: In seinem kritischen Beitrag betont Clodovis Boff: Die Befreiungstheologie „stellt die Armen an die Stelle Christi Nicht Gott, sondern der Arme wird zum Wirkprinzip der Theologie“ (8). Demgegenüber betont Leonardo Boff: „Es ist kein theologischer Irrtum, den Armen mit Gott und Christus zu identifizieren“ (9). Vf. sieht hier eine Gleichsetzung von „Christus“ und „Gott“ gegeben, die sich in den kontroversen Positionen durchhält – auch wenn sie bei Clodovis auf der göttlichen Ebene angesetzt wird und bei Leonardo als Identifikation mit den Armen auf menschlicher Ebene. Mögen die Positionen für und wider den epistemologischen Status des Armen und dessen Befreiung auch entgegengesetzt sein – sie sind beide, so der Vf., „de facto monophysitisch“ (18).

Der größte Teil des Buches besteht nun in einer kritischen Analyse der „klassischen“ Christologie, die Vf. bei verschiedenen Gelegenheiten vorgelegt hat⁴ und die auf die These hinausläuft, die Gleichsetzung Jesu Christi mit dem hypostasierten „Wort Gottes“ – die aus den biblischen Texten *nicht* abzuleiten sei, auch nicht aus dem Johannesprolog (vgl. 49-56) – führe zu einer monophysitischen Identität, die den Unterschied zwischen Gottes Transzendenz und (dem Menschen) Jesus einebne. Die Entwicklung der Christologie sei von einem „platonisch-griechischen Idealismus“ (70) geprägt, die mittels der Idee der „Vergöttlichung“ bis zu Rahners transzentaler Christologie führe. Eine „Rückbesinnung auf die biblische Christologie“ (90) führe nicht zuletzt zur Einsicht, dass „Gott über Jesus Christus und den Armen steht“ (97) – eine Einsicht, zu der weder die Befreiungstheologie noch deren Kritiker (aufgrund ihrer Gebundenheit an eine „idealistische Christologie“) fänden. Vf. schließt sich zum einen der Kritik Clodovis Boffs an einer „Verweltlichung Gottes“ an, geht zum anderen aber davon aus, dass dies „spiegelbildlich dieselbe fehlerhafte Vereinfachung wie der im Denksystem von Aparecida⁵ und von Clodovis Boff weiterhin vorhandene Supranaturalismus“ (139) sei. Es gehe hier nur um die Frage, „wohin man primär den Akzent legt: auf Gott

4 Vgl. zuletzt Weß, Paul, Wahrer Mensch vom wahren Gott. Für eine Revision der dogmatischen Christologie, in: SaThZ 14 (2010) 268-296; ders., Glaube aus Erfahrung und Deutung. Christliche Praxis statt Fundamentalismus. Salzburg/Wien 2010, 51-98.

5 Gemeint ist die Fünfte Vollversammlung des Lateinamerikanischen Episkopats (CELAM) vom 13.-31. Mai 2007 im brasilianischen Wallfahrtsort Aparecida.

oder auf den Menschen“ (142); eine wirkliche Lösung dieses Dilemmas sei nur durch eine Kritik der – von beiden Seiten vorausgesetzten – (monophysitischen) Christologie und eine Wiedergewinnung der biblischen Perspektive möglich. „Nach der biblischen Sicht – und nach den Prämissen einer kritischen, nachidealistischen philosophischen Theologie – gibt es eine »Mensch-werdung Gottes« nur in einem übertragenen Sinn: Gott wirkt in und durch Menschen, ohne sie zu vergötlichen, ohne sie, wenn auch aus Gnade, unendlich und damit gottgleich zu machen, sondern um sie in ihrer Endlichkeit zu einem Leben in Fülle zu führen, dessen Vollendung sie als Seligkeit erleben“ (159f.).

Mit seiner Kritik an einem – von ihm immer wieder als „monophysitisch“ bezeichneten – Verständnis der hypostatischen Union eröffnet Vf. systematisch-theologische Fragen von einer Radikalität, die die von Clodovis Boff angestoßene Debatte bei weitem übersteigen und eine eigene, ausführliche Auseinandersetzung erfordern. Die Selbstverständlichkeit, mit der „Gott“, „Jesus Christus“ und die „Armen“ in einem geläufigen Befreiungstheologischen Jargon zueinander in Beziehung gebracht und oft auch identifiziert werden, darf und muss durchaus einer kritischen Analyse ausgesetzt werden – das ist der bedenkenswerte Anstoß, den dieses Buch gibt. Zugleich ist anzumerken, dass die spezifisch *befreiungstheologische* Fragestellung, um die es ursprünglich geht, offenbar nur den Anlass für eine dogmenhermeneutische und traditionskritische Auseinandersetzung bildet, die zwar sinnvoll und wichtig ist, aber die Kontroverse zwischen Clodovis Boff und Vertretern der Befreiungstheologie nicht wirklich aufarbeitet. Denn der springende Punkt in der Debatte „pro und contra Befreiungstheologie“ besteht wohl nicht in der *christologischen* Frage – auch wenn dies die Notifikation gegen Jon Sobrino SJ vom 14. März 2007, auf die Vf. öfters hinweist, nahe zu legen scheint – sondern in der topologischen: an welchem Ort treiben welche Subjekte unter welcher Perspektive Christologie? „Die lateinamerikanische Theologie – und besonders die Christologie – sagt, dass ihr Ort, ihre substantielle Wirklichkeit, die Armen dieser Welt sind“⁶, hebt Jon Sobrino hervor und weist dadurch auf die tatsächlich entscheidende Frage hin: Es geht darum, wo die Wahrheit des christlichen Glaubens erfahrbar wird, wer sie expliziert und wie sie zur Geltung kommt. Eine befreiungstheologisch inspirierte Wahrnehmung der christlichen Botschaft sieht die Armen als *locus theologicus*, anerkennt sie als Subjekte des Glaubens und lernt von ihnen, dass christliche Praxis Kritik („Metanoia“), Teilnahme („Nachfolge“) und Entschiedenheit („Option für die Armen“) bedeutet. Diese Perspektive hat Vf. in seinen Überlegungen zum *intellectus caritatis* (vgl. 130-133) und an anderen Stellen zwar angedeutet, aber nicht weitergeführt. Das tatsächliche Anliegen der Befreiungstheologie – oder präziser gesagt: ihr „Ort“ – wird im Rahmen einer Auseinandersetzung mit dem christologischen Modell von Chalkedon nicht er-

6 Sobrino, Jon, Christologie der Befreiung, Band 1. Mainz 1998, 50 [Orig.: Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret. Petrópolis/Madrid 1991].

reicht. Dass sich Vf. an mehreren Stellen durchaus kritisch zu befreiungstheologischen Ansätzen äußert (vgl. 178, 212), ist nur konsequent (und im Übrigen legitim); eine „Lösung des Konflikts in der Befreiungstheologie“ – wie im Untertitel des Buches angekündigt – zeigt sich allerdings nicht.

Das heißt schlussendlich: Die befreiungstheologische Problemstellung, die Vf. zu Beginn aufgriff, geht faktisch in der Logik des dogmenhermeneutischen Diskurses, der in diesem Buch mit Verve geführt wird, auf. Dennoch (oder gerade deshalb) ist die Lektüre ein großer Gewinn: sie bietet eine Einübung in systematisch-theologisches Denken, die den Lesenden ein „›nach-idealisticus‹ Verständnis“ (172) christlicher Überzeugungen zumutet. Hinter diesen Anspruch darf die Theologie – gerade in Zeiten religiöser „Wiederverzauberung“ – nicht mehr zurückfallen.

Franz Gmainer-Pranzl

BARWASSER, Carsten, Theologie der Kultur und Hermeneutik der Glaubenserfahrung. Zur Gottesfrage und Glaubensverantwortung bei Edward Schillebeeckx OP (Religion – Geschichte – Gesellschaft. Fundamentaltheologische Studien, Band 47), LIT-Verlag, Berlin 2010, 472 p., kt., 44,90 Eur[D], ISBN 978-3-8258-1564-6.

Edward Schillebeeckx (1914-2009) gehört zu den prägenden Gestalten der Theologie des 20. Jahrhunderts; er verband intellektuelle Fähigkeiten, geistliche Erfahrung und pastorale Kompetenz auf überzeugende Weise und hinterließ ein Werk, das einen hermeneutischen Neuansatz theologischen Denkens markiert. Die vorliegende Studie von Carsten Barwasser OP, die im Jahr 2008 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster als Dissertation angenommen wurde, begreift den Beitrag von Edward Schillebeeckx vor allem als Kulturtheologie, die angesichts der gegenwärtig erfahrbaren Exkulturation von Theologie und Kirche in Europa wichtige Impulse zu geben hat.

Bereits in der *Einleitung* (13-23) unterstreicht Vf. seine Einschätzung: „Schillebeeckx‘ Theologie ist so, als kontextuelle Kulturtheologie, eine Theologie an der Grenze, die Grenzen überschreitet, um neue Räume der Erfahrung Gottes in der Kultur der Gegenwart zu erschließen“ (16). Im ersten Hauptteil (Kulturtheologie und transzendentale Anthropologie, 24-186) zeichnet Vf. die Entwicklung zu einem kulturtheologischen Paradigma bei Edward Schillebeeckx nach und geht dabei auf Dominik de Petter OP (1905-1971), den philosophischen Lehrer Schillebeeckx‘, sowie auf die theologischen Arbeiten von Marie-Dominique Chenu OP (1895-1990) ein. Schon lange vor dem Zweiten Vatikanum wird deutlich: „Schil-

lebeeckx begreift die Kultur nicht als Gegensatz zum christlichen Glauben, sondern als den Raum, in dem sich der Glaube selbst entwickelt und durch den der Glaube konkret wird. Aber dennoch ist der Glaube mit der Kultur nicht identisch, sondern er ist eine Kraft, durch die die zeitgenössische Kultur verwandelt werden soll“ (86f.). Was in *Gaudium et spes* 36 unter dem Titel „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ verhandelt wurde, stellte für Schillebeeckx schon früh eine entscheidende theologische Herausforderung dar: den Weltbezug, die Autonomie und die Freiheit des Menschen als Grundbezüge eines kulturtheologischen Ansatzes im Kontext der Moderne wahrzunehmen. Eine zentrale Bedeutung kommt hier dem Aspekt der Erfahrung zu, den Schillebeeckx einer späteren Phase seines Denkens nicht mehr (transzental-)philosophisch – der Mensch als „hermeneutische Existenz“ (133) –, sondern zunehmend humanwissenschaftlich reflektiert. Ob die Parallelisierung von „Rahner und Schillebeeckx“ (126) in der Weise zutrifft, wie sie Vf. hervorhebt, erscheint allerdings fraglich, insofern ja gerade die aufgezeigte „hermeneutische Wende“ Schillebeeckx‘ einen Schritt aus dem transzental-philosophischen Paradigma heraus bedeutete.

Der zweite Hauptteil (*Hermeneutik und Erfahrung. Die Praxis des Glaubens als Ort der Glaubensverantwortung*, 187-358) geht näher auf Schillebeeckx‘ Wende „zu einer »kritischen Kulturtheologie«“ (209) ein. Die Auseinandersetzung mit den tief greifenden kulturellen Umbrüchen Ende der 1960er Jahre veranlassten Schillebeeckx zu einer „Analyse der realen Gesellschaft, mit all ihren sozialen, ökonomischen und politischen Widersprüchen“ (223), und zu einer erkenntnis-theologischen Aufwertung des Praxisbegriffs. „Die Glaubwürdigkeit des Christentums hängt für Schillebeeckx dann auch entscheidend davon ab, ob die Praxis des Glaubens solidarisch ist mit der emanzipativen Freiheitsgeschichte der Menschheit“ (226). Ein Signal für diese signifikante Verschiebung (fundamental-)theologischer Perspektiven ist die Einführung des Begriffs der „Kontrasterfahrung“ (232), durch die in der „gefährdeten Integrität“ (303) des Menschen ein ethischer Anspruch eröffnet sowie ein Impuls zur Veränderung freigesetzt wird. Der Bezug christlicher Glaubenspraxis auf die Erfahrung bedrohter Humanität sowie die Interpretation des Bekenntnisses „Heil von Gott her in Jesus Christus“ (253) im Kontext anthropologischer Konstanten wie Leiblichkeit, Mitmenschlichkeit, gesellschaftliche Strukturen, Räumlichkeit und Zeitlichkeit, Theorie und Praxis, Utopiefähigkeit und Freiheit (vgl. 295-298) weisen Schillebeeckx als zeitgenössischen Theologen im wahrsten Sinn des Wortes aus, „da seine Theologie vor allem eines will: solidarisch sein mit den Menschen der Gegenwart, ihren Ängsten und Hoffnungen, ihren Leiden und ihren Aufbrüchen zur Befreiung, um so mit ihnen in einen Dialog darüber einzutreten, was der christliche Glaube an Gott in diesem Erfahrungskontext zu bedeuten hat“ (355).

Was die skizzierten kulturtheologischen Neuansätze im Kontext postmoderner Gesellschaften bedeuten könnten, wird im dritten Hauptteil (*Die Erfahrung der*

Freiheit. Ein kulturtheologischer Entwurf nach und mit Schillebeeckx, 359-451) ausgeführt. Vf. sieht die „Aufgabe einer kulturtheologischen Glaubensverantwortung“ (360) nicht nur als aktuelle Möglichkeit, sondern als Notwendigkeit an, soll der christliche Glaube nicht als Relikt einer vormodernen Ära enden. Die *prinzipielle* Ungleichzeitigkeit zwischen dem Anspruch, für den die Theologie steht, und den jeweiligen kulturellen Lebenskontexten, in denen dieser Anspruch vertreten wird, ist allerdings nicht zu verwechseln mit der Einstellung, „sich der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Kontext zu verweigern und sich, wie es die katholische Theologie bekanntlich über einen langen Zeitraum getan hat, in ein geschlossenes, als überzeitliches System verstandenes, Denkgebäude zurückzuziehen“ (389). Die Identität der christlichen Botschaft nicht in das Selbstverständnis der modernen Gesellschaft hinein aufzulösen, aber dennoch die Erfahrungen des modernen Menschen als Ort christlicher Glaubensverantwortung wahrzunehmen, zeichnet das theologische Lebenswerk von Edward Schillebeeckx aus, das in diesem Sinn als „zeitgenössische Kulturtheologie“ (433) und als bedeutsamer Wegweiser für eine *europäische kontextuelle Theologie* zu sehen ist.

Franz Gmainer-Pranzl

DELGADO, Mariano/WALDENFELS, Hans (Hg.), Evangelium und Kultur. Begegnungen und Brüche. Festschrift für Michael Sievernich (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte, Band 12), Academic Press/Kohlhammer Verlag, Fribourg/Stuttgart 2010, 638 p., geb., 69,- Eur[D], ISBN 978-3-7278-1665-9 (Academic Press)/ISBN 978-3-17-021240-4 (Kohlhammer).

Der Hinweis Pauls VI. aus dem Jahr 1975, dass der „Bruch zwischen Evangelium und Kultur ... ohne Zweifel ein verhängnisvoller Vorfall unserer Zeit“⁷ sei, stellt ein zentrales Leitmotiv dieses Sammelbandes dar, der dem Pastoral- und Missionstheologen Michael Sievernich SJ zum 65. Geburtstag gewidmet ist. Die Festschrift enthält insgesamt 39 Beiträge (drei davon auf Spanisch), die vier Themen schwerpunkten zugeordnet sind. Zuerst geht es um „Mission/Evangelisierung“ (13-234), unter anderem mit einer wichtigen Differenzierung von Kultur(en) und Religion(en) von Francis X. D'Sa SJ (vgl. 35) und einer befreiungstheologischen Reflexion von Spiritualität durch Martin Maier SJ, die verdeutlicht, „dass christliche Spiritualität nicht aus der »Welt« heraus, sondern immer mehr in sie hinein führt“ (58). Aufschlussreich ist unter anderem der Hinweis von José Luis Cabria Ortega, dass „Katholizität“ sowohl „universalidad“ als auch „integridad“ (144) bedeutet, also sowohl „alle (Menschen)“ als auch „alles (Menschliche)“ betrifft.

Den Vorwurf, das Christentum betreibe bewusst einen Kulturbruch, exemplifiziert *Roman Malek SVD* anhand der chinesischen Christentumskritik des 19. Jahrhunderts; ihr zufolge stimme der christliche Glaube „mit dem »natürlichen Prinzip« (*tianli*) nicht überein“ (169).

Der zweite Schwerpunkt heißt „*Kultur/Inkulturation*“ (235-361) und bringt unter anderem einen bedenkenswerten Beitrag von *Hans Waldenfels SJ*, der mit Blick auf die gegenwärtige Lage bedauert, „dass die Kirche sich nach wie vor zu wenig für die Impulse der außereuropäischen Welt öffnet“ (268). Sehr engagiert analysiert *Paulo Suess* den interkulturellen Transfer christlicher Verkündigung; er hält fest, „dass keine Kultur allgemein gültige Eigentumsrechte am Evangelium hat“ (275), und differenziert drei Möglichkeiten von Glaubenskommunikation: koloniale Integration des Anderen, länderübergreifende Verallgemeinerung (etwa durch eine Einheitssprache) und den „Weg der Inkulturation, der die Glaubensboten nötigt, die kulturellen Codes der Anderen zu lernen und sich dann, unterstützt von den Hörern, in einen fortlaufenden Übersetzungsprozess hineinzugeben“ (283). Einen pointierten Beitrag liefert *Gerhold K. Becker*, dessen theologische Kritik neoliberaler Ökonomie von der Überzeugung lebt, dass letztlich nur „ein markttranszendentes Bild vom Menschen“ (307) Freiheit ermöglichen kann. Im dritten Schwerpunkt mit dem Titel „*Religionen*“ (363-485) finden sich religions-theologische und religionswissenschaftliche Überlegungen. Hinzuweisen ist auf die Auseinandersetzung von *Gregor Maria Hoff* zur Thematik „Judenmission“; wie auch immer das Verhältnis von Juden und Christen gesehen wird, es kommt nicht an der Einsicht vorbei, dass „ein Moment ausstehender Messianität“ (428) zum Glauben von Juden und Christen gehört. *Günter Riße* verweist auf die religionspolitische „Baustelle Europa“ und betont angesichts säkularistischer und religiös-fundamentalistischer Tendenzen: „Die Zukunft Europas gelingt nur da in Gänze, wo man das gesamte religiöse und kulturelle Erbe der Vergangenheit in Erinnerung ruft“ (447). Erhellend sind nicht zuletzt die missionstheologischen Reflexionen von *Felix Körner SJ*, der zeigt, inwiefern Mission „die gründende Dynamik der Kirche“ (470) lebt. Ein vierter Schwerpunkt zu „*Jesuitica*“ (487-606) schließt den Sammelband ab, unter anderem mit einer interessanten Darstellung der Gründung der Sophia-Universität in Tokio, die 1913 den Lehrbetrieb aufnahm, durch *Klaus Schatz SJ* (vgl. 566-586).

Dieser Sammelband, der mit seinem Titel das Lebenswerk Michael Sievernichs (vgl. die Bibliographie 609-621) treffend charakterisiert, zeigt von unterschiedlichen Perspektiven her auf, wieviel in Kirche und Theologie davon abhängt, ob es zwischen Evangelium und Kultur zu einem *Bruch* oder zu einer *Begrenzung* kommt. Katholische Theologie, die ihrem eigenen Anspruch gerecht werden will, weiß sich grundsätzlich der zweiten Alternative verpflichtet.

VON SINNER, Rudolf (Hg.), Leonardo Boff und die protestantische Theologie,
Verlag Otto Lembeck, Frankfurt 2010, 228 p., kt., 19,80 Eur[D], ISBN 978-3-
87476-612-8.

„Ich muss bekennen, dass, wenn auch viele Katholiken meine Bücher lesen, es doch die Protestanten sind, die sie am ehesten studieren“ (211), stellte Leonardo Boff zum Abschluss eines Seminars fest, das unter dem Titel „Leonardo Boff und die protestantische Theologie“ vom 12.-16. Mai 2008 an der Lutherischen Theologischen Hochschule EST (Escola Superior de Teologia) in São Leopoldo (Brasilien) gehalten wurde; im Rahmen dieser Studienwoche wurde Boff die Ehrendoktorwürde der EST verliehen. Für Boff, daran erinnert *Rudolf von Sinner* in der Einleitung, ist Martin Luther „einer der Väter des modernen emanzipatorischen Geistes und einer der gängigen Lehrer des Christentums. In ihm findet sich zweifellos ein befreiernder Nimbus und ein Mut zum Protest, die direkt mit der latein-amerikanischen Befreiungstheologie in Verbindung zu bringen sind“ (9). Die Verbindungen zwischen der von Leonardo Boff wesentlich mitgestalteten Befreiungstheologie und der lutherischen (Rechtfertigungs)-Theologie sind allerdings komplexer, als dieser erste Vergleich vermuten lässt. Sechs evangelische Theologen haben Aspekte der Theologie Boffs im Licht lutherischer Konfession und Profession betrachtet und sind zu durchaus unterschiedlichen Ergebnissen gekommen. Bemerkenswert ist jedenfalls, wie *Rudolf von Sinner* in seiner Laudatio hervorhebt, die „evangelische theologische Produktion, die durch Boff inspiriert wurde und sich mit ihm kritisch und konstruktiv auseinandersetzt“ (22) – ein Zeichen für die Aufmerksamkeit, die Boffs theologischem Werk weit über den Bereich des Katholizismus hinaus zuteil wurde.

Der erste Beitrag stammt von *Hermann Brandt*; ihm, dem leider kurz nach dem Seminar Verstorbenen, ist dieser Band gewidmet. Er arbeitet das Profil reformatorischer Kritik heraus, das sich gegenüber institutionellen Autoritätsansprüchen geltend macht: „An die Stelle kirchlicher Durchsetzung der Wahrheit tritt die freie Auseinandersetzung“ (27). Boffs Anwendung historisch-kritischer Verfahren in seinen christologischen und ekclesiologischen Studien, so Brandt, wurde von manchen als „»protestantische« Problematisierung der Identität und Kontinuität der Kirche“ wahrgenommen und „vehement abgelehnt“ (32f.). Entscheidend war stets der Bezug auf die befreende Kraft des Evangeliums; Brandt zitiert Boff: „Luther verhilft uns allen dazu, zu verstehen, dass die Befreiung auf dem Geschenk Gottes beruht, der, vor jedweder Tat von seiten der Menschen, die Initiative ergreift So bewegt er die Menschen dazu, in größter Freiheit gute Werke hervorzubringen“ (34). – *Silfredo Bernardo Dalferth* geht auf den Begriff der Gnade ein und zeichnet Boffs ganzheitliches Weltverständnis nach: „Alles Sein steht in einem Zusammenhang; es gibt nicht zwei Wirklichkeiten, sondern nur eine Wirklichkeit und eine Geschichte, die gleichzeitig die Wirklichkeit von »Befrei-

ung und Heil« und von »Unterdrückung und Unheil« ist“ (67). Von Luther her zeige sich deutlich, dass Reichtum oder Armut keinen Rückschluss auf Gottes Gnade oder Verdammung zulasse; ein solcher Kurzschluss ist als „*religio*“ (82) zu bezeichnen – womit sich Dalferth mit Luther markant von der in Brasilien weit verbreiteten „Theologie der Prosperität“ (83) absetzt, die Armut und Reichtum theologisch und gesellschaftlich legitimiert. – Auch *Claus Schwambach* stellt Boffs Gnadentheologie ins Zentrum seiner Überlegungen. Boff ist für ihn ein „Theologe der Gnade“ (97), dessen Identitätsdenken so weit gehe, „dass es wirklich keine Unterscheidung gibt, die imstande wäre, die Betonung der genannten *sakramentalen Einheit* der Wirklichkeit zu relativieren“ (105). Ein solcher „*sakramentaler*“ Ansatz gehe von einer „Kongruenz zwischen eschatologischem Heil und geschichtlicher Befreiung, die für die Befreiungstheologien und ihre Sicht des Reiches Gottes typisch ist“ (109), aus, verliere aber, so Schwambach, den Anspruch des „»extra nos« des eschatologischen Heils“ (116) und tendiert zu „einer neuen Art »*theologiae gloriae*«“ (117). Somit bleibe zwischen Luther und Boff „eine grundsätzliche Diastase“ (141). – *Euler Renato Westphal* setzt bei Boffs Trinitätstheologie an und hält fest, dass „die Trinität, als Inspiration für die Organisation einer gerechteren Gesellschaft, fundamental ist für das soziale Programm der zur Frage stehenden Theologie“ (151). Kritisch steht Westphal Boffs „Priorität des relationalen Aspektes vor dem personalen in der Theologie der Dreieinigkeit“ (154) sowie dem Begriff der „*Perichorese*“ (158) gegenüber. Sein an klassischer lutherischer Theologie orientierter Beitrag mündet in die These, dass der Gekreuzigte „die Schwachheit Gottes in der menschlichen Geschichte“ zeige; der Weg Gottes verlaufe „*sub contrario*“ (167). – *Rudolf von Sinner* betont die politische Relevanz der Trinitätstheologie und zeigt sowohl mit Blick auf Boffs eigene Lernerfahrungen – im Versuch, „eine Theologie, die auf das Volk hört (*Teologia à escuta do povo*) einzuüben“ (175) – als auch in der Auseinandersetzung mit der jüngeren Entwicklung der brasilianischen Zivilgesellschaft, inwiefern ein vom Bekennen zur Dreifaltigkeit inspiriertes Denken und Handeln das soziale Umfeld verändert. Nicht zuletzt von den Erfahrungen der kirchlichen Basisgemeinden her ist der Satz zu verstehen: „Die Dreieinigkeit ist unser wahres Sozialprogramm“ (180). Die daraus entspringende Glaubenspraxis buchstabiert von Sinner anhand der Topoi Anerkennung von Alterität, Partizipation, Vertrauen und Hermeneutik der Kohärenz durch. – *Valério Guilherme Schaper* liest Boffs befreiungstheologischen Ansatz als Rehabilitation des Utopischen und als neue Rezeption des „Prinzips Hoffnung“ und veranschaulicht seinen Beitrag durch eine persönliche Erinnerung: als er Anfang der 1980er Jahre mit seiner Mutter in einer langen Warteschlange anstand, um eine Zugangskarte für eine ärztliche Untersuchung zu erhalten, fiel ihm ein schwarzes Mädchen auf, das mitten unter den leidenden und kranken Wartenden mit großer Konzentration ein Buch las: *Igreja: Carisma e Poder* (Kirche: Charisma und Macht) von Leonardo Boff. Diese Szene wurde für Scha-

per gleichsam zu einer Schlüsselerfahrung, was den „Ort“ befreiungstheologischer Reflexion betrifft, sowie zu einem Zeichen der Hoffnung: „Es war doch möglich, sich eine menschliche Welt zu wünschen“ (194).

Dieser Sammelband dokumentiert eine ökumenisch-theologische Auseinandersetzung, die unterschiedliche Traditionen als Antworten auf den grundlegenden Anspruch des Christlichen versteht: Freiheit und Zukunft zu eröffnen. Leonardo Boff hob in seiner Bilanz die fundamentale Gemeinsamkeit der katholischen und lutherischen Positionen hervor, ohne theologische Differenzen – vor allem im Zusammenhang mit der Erfahrung von Schuld (vgl. 217-220) – zu verwischen. Auch wenn einige Fragen offen bleiben – so etwa eine explizititere Auseinandersetzung mit Boffs (Befreiungs-)Christologie –, ist dieses Buch als profilierte ökumenische Analyse befreiungstheologischer Fragestellungen zu würdigen.

Franz Gmainer-Pranzl

KAHL, Thede/LIENAU, Cay (Hg.), Christen und Muslime. Interethnische Koexistenz in südosteuropäischen Peripheriegebieten (Religions- und Kulturgeschichte in Ostmittel- und Südosteuropa. Band 11), Lit Verlag, Berlin/Wien, 2009, 368 p., geb., 44,90 EUR[D]; ISBN 9783643500588.

Orthodoxe Christen und Muslime als bedeutendste Religionsgemeinschaften Südosteupas und deren Koexistenz, sind nicht nur im Südosten des Kontinents von herausragender Relevanz, sondern stellen vielmehr im gesamteuropäischen Raum einen wirkungsmächtigen Faktor dar. Den Focus des vorliegenden Bandes dabei auf die „interethnische Koexistenz“ dieser beiden Religionsgemeinschaften zu legen, erscheint für ein Europa in dem interethnische und interreligiöse Koexistenzen sowohl qualitativ, als auch quantitativ an Evidenz gewinnen, nicht verwunderlich, sollte jedoch herausgehoben werden. Es ist in höchstem Maße sinnvoll, sich der Herausforderung und Bereicherung Europas im Rahmen multipler interethnische und -religiöser Koexistenzen wissenschaftlich zuzuwenden.

Dass dies in dem vorliegenden Band derart interdisziplinär und mit verschiedensten Methodenzugriffen erfolgt, sollte eine besondere Würdigung erfahren.

Die Herausgeber sind angetreten die Feldforschungsergebnisse des von ihnen geleiteten Forschungsprojekts „Interethnische Beziehungen zwischen orthodoxen Christen und Muslimen in Südosteuropa – Beispiele aus konfessionell gemischten Siedlungen in Griechenland und Rumänien“ einer interessierten Forscher- und Forscherinnenschar nahe zu bringen. War dies der Anspruch, so ist er nicht erfüllt worden – sondern er wurde übererfüllt:

In den 22 Aufsätzen, die eben nicht nur Analysen aus Rumänien und Griechenland zur Kenntnis der Leser und Leserinnen bringen, wird vielmehr der gesamte Herrschaftsbereich des ehemaligen Osmanischen Reichs, der bekanntlich Rumänien und Griechenland bei weitem überstieg, in das Visier der Forscher und Forscherinnen aus sieben Ländern (Griechenland, Türkei, Deutschland, Österreich, Rumänien, Bulgarien, Italien) genommen.

Es werden unterschiedliche Thematiken aus Kreta, Bulgarien, Albanien, Bosnien, der Krim, der Türkei und dem Kosovo zur Sprache gebracht. Selbst der Blick auf Österreich, als historische macht- und kulturpolitische Supermacht auf dem Balkan und der daraus erwachsenden Rolle in der jüngsten (Migrations- und Religions)geschichte gerät in den Focus der Herausgeber. Die Autoren und Autorinnen aus Politikwissenschaft, Geographie, Sprachwissenschaft, Theologie, Ethnologie, Islamwissenschaft, Musikwissenschaft, Slawistik, Anthropologie und Soziologie nähern sich mit unterschiedlichsten methodischen und disziplinären Zugängen dem Thema und nehmen dabei noch zusätzliche Gruppen (z.B. Katholiken) in den Betrachtungsrahmen auf.

Was alle Aufsätze auszeichnet, ist ein Europabild, welches nicht hinter dem Burgenland nur noch aus – historisch – gerade einmal assoziierten Regionen besteht, sondern dass den Balkan, das Schwarze Meer und somit auch die Türkei klar in einen europäischen Bezugsrahmen stellt und sich damit wohltuend von einer westeuropäischen Eingrenzungsmentalität abhebt.

Die Autoren und Autorinnen entwerfen vielmehr ein Bild von Europa, das auch muslimisch geprägt ist und die orthodox-christlichen Religionsgemeinschaften mit deren kulturellen und gesellschaftlichen Einflüssen auf Europa als zentral ansieht. Somit vermeiden sie, diesen beiden Gruppen – sowohl kulturell als auch soziologisch – nur eine randständige Existenz zuzuweisen.

Die ersten drei Beiträge sind als Grundlegung zum besseren Verständnis des gesamten Bandes zu verstehen, selbst wenn nicht jeder im Nachhinein behandelte Aspekt damit eine inhaltlich-methodische Einleitung erfährt, geben sie eine fachliche Einstimmung, indem sie die Schlüsselbegriffe bzw. Hauptbeziehungsstränge näher erläutern.

Der einleitende Aufsatz der Herausgeber, zusammen mit Maria Bara und Gerassimos Kataros „Christen und Muslime in Südosteuropa. Ein Projekt zur Erforschung interreligiöser Koexistenz“ erläutert das Projekt, die Methodik aus der qualitativen und interpretativen empirischen Sozialforschung, sowie die Untersuchungsregion und deren ethnographische Verfasstheit. Es werden zudem drei forschungsleitende Hypothesen zur Diskussion herausgestellt.

1. Die Aufhebung der Segregation bei Wohnen, Arbeiten, Bildung und Freizeit vermindert das Konfliktpotenzial im Alltag.

2. Die etwaigen Spannungspotentiale zwischen den unterschiedlich determinierten Bevölkerungsgruppen werden durch Eliten in Politik, Kirche und Wirtschaft erhöht.

3. Eine gemeinsame Erinnerungskultur befördert das Verstehen unter verschiedenen verfassten Gemeinschaften von Einwohner einer Region bzw. Stadt.

Der als paradigmatische Grundlegung zu verstehende Beitrag Assaad E. Kattans „Differenz vs. versöhnende Synthese? Überlegungen zu einer weniger abgrenzenden religiösen Identitätsbestimmung“ richtet den Blick auf die Beziehungs geschichte zwischen Christen und Muslimen und sieht in dieser Verkettung ein beziehungsinhäärentes Potenzial, dass einer Eigenidentität Raum lässt aber einen wesentlichen Schwerpunkt auf die Beleuchtung der dialogisch-partnerschaftlichen Eigenheiten der Beziehung beider Religionsgemeinschaften zueinander legt.

Der Aufsatz Fikret Adanirs „Beziehungen von Muslimen und Christen im Osmanischen Reich“ beendet die Reihe der drei einführenden Beiträge mit einem historischen Überblick über das Verhältnis der muslimischen Staatsmacht zu den christlichen Untertanen, vor allem im europäischen Herrschaftsbereich des Osmanischen Reiches.

Es folgen 19 Beiträge, die der eingangs erwähnten interdisziplinären und regionalen Vielfalt Raum geben. Von der Analyse christlicher Heiliger in muslimischen Gemeinschaften („Der heilige Sava und unsere Muslime – Albanische, türkische bzw. muslimische Verehrung christlicher Heiliger aus serbischer und bulgarischer Perspektive [20. Jahrhundert]“ von Stefan Rohdewald) über musik wissenschaftliche Betrachtungen in Südosteuropa, im Kontext christlich-muslimischer Gesellschaften („Musikalischer Austausch in Südeuropa“ von Wolf Dietrich) bis hin zur historischen und aktuellen Betrachtung der Lage von Muslimen in Österreich („Die muslimischen Gemeinschaften in Österreich“ von Valeria Heuberger) werden analytische Einblicke gegeben, die zum Weiterlesen einladen. Hier ist vielleicht auch einer der wenigen Kritikpunkte am vorliegenden Band zu nennen: Eine kurze Bibliografie, über die jeweiligen Fußnoten hinaus, hätten den jeweiligen Beitrag, die Einladung zum Weiterlesen intensivierend, abgerundet.

Gleichwohl fällt das Register wohltuend auf, was für Herausgeberbände leider eher unüblich zu sein scheint.

Eingedenk der Vielfalt in Disziplin, Methode und der weiten regionalen Grenzziehung, könnte der Vorwurf der Oberflächlichkeit und Unkonturiertheit entstehen, dem hier jedoch auf das deutlichste widersprochen werden muss. Die Herausgeber haben vielmehr einen Band abgeliefert, der in seiner erfrischenden Themenauswahl und der Mannigfaltigkeit der Herangehensweisen exemplarisch für einführende Religions- und Kulturgeschichten einer bestimmten Region stehen kann. Man spürt bei der Themenwahl und in der Auswahl der Autorinnen und Autoren zudem den Willen, den Adressaten und Adressatinnen – offensichtlich ein

interessiertes „*Nichtnur*-Fachpublikum“ – ein lesenswertes Kompendium von Analysen und Anregungen an die Hand zu geben.

Roland Cerny-Werner

ANDERSEN, Svend, Macht aus Liebe. Zur Rekonstruktion einer lutherischen politischen Ethik (= Sammlung Töpelmann 149), de Gruyter, Berlin 2010, 327 p., 79,95 EUR[D]; ISBN 9-78311-021629-5.

Der Autor des vorliegenden Buches (Professor für theologische Ethik und Religionsphilosophie in Århus) ist Südschleswiger, also deutscher Staatsbürger dänischer Nationalität. Das ist für die Thematik nicht unwichtig. Die Region Schleswig war historisch von besonderer Bedeutung für die Einführung der Reformation in Dänemark. Gemäß dem Klappentext enthält das Buch „eine Selbstreflexion des lutherischen Glaubens in Bezug auf die Politik.“ Für die konkrete Umsetzung einer lutherischen Ethik, für die Umsetzung von Nächstenliebe im Bereich politischer Macht, dienen dann auch Dänemark und Deutschland als Beispiele.

Das Buch gliedert sich in drei Teile: Im ersten geht es um „Martin Luthers politische Theologie, am Leitfaden der Obrigkeitsschrift“, im zweiten um „Lutherische Ethik und politische Moderne“, der dritte fragt: „Lutherische politische Ethik im 21. Jahrhundert?“ Die Thematik des 2. Teils wird an deutschen und dänischen Autoren illustriert, als da sind: I. Kant, H.L. Martensen (auch ein Schleswiger, bekannt als Gegner Kierkegaards), N.F.S. Grundtvig, S. Kierkegaard und E. Troeltsch. Die Autoren werden zunächst in ihrem Grundansatz vorgestellt; daraufhin wird ihre Position auf einige Einzelprobleme hin fokussiert: Krieg, Widerstand, Religionsfreiheit, Öffentlichkeit, Menschenrechte. Auf der Suche nach Ansätzen für eine heutige lutherische Ethik konsultiert der Autor J. Rawls und J. Habermas, wobei er sich vor allem an ersterem orientiert und dessen Position zuneigt.

Andersens Deutung Luthers hier wiederzugeben würde den Rahmen einer Rezension sprengen. Sie wird in wesentlichen Punkten in seiner Absetzung von der Lutherdeutung Troeltschs deutlich (vgl. 239-244): 1. Troeltsch geht zu wenig auf die ethische *Theorie* Luthers ein und deutet Luther zu sehr im Sinne des Luthertums. 2. Die Nächstenliebe ist bei Luther keine bloße Bruderliebe im Sinne einer unweltlichen geistigen Gemeinschaftsethik, sondern genuine christliche Praxis. 3. Zwischen Nächstenliebe und dem natürlichen Gesetz besteht eine Übereinstimmung; sie sind aber nicht identisch. 4. Das Naturrecht ist zusammengefasst in der Goldenen Regel. 5. Die rein geistige Liebesgemeinschaft ist bei Luther eine mehr oder weniger theoretische Möglichkeit. Aus reiner Selbstverleugnung handelt der

Christ nur, wenn es um ihn selbst geht. 6. Troeltsch kennt Naturrecht nur im Sinne der Normativität der historisch gewachsenen sozialen Institutionen.

Folgende Aussagen zu Luther seien außerdem hervorgehoben:

Nicht der einzelne Herrscher ist von Gott eingesetzt, sondern die Funktion bzw. die Ordnung (19). Das Evangelium ist zwar nicht Grundlage politischer Herrschaft, kann aber trotzdem politischen Einfluss ausüben. „Das Ziel der christlichen Nächstenliebe fällt mit der Funktion der weltlichen Obrigkeit zusammen.“ (31) Als Individuum übt der Christ keine Macht aus; nur wenn es um andere geht, praktiziert er „Macht aus Liebe“.

Zwei Voraussetzungen Luthers können heute nicht übernommen werden:

1. Eine asymmetrische feudale Ordnung, die Luther voraussetzt.
2. Ein Weltbild im Sinn einer Kampfarena zwischen Gott und dem Satan.

Dagegen muss eine modern lutherische Ethik sich an folgenden Grundgedanken orientieren (82f.):

Die dänischen Autoren stehen bei Andersen für eine Nicht-Integration von Demokratie in eine lutherische politische Ethik. In Dänemark hat die Kirche bis heute keine eigene Ordnung, wie sie eigentlich in der Verfassung von 1849 vorgesehen war. Daher ist das Parlament (Folketing) die oberste kirchliche Autorität. Die Kirche selbst kann deshalb etwa auch als solche keine Stellungnahmen verfassen. Das entspricht Martensens Projekt einer christlich theologischen Integration der Moderne, die aber keine nicht-religiöse humane Ethik kennt. Martensen betont nicht die Trennung der beiden Reiche, sondern die Freiheit des Menschen, Gottes Reich zu gestalten. Er betont den göttlichen Ursprung des Staates (gegen kontraktualistische Konzeptionen). Dabei spielt das Volk als Verkörperung des objektiven Geistes (im hegelianischen Sinne) eine entscheidende Rolle. Die Konzeption des Staates ist national, holistisch, korporatistisch; sie kennt kein universales Wahlrecht.

Grundvig unterscheidet strikt zwischen geistlicher und weltlicher Sphäre und hat eine romantisch-nationale Idee vom Volk. „Volksleben“ und „Christenleben“ stehen in engem Zusammenhang. Die Vaterlandsliebe und die Liebe zum Monarchen als zentrale Werte erfordern einen absolutistischen Staat. Eines der entscheidenden Probleme bei *Kierkegaard* ist das Fehlen einer positiven und produktiven Relation zwischen christlicher Existenz und politischem Handeln.

Man merkt dem Buch an, dass es Frucht einer längeren Bemühung ist. Wie Andersen im Vorwort bemerkt, stand ihm auch im Jahr 2004 ein ganzes Forschungsjahr zu Verfügung. Dies Buch dürfte damit aufgrund der klaren Position des Autors und der präzisen Darstellung der Autoren einen maßgebenden Beitrag einer lutherischen politischen Ethik darstellen.

Die folgenden kritischen Fragen seien dem Autor zum Überdenken nahegelegt.

1. Die Goldene Regel wird einerseits im Sinne von Reziprozität oder Rollentausch (240) erläutert. Andererseits stellt diese nach Lögstrup (304) „keine temperierte Anweisung zur Gegenseitigkeit“ dar. „Reziprozität“ wird oft im Sinn des ius talionis verstanden, was Andersen auf jeden Fall nicht meint. Für die Goldene Regel, speziell auch für ihre Deutung als Einfühlungsregel verweise ich auf den Beitrag von Hans Reiner⁸ sowie auf das 3. Kapitel in meinem Buch „Was sollen wir tun?“⁹. Für mich laufen auch das Liebesgebot und die Goldene Regel letztlich auf dasselbe hinaus; das scheint auch für die Didache der Fall zu sein, wenn es dort in 1,2 heißt:

„Der Weg des Lebens ist dieser: Erstens, liebe Gott, der dich erschaffen hat, zweitens, deinen Nächsten wie dich selbst; und alles, was du willst, dass es dir nicht widerfährt, tu auch anderen nicht an.“

Bemerkenswert ist auch, wie das Martyrium Polycarpi den Tod Jesu und den des Polykarp ganz am Anfang (1) kommentiert:

„Denn er wartete, bis er ausgeliefert wurde, wie auch der Herr, damit auch wir seine Nachahmer werden, indem wir nicht nur unser eigenes Wohl, sondern auch das des Nächsten im Auge haben. Denn es ist ein Zeichen wahrer und starker Liebe, wenn man nicht nur sich selbst, sondern auch alle seine Brüder retten will.“

2. Selbstverleugnung und Selbstlosigkeit sind, auch wenn es nur um einen selbst geht, nicht so unproblematisch, wie Luther zu denken scheint. Sie könnten, kantisch gesprochen, auf die Behandlung der Menschheit in der eigenen Person als bloßen Mittels hinauslaufen (etwa im Fall der Servilität). Entsprechende Empfehlungen wären also vorsichtiger zu formulieren.

3. Ich habe Bedenken gegen die Interpretation der 5. Antithese im Sinne bloßer Leidensbereitschaft. Solche könnte der Unterdrücker oder Übeltäter fälschlich im Sinne der Rechtfertigung seines Handelns interpretieren. Wenn aber der Schlag nicht einfach eingesteckt wird, sondern die andere Backe hingehalten wird, steckt darin eine Provokation. G. Stassen nennt das eine „transformierende Initiative“¹⁰.

4. Wo Gerechtigkeit nicht im Rawls'schen Sinne gemeint ist, wäre das deutlich zu machen. Spricht man als Theologe von Gerechtigkeit und Liebe, ist zu beachten, dass Gerechtigkeit im universalen Sinn mit der Liebe (im universalen Sinn) in christlicher Tradition identisch ist, wie sich an den Kirchenvätern, an Thomas von Aquin, aber auch an Martensen belegen lässt (133): Gerechtigkeit als „die von der Wahrheit erfüllte, durch die »Weisheit geordnete Liebe.«“ Dieser Sprachgebrauch lässt sich auch an den Kirchenvätern belegen. So bestimmt Gott nach Laktanz (De ira Dei 14), „daß die Menschen gerecht sind, d.h. daß sie ... Gott ehren als Vater und die Mitmenschen lieben als Brüder; denn auf diesen beiden

8 Ders., die Grundlagen der Sittlichkeit, Meisenheim am Glan 1974 (2. Auflage von ders., Die Grundlagen der Sittlichkeit).

9 Wolbert, Werner, Was sollen wir tun?, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 2005.

10 Glen Stassen, Living the Sermon on the Mount, San Francisco 2006.

Pflichten beruht die ganze Gerechtigkeit.“ Das wäre Gerechtigkeit im universalen Sinne. Im partikulären Sinne kann es etwa bedeuten: (1) ein sozialethisches Prinzip für menschliche Koexistenz, (2) ein institutionelles Prinzip (vgl. Cicero, off I 7, 23: „dictorum conventorumque constantia et veritas“), (3) ein rechtliches Prinzip (für den Schutz fundamentaler Güte des menschlichen Wohlergehens). (4) ein elementares Prinzip der Gerechtigkeit.¹¹

4. Ist Luthers Konzept des säkularen Staates nicht allzu sehr von der Idee des Strafrechts her bestimmt?

Werner Wolbert

TSHIKENDWA, Ghislain, Ringen mit Gott in Zeiten von AIDS. Afrikanische Einsichten zum Buch Hiob (TDW 39), Verlag Herder, Freiburg i. Br. 2010, 177 p., 19,95 Eur[D]/20,60 Eur[A], ISBN 978-3-451-35002-3.

Die Pandemie AIDS stellt nach wie vor eine der größten Bedrohungen für Afrika dar. Das menschliche Leid, die sozialen Folgen und die wirtschaftlichen Einbußen, die sich aus der Erkrankung und dem Tod so vieler Menschen ergeben, sind kaum zu ermessen – und sie stellen auch eine radikale Anfrage an die christliche Theologie dar, die angesichts dieser Erfahrungen mit ihren traditionellen Erklärungsmustern scheitert. Der aus der Demokratischen Republik Kongo stammende Theologe *Ghislain Tshikendwa SJ* hat sich der Herausforderung gestellt, die Möglichkeit einer Gottesrede „aus dem Kontext eines Afrikas, das religiös ist und an Aids leidet“ (27) aufzuweisen, und zwar in Auseinandersetzung mit dem Buch Hiob. Möglich ist eine solche Relektüre des biblischen Textes allerdings nur, wie Vf. betont, durch einen dreifachen Bruch: mit einer Sprache, die theologische Positionen unhinterfragt verteidigt, mit einer kulturellen Identität, in der konkrete Lebenserfahrungen nicht ernst genommen werden, und mit innerer Verstockung, der das Leid anderer Menschen unzugänglich bleibt (vgl. 28).

Die Analyse des Vf. wirft ein kritisches Licht sowohl auf die „Theologie der Vergeltung“ (35f.), die meint, genaue Zusammenhänge zwischen der Schuld von Menschen und der Reaktion Gottes ausmachen zu können, als auch auf die traditionelle afrikanische Einstellung, die Krankheiten als Folge von Hexerei und Erkrankte als Verfluchte ansieht (vgl. 66f.). Vf. verbindet die Auslegung wichtiger Abschnitte des Buches Hiob mit den Erfahrungen von AIDS-Kranken, an denen er als Praktikant in Spitätern Anteil hatte, und stellt als wichtiges Ergebnis seiner Untersuchung heraus: Hiob hat – in Zurückweisung der „Theologie der Vergeltung“

11 Vgl. dazu Witschen, Dieter, Gerechtigkeit und teleologische Ethik, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 1992, 53-69.

tung“, die seine drei Freunde vertraten – „seine eigene Erfahrung ernst genommen, die dem widersprach, was ihn seine Kultur gelehrt hatte“ (105). Damit ist mehr als deutlich geworden, dass menschliche Erfahrungen und nicht unhinterfragte kulturelle Traditionen den maßgeblichen *Kontext* des Theologietreibens bilden. Mit Hiob 42,5 – einem „der Schlüsselverse“, ja dem „Höhepunkt“ (132) des gesamten Buches – weist Vf. Tshikendwa auf eine tiefgehende Lernerfahrung Hiobs hin, die darin besteht, dass er nicht nur etwas „vom Hörensagen“ über Gott weiß, sondern ihn selbst geschaut hat – was letztlich bedeutet, so Vf. in Anlehnung an den Ansatz des asiatischen Theologen Jeffrey Kuan, dass Hiob „das Gottesbild seiner Vergangenheit, das keinen Sinn mehr für ihn hat, verwirft“ (136). Dadurch wird das Buch Hiob zu einem Paradigma für eine neue Theologie und zu einem Text, der „dem Menschen hilft, seine Gottesbeziehung aufrecht zu erhalten, auch wenn er sein Leiden nicht verdient hat, und die Hoffnung auf die Begegnung mit Gott lebendig zu halten“ (137). Die bestürzende Erfahrung Hiobs, „dass auch sein Leiden zum göttlichen Plan gehört“ (128), kann zu einem neuen Anfang werden, um Gottes Gegenwart im Leid wahrzunehmen. Vf. expliziert diese These zum einen mit einer persönlichen Erinnerung an seine Freundin Mbombo (vgl. 137-140), die an den Folgen eines schweren Autounfalls starb und in ihren letzten Tagen im Krankenhaus zu einer Erfahrung der Gegenwart Gottes fand, die sie nach schwerem Ringen und tiefer Traurigkeit mit ihrem Schicksal versöhnt sein ließ, zum anderen mit einem Plädoyer für eine *Theologie des Lebens*, „die die Würde des Menschen fordert, die Würde, die weder Leiden noch Tod dem Menschen nehmen können“ (158f). Die Ziele einer solchen Theologie des Lebens bestehen vor allem im Aufweis von Hoffnung, in der Verteidigung der Würde der Kranken, im Dialog zwischen moderner und traditioneller Medizin, in der Zurückweisung von Magie und Hexerei, in einer neuen Wahrnehmung des Todes als Initiation in ein neues Leben und nicht zuletzt in einer Wertschätzung menschlicher Sexualität (vgl. 169).

Vf. hat mit diesem Buch ein aktuelles Beispiel kontextueller Theologie vorgelegt, das exegetische Analysen und konkrete Erfahrungsbezüge auf eindrückliche Weise verbindet. Seinen Vorschlag, die Zumutung des Leidens – im Rahmen seiner Hiob-Auslegung – als „Einladung zur Selbsterkenntnis und zur Erkenntnis der Welt“ (119) zu sehen bzw. es als „Teil unseres menschlichen Lebens“ aufzufassen, der „zu Gottes Plan gehört“ (126), bringt Vf. behutsam ein, kann ihn aber auch nur begrenzt plausibel machen. So glaubwürdig und beeindruckend das Beispiel des Hiob auch ist – es darf nicht zur Norm für andere werden, kann aber dazu ermutigen, das „Ringen mit Gott“ als einzige mögliche „Antwort“ auf die Frage nach dem Sinn des Leidens anzunehmen.

Der einführende Text (vgl. 7-18) von *Agbonkhanmeghe Orobator SJ*, dem Provinzial des Vf., bringt die Transformation, die die traditionelle theologische Ethik durch den Einbruch von AIDS erfährt, markant auf den Punkt. Angesichts der „Tatsache, dass der offizielle theologische Diskurs in einem Moralverständnis

der Anklage, des Formalismus und des Vorurteils gefangen bleibt“ (9), ist darauf zu achten, „dass AIDS von mehr als einem Virus hervorgerufen wird“ (12). Es gilt, so Orobator, die „Ungerechtigkeit zwischen den Geschlechtern, Armut und Machtgefälle“ (13) als strukturelle Faktoren der Verbreitung der Krankheit ernst zu nehmen und dieses Zeichen der Zeit als „*Kairos*“ (18) für eine kreative Weiterentwicklung der theologischen Ethik zu erkennen. Zu dieser Aufgabe hat dieses Buch des zentralafrikanischen Theologen einen aufschlussreichen Beitrag geleistet.

Franz Gmainer-Pranzl

USTORF, Werner, (Hg.), Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums), Peter Lang, Frankfurt 2010, 140p., geb. 32,80 Eur[D], ISBN 978-3-631-61462-4.

Der vorliegende Band versteht sich als Jubiläumsband der Studien zur Interkulturellen Geschichte des Christentums / Studies in the intercultural history of Christianity / Etudes d'histoire interculturelle du Christianisme. 1975 wurde die Reihe von den Missionstheologen Walter Hollenweger (Birmingham), Hans Jochen Margull (Hamburg) und Richard Friedli (Fribourg) gegründet – zu einer Zeit, die im Zuge der Dekolonialisierung von globalen Umbrüchen gekennzeichnet ist: die (Re)konstruktion postkolonialer Identitäten erschütterte die politische Weltordnung und forderte mit der wachsenden „Tertiaterranität“ des Christentums (Margull, 11) auch Umstellungen im (missions)theologischen Diskurs ein. Der Versuch, die eurozentristische Perspektive kolonialer theologischer Entwürfe aufzubrechen, prägte den Aufriss der Reihe; die Herausgeber wollten außereuropäischen Ansätzen Raum geben und verbanden mit dieser Ausweitung der theologischen Kontexte ausdrücklich die Kritik an der Selbst-Absolutsetzung der europäischen Tradition (Margull, 14; Hollenweger, 36). Eine interkulturell geschriebene Geschichte des Christentums sollte entgegen dieser Abschließung die Komplexität des globalen Christentums aufzeigen und „Brücken bauen“ (Hollenweger, 36. Vgl. auch Friedli, 127 f: „We ... have interpreted this progressive drifting off from Eurocentric forms of church, theology and religion as a possibility for a newfound creativity and for the enrichment of occidental Christianity.“).

Die derzeitigen Editoren (die sprachlich ausschließlich männliche Form spiegelt die Wirklichkeit der Geschlechterverhältnisse im Herausgeberteam wider) nehmen die Veröffentlichung des 150. Bandes zum Anlass zur Reflexion: in Beiträgen, die teils aus der Gründungszeit der Reihe stammen, teils für diesen Band neu verfasst wurden, werden die historischen Entwicklungslinien und systemati-

schen Problemfelder einer interkulturell betriebenen Theologie auf unterschiedlichen Ebenen dokumentiert und analysiert. In der Zusammenschau ergibt sich ein durchaus selbstkritischer Rückblick der Editoren auf ihr Projekt, die Geschichte des Christentums interkulturell zu schreiben und damit performativ Theologie als interkulturelle zu entwerfen. Als eine Miniatur dieses Vorhabens, in konkreten Kontexten die wechselseitigen – interkulturellen – Bezüge in der Missionsgeschichte und die *agency* nicht-europäischer Kirchen in der Fortschreibung christlicher Traditionen aufzuzeigen, lässt sich der Beitrag des Münchener Kirchenhistorikers Klaus Koschorke („Polyzentrische Strukturen der globalen Christentumsgeschichte“, 105-126) lesen.

Zwei Brennpunkte dieser Selbstreflexion erscheinen besonders bemerkenswert und eröffnen theologische Perspektiven, die über den historischen Rückblick hinausweisen. Zum einen wird die Kontextualität des Vorhabens deutlich herausgearbeitet (bes. Ustorf, „The Cultural Origins of »Intercultural Theology«“, 81-104, aber auch im postskripturalen Rückblick von Friedli, der als einziger an der Herausgabe aller 150 Bände beteiligt war: „Variations on »Intercultural. Retrospectives and Prospectives«“, 127-134): die Aufarbeitung der Interkulturalität der Christentumsgeschichte wurde unter einem spezifischen Problemdruck in Angriff genommen, die es als westliches, näherin *europäisches*, und als *akademisches* Projekt kennzeichnen. Genauer erwächst es aus der Hinterfragung der Missionswissenschaft in der westlichen akademischen Landschaft – eine Hinterfragung, die in den Biografien der drei „Gründungsväter“ nachgezeichnet werden kann (Ustorf 91ff.) und im Beitrag des emeritierten Utrechter Missiologen Jan Jongeneel und seinem Versuch einer Verhältnisbestimmung zwischen Missionswissenschaft und Theologie interkulturell ihren Niederschlag findet („Missionary Theology and Intercultural Theology“, 59-80). Als systematisch-theologischer Problemüberhang steht im Hintergrund die Frage nach der theologischen Verhältnisbestimmung von Kultur und christlicher Tradition (Ustorf, 93), die im evangelischen Indigenisierungs-, respektive katholischen Inkulturationsparadigma nicht mehr adäquat verhandelt werden konnte (Margull, 12; Koschorke, 124; Sundermeier 124). Der Versuch, vor dieser Problemkonstellation die Missionswissenschaft nicht nur neu zu orientieren, sondern einen Paradigmenwechsel in der Verhältnisbestimmung von europäischer und nicht-europäischer Theologie herbeizuführen (Ustorf, 85), hat experimentellen Charakter (Margull, 11: „within this very context, set in a more broadminded missiology, the particular form of a third-world dimension will have to be »tried out«.“ Hollenweger, 22, spricht vom „laboratory of intercultural theology“).

Zum zweiten durchläuft der Begriff „interkulturell“ selbst Rekonfigurationen in seiner Bedeutung: „The original concern was the dissolution of the boundaries of theological discussion and the removal of their Eurocentric confines. ... However, an epistemological shift has occurred.“ (Friedli, 131). War zu Beginn der

Begriff „overly optimistic“ normativ aufgeladen (Friedli, 130), kommt – auch aufgrund der globalen Veränderungen seit 1975 – jetzt viel stärker die Konfliktivität der Interkulturalität in den Blick. Auch wenn Theologie interkulturell von Anfang an *nicht* als Meta-Theologie, als „theology which jumbles together all languages and cultures“ (Hollenweger, 25) entworfen wurde, sondern als „interkulturelle Zirkulation“ (Friedli), die „davon lebt, dass die kontextuellen Theologien sich im Gespräch miteinander vernetzen“ (Sundermeier, 67), wird jetzt die Prekarität dieses Gesprächs und die Vielschichtigkeit der Differenzen viel stärker wahrgenommen. Hier zeigen sich die Auswirkungen des cultural turn und seiner Dekonstruktion eines holistischen, statischen Kulturbegriffs (Sundermeier, 64f.), der anfangs noch dem Konzept christlicher Identität zugrunde gelegt wurde: „In 1975 the three publishers of the series, bearing the title »Christianity« in the singular form, continued to base their notion on a homogeneous self-concept of what they believed could be considered as being »Christian«.“ (Friedli 128). Gerade Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums legen jedoch die Disparatheit und Pluralität christlicher Identität und ihre porösen Grenzen zu anderen religiösen Traditionen offen. Vor diesem Hintergrund muss die innerkonfessionelle, ökumenische oder interreligiöse Ausrichtung von Theologie interkulturell neu verhandelt werden – eine Frage, die schon von den Begründern der Reihe unterschiedlich beantwortet wurde: während Hollenweger interkulturelle Theologie „primarily as an inner-Christian project“ definierte (Ustorf, 88), brachte Friedli auch interreligiöse Fragestellungen ein (vgl. seinen Beitrag „Interculturalité. Potentiel conflictuel et compétence de réconciliation des religions“, 37-58, ein Text, der – so sei am Rande vermerkt – schon formal auf eine der Schwierigkeiten einer interkulturell betriebenen Theologie hinweist).

Insgesamt wird mit dem vorliegenden Band eine lesenswerte Dokumentation des Versuchs eines theologischen Paradigmenwechsels geboten, der gerade in seinen Problemüberhängen seine Unabgeschlossenheit aufzeigt und damit in die Zukunft weist: gerade im historischen Rückblick und in der Reflexion der bisher vorgelegten Studien wird das Projekt, Theologie interkulturell zu betreiben, als bleibendes Desiderat in einer sich verändernden Welt ausgewiesen.

Judith Gruber

FORNET-PONSE, Thomas, GILICH, Benedikt (Hg.), Wofür haltet ihr uns? Katholische Kirche in interdisziplinären Perspektiven oder: Zur Wechselwirkung von Fremd- und Selbstbild (Theologie und Praxis. Abteilung B 26), LIT Berlin 2011, 168 p., Pb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-11012-1.

Die katholische Kirche ist in aller Munde. Der Papstwechsel als Medienspektakel, Romanplots voller katholischer Geheimbünde und Verschwörungstheorien, das globale Echo zur Aufhebung der Exkommunikation von Bischöfen der Piusbruderschaft, die Resonanz der Aufdeckung von klerikalen Missbrauchsfällen – diese Momente und andere konterkarieren die Säkularisierungsthese, die Religion und Kirche in der Sphäre des Privaten verorten wollte, und „führen vor Augen, dass die katholische Kirche auch literarisches Motiv, auch eine mediale, politische und ökonomische Größe ist“ (7). Es sind diese Fremdperspektiven auf die katholische Kirche, die im Interesse eines von der Bischöflichen Studienförderung Cusanuswerk geförderten Symposiums standen, auf das ein Großteil der Beiträge des vorliegenden Bandes zurückgeht. Im Rückgriff auf die fundamentaltheologische Hermeneutik der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et Spes* schreiben die Herausgeber diesen Außenblicken *theologisches* Gewicht zu: in ihrer „Zeitgenossenschaft“ (7) in der Welt sucht die Kirche „in den medialen, wirtschaftlichen und politischen Bedingungen der Gegenwart die »Zeichen der Zeit«“ (7) und stellt sich damit auch der „medialen, wirtschaftlichen und politischen Bedingtheit“ (7) ihrer theologischen Identität, ihrem Wesen und ihrer Sendung. Die prekären Fragen nach der „Eigen- und Fremdperspektive“ der Kirche „und ihrem Verhältnis“ (8) bilden den Spannungsbogen des Bandes. In ihren Diskrepanzen, die in den einzelnen Beiträgen nachgezeichnet werden, orten die Herausgeber einen theologischen Problem- und Handlungsdruck:

„Die Diskrepanzen zwischen dem Selbstverständnis der Katholischen Kirche, das maßgeblich durch ihre Aufgabe für die gesamte Menschheit bestimmt wird, und den verschiedenen Fremdperspektiven, die je auf ihre Weise diesen Anspruch oder zumindest seine Wirksamkeit bestreiten, können somit als wichtige Indikatoren dienen, wann, wo und wodurch die Erfüllung der [theologischen Aufgabe der Kirche] gefährdet ist. Denn die Fremdperspektiven zeigen sehr deutlich, wo und weswegen die Stimme der Kirche *nicht* gehört bzw. *nicht positiv* aufgenommen wird, und markieren damit in prägnanter Weise Herausforderungen für die Sendung der Kirche.“ (17)

Um *theologisch* ihrem Selbstverständnis gerecht zu werden, ist die Kirche so auf nicht-theologische Fremdperspektiven und andere Wahrnehmungen ihrer selbst verwiesen – unter diesem theologischen Interesse sind die im Band vorliegenden Beiträge interdisziplinär versammelt.

Im ersten Beitrag sucht *Benedikt Gilich* unter dem Neologismus „Catholicism“ nach „Wahrnehmungsmustern des Katholischen in Anlehnung und Abgrenzung zu Saids Konzept des Orientalism“ (19-34). Er führt damit den theologisch unhintergehbar Bezug auf Außensichten in methodologischer Hinsicht durch:

die theologische Hermeneutik der „Zeichen der Zeit“, die Kirche für die Bestimmung ihrer Identität auf Außendiskurse verweist, wird kulturwissenschaftlich entlang von Edward Saids einflussreichen Konzept gegengelesen; Gilich gibt so eine (theologisch und kulturwissenschaftlich informierte) hermeneutische Perspektive für das Verhältnis von Fremd- und Selbstbild als *Reziprozität* („interaktiver Prozess“, 30) vor.

Dieser methodologische Zugang wird in den folgenden Beiträgen in unterschiedlichen Kontexten durchgespielt und in verschiedenen Disziplinen konkretisiert. Julia Niemann untersucht die Bedeutung des Sakralraumes in Kunst und Gesellschaft (35-44); Agnes Blümer zeichnet die theologischen und ekklesiologischen Rekonfigurationen in Philip Pullmans Fantasy-Trilogie *His Dark Materials* nach (46-59); auch Susanna Frings greift auf Kirche und Glaube als literarische Topoi in Michel Houellebecqs moderner Apokalypse *La possibilité d'une ile* zu (60-77); ausgehend von seinen Erfahrungen in der wirtschaftlichen Beratung der Diözesen Deutschlands umreißt Daniel Keller die katholische Kirche als wirtschaftliche Größe und zeigt Leitlinien ihres guten und richtigen Managements auf (105-122); fremdreligiöse Perspektiven auf die Kirche beleuchten Thomas Würtz („Zwischen Achtung und Enttäuschung. Das Bild der Katholischen Kirche unter Johannes Paul II. und Benedikt XVI. in ausgewählten muslimischen Reaktionen und Reflexionen“, 105-122) und Thomas Fornet-Ponse („Von Symmetrien und Asymmetrien: Die jüdisch-christlichen Gespräche als Ausdruck der jüdischen Sicht der Katholischen Kirche“, 123-141).

Auch wenn nicht in allen Beiträgen konsequent eine Außenperspektive eingenommen wird (Niemanns Interpretation der Kirche als Sakralraum etwa lässt sich weniger von einem architektur- oder kunsthistorischen Blick als einer theologischen Hermeneutik leiten), ergibt sich aus diesen Detailstudien ein fragmentiertes, plurales, durchaus auch sehr kritisches Bild der katholischen Kirche von außen. Dem setzen die Herausgeber als Kontrapunkt am Ende des Bandes einen Beitrag zum Selbstverständnis der Kirche entgegen, der sich vornehmlich an der ekklesiologischen Metapher „Leib Christi“ in ihrer Deutung in *Lumen Gentium* orientiert (Dominik Arenz, 142-162). Es wäre spannend gewesen, im Sinn der Hermeneutik von GS, die die Architektur des Bandes bestimmen soll, für die theologische Ekklesiologie auf die im Band dargestellten Fremdperspektiven zurückzugreifen und eine theologische Rede von Kirche tatsächlich von ihnen affizieren zu lassen. An einigen Momenten innerhalb des ekklesiologischen Beitrags lässt sich aufzeigen, dass dies nicht geschehen ist: die titelgebende Metapher „Brennpunkt“ (142 et passim) ruft die in *Gaudium et spes* und *Lumen gentium* durchgespielte elliptische Struktur von Kirche auf (vgl. den Theologischen Kommentar zu GS von Hans-Joachim Sander, HThK. II.Vol), kann aber in ihrem Singular die plurale Einheit von Kirche und ihren Bezug auf ihr Außen nicht in den Blick bringen; die dogmatische und pastorale Dimension der Ekklesiologie wer-

den so nicht in ihrer unhintergehbaren Wechselwirkung gesehen, sondern stehen unvermittelt nebeneinander (154); die in der Einleitung zugrunde gelegte Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* verschwindet im ekklesiologischen Beitrag in eine Fußnote (152, Anm. 25). Kurz – das im Band vielschichtig nachgezeichnete Außen der Kirche wird für die Selbstdarstellung der Kirche nicht aufgegriffen. Natürlich ist es legitim und durchaus im Interesse der Herausgeber, die mit diesem Band die Diskrepanzen zwischen Fremd- und Selbstbildern der Kirche aufzeigen und theologisch fruchtbar machen wollen, hier die Kirche mehr „ad intra“ und weniger in ihrer Bezogenheit auf Außendiskurse zu präsentieren. Die im Titel versprochene „Wechselwirkung“ stellt sich so zunächst als Gegenüberstellung von Fremd- und Selbstbild dar. Mit diesem Kontrast produziert der Band eine Leerstelle, die in der Diskrepanz der Außen- und Innenperspektiven zu je neuen ekklesiologischen Reflexionen aufruft und Ekklesiologie als Prozess begreifen lässt – und legt zugleich in seinem interdisziplinären Aufriß, der Differenzen produziert, performativ eine Durchführung dieser prozessualen Ekklesiologie vor.

Judith Gruber

Eingesandte Bücher

- ANSORGE, Dirk (Hg.), Der Nahostkonflikt.** Politische, religiöse und theologische Dimensionen (Beiträge zur Friedensethik 43), Kohlhammer Stuttgart 2010, 336 p., Hc., 29,80 Eur[D], ISBN 978-3-17-021500-9.
- ASSYAUKANIE, Luthfi, Islam and the Secular State in Indonesia** (ISEAS series on Islam), ISEAS Publications Singapore 2009, 262 p., pdf, ISBN 978-981-230-889-4. (ISBN 978-981-890-0 for pdf)
- AZRA, Azyumardi/DIJK, Kees van/KAPTEIN, Nico J.G. (ed.), Varieties of Religious Authority.** Changes and Challenges in 20th Century Indonesian Islam (ISEAS series on Islam), ISEAS Publications Singapore 2010, 211 p., hc., ISBN 978-981-230-940-2 (or pdf 978-981-230-951-8)
- VON BLASBERG-KUHNKE, Martina, UCAR, Bülent, von SCHELIHA, Arnulf, Religionen in der Schule und die Bedeutung des Islamischen Religionsunterrichts.** (Veröffentlichungen des Zentrums für Interkulturelle Islamstudien der Universität Osnabrück (ZISS) 001), V&R Unipress Osnabrück 2010, 330p., Hc. 46,90 Eur[D], ISBN 978-3-89971-611-5.
- BÜRKLE, HORST, Erkennen und Bekennen.** Schriften zum missionarischen Dialog, EOS Sankt Ottilien 2010, 713p., Hc. 69,80 Eur[D], ISBN 978-3-8306-7405-4.
- CIBEDO E.V. (Hg.), Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam,** Pustet-Verlag Regensburg 2009, 624 p., geb. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2189-7.
- CZUTKA, Mira, Out of Office.** Als Managerin auf den Spuren des Franziskus - Das Pilgerbuch für den Weg nach innen, Kösel-Verlag München 2010, 192 p., geb. EUR 16,99 [D], ISBN 978-3-466-36894-5.
- DIETRICH, Walter/LIENEMANN, Wolfgang (Hg.), Religionen – Wahrheitsansprüche – Konflikte.** Theologische Perspektiven (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 10), Theologischer Verlag Zürich 2010, 200 p., Pb. Ca. 24,00 Eur[D], ISBN 978-3-290-17558-0.
- HAUBER, Michael, Unsagbar nahe.** Eine Studie zur Entstehung und Bedeutung der Trinitätstheologie Karl Rahners (Innsbrucker theologische Studien 82), Tyrolia Innsbruck 2011, 320p., Pb. 32,00 Eur[D], ISBN 978-3-7022-3104-0.
- EBELING, Klaus (Hg.), Orientierung Weltreligionen,** Kohlhammer Stuttgart 2. Aufl. 2010, 214 p., Pb., 18,90 Eur[D], ISBN 978-3-17-021851-2.
- ECKHOLT, Margit, CASPER, Bernhard, HERKERT, Thomas, (Hg.), "Clash of civilizations" – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums?** Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika (Intercambio-Schriftenreihe 3), LIT Münster 2010, 304 p., Pb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10282-9.
- FINGERNAGEL, Andreas(Hg.), Juden, Christen und Muslime.** Interkultureller Dialog in alten Schriften, Kremayr & Scheriau Wien 2010, 256p., Pp. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-218-00809-9.
- FORNET-PONSE, Thomas, GILICH, Benedikt(Hg.), Wofür haltet ihr uns?** Katholische Kirche in interdisziplinären Perspektiven oder: Zur Wechselwirkung von Fremd- und Selbstbild (Theologie und Praxis. Abteilung B 26), LIT Berlin 2011, 168 p., Pb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-11012-1.
- FRIEDLI, Richard, JONGENEEL, Jan A. B. , KOSCHORKE, Klaus, SUNDERMEIER, Theo, USTORF, Werner, (Hg.), Intercultural Perceptions and Prospects of World Christianity.** (Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums), Lang, Peter Frankfurt 2010, 140p., geb. 32,80 Eur[D], ISBN 978-3-631-61462-4.

- GRAF, Gunter, Wahrheitsansprüche von Religionen und religiöser Exklusivismus.** (Pontes 48), LIT Münster 2011, 144p., Pb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-50275-9.
- HÄRLE, Wilfried, Würde.** Groß vom Menschen denken, Diederichs München 2010, 160 p., geb. EUR 16,99 [D], ISBN 978-3-424-35032-6.
- HERDER Korrespondenz (Hg.), Konflikt und Kooperation.** Können die Religionen zusammenfinden? (Herder Korrespondenz 2 2010), Verlag Herder Freiburg 2010, geheftet 12,00 EUR [D], ISBN 978-3-451-02710-9.
- HÖHN, Hans Joachim, Zeit und Sinn.** Religionsphilosophie postsäkular, Schöningh Paderborn 2010, 247p., Pb. 28,00 Eur[D], ISBN 978-3-506-77016-5.
- JOHANNSEN, Friedrich (Hg.), Postsäkular?.** Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse (Religion im interkulturellen Kontext 1), Kohlhammer Stuttgart 2010, 191 p., Hc. 24,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-021546-7.
- KATTAN, Assaad E/KATTAN, Jessica/SCHOEN, Ulrich (Hg.), Die Fliehkraft und die Schwerkraft Gottes.** Ausbreitung der Christenheit und Begegnung der Religionen in den letzten zweitausend Jahren. Band 3/2: Jenseits von Rom: alte Christenheiten in Asien (Ökumenische Studien/Ecumenical Studies 35), LIT-Verlag Münster 2010, 320 p., Pb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-90028-9.
- KAMPMANN, Irmgard, Meister Eckhart Brevier,** Worte für jeden Tag, Kösel München 2010, 464 p., geb. EUR 19,99 [D], ISBN 978-3-466-36897-6.
- KÜSTER, Volker (Hg.), Mission Revisited.** Between Mission History and Intercultural Theolog (ContactZone 10), LIT Berlin 201, 200 p., Pb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-90038-8.
- McGUCKIN, John Anthony, The Orthodox Church:** An Introduction to its History, Doctrine and Spiritual Culture, Wiley-Blackwell West Sussex 2010, 480p., Pb. 30,00 Eur [D], ISBN 978-1-4443-3731-0.
- MOYAERT, Marianne, Fragile Identities.** Towards a Theology of Interreligious Hospitality, Rodopi Amsterdam/New York 2011, 352 p., Pb. 72,00 Eur [D], ISBN 978-90-420-3279-8.
- MÜLLER, Matthias, Christliche Theologie im Angesicht des Judentums.** Bausteine einer Phänomenologie des Wartens, Kohlhammer Stuttgart 2009, 368 p., Pb. 32,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-021105-6.
- NEUWIRTH, Angelika, Der Koran als Text der Spätantike.** Ein europäischer Zugang, Verlag der Weltreligionen Berlin 2010, 859 p., geb. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-458-71026-4.
- NIEWIADOMSKI, Jozef / SIEBENROCK, Roman A. (Hg.), Bearbeitet von Cicek, Hüseyin I.Moosbrugger, Mathias, Opfer - Helden - Märtyrer.** Das Martyrium als religionspolitologische Herausforderung (Innsbrucker theologische Studien 83), Tyrolia Innsbruck 2011, 400p., Pb. 19,00 Eur[D], ISBN 978-3-7022-3105-7.
- RAHNER, Johanna, SCHAMBECK, Mirjam, (Hg.), Zwischen Integration und Ausgrenzung.** Migration, religiöse Identität(en) und Bildung - theologisch reflektiert (Bamberger Theologisches Forum 13), LIT Münster 2011, 264p., Pb. 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-11051-0.
- Religiöse Intoleranz und Diskriminierung in ausgewählten Ländern Europas - Teil I.**
Religious Intolerance and Discrimination in selected European Countries - Part I.
 (Religion - Staat - Gesellschaft. Zeitschrift für Glaubensformen und Weltanschauungen /Journal for the Study of Beliefs and Worldviews), LIT Münster 2011, 192 p., Pb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-99906-1.
- RIESKE, Uwe(Hg.), Migration und Konfession.** Konfessionelle Identitäten in der Flüchtlingsbewegung nach 1945(Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten), Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2010, 364p., geb. 49,95 Eur[D], ISBN 978-3-579-05782-8.
- RUHSTORFER, Karlheinz, Gotteslehre.** (Gegenwärtig Glauben Denken2), Schöningh Paderborn 2010, 385p., Pb. 48,00 Eur[D], ISBN 978-3-506-77054-7.

- SCHMIDT, Jan, Religion, Gott, Verfassung.** Der Religions- und Gottesbezug in der Verfassung pluralistischer Gesellschaften (Europäische Hochschulschriften - Reihe XXIII 905), Lang, Peter Frankfurt 2010, 463p., Pb.74,50 Eur[D], ISBN 978-3-631-58612-9.
- SEIDNADER, Martin, Sittlich handeln aus innerem Erleben.** Moraltheologie und Psychodrama im Dialog über personale Erfahrung, Echter Würzburg 2011, 372p., 29,00 Eur[D], ISBN 978-3-429-03323-1.
- SINNER, Rudolf von (Hg.), Leonardo Boff und die protestantische Theologie.** Lembeck, O Frankfurt am Main, 192 p., Pb. 19,80 Eur[D], ISBN 978-3-87476-612-8.
- STEINEBACH, Dorothea, Den Anderen begegnen.** Zur Zukunft von Haupt- und Ehrenamt in der katholischen Kirche (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 81), Echter Würzburg 2010, 410p., Pb. 42,00 Eur[D], ISBN 978-3-429-03339-2.
- STOBBE, Heinz-Günther, Religion, Gewalt und Krieg.** Eine Einführung (Theologie und Frieden 40), Kohlhammer Stuttgart 2010, 342 p., Hc., 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-17-021372-2.
- TSHIKENDWA, Ghislain, Ringen mit Gott in Zeiten von AIDS.** Afrikanische Einsichten zum Buch Hiob (Theologie der Dritten Welt 39) Herder Freiburg 2010, 220 p., Pb. 19,95 Eur[D], ISBN 978-3-451-35002-3.
- VIGIL, José María, Por los muchos caminos de dios V.** Hacia una teología planetaria, Abya Yala Quito 2010, 190p. Pb. ISBN 978-9978-22-892-0.
- VIGIL, José María (Hg.), Toward a Planetary Theology.** Along the Many Paths of God V,Dunamis Publishers Montreal 2010, 198p., Pb., ISBN 978-0-9680828-6-7.
- WANDINGER, Nikolaus, STEINMAIR-PÖSEL, Petra (Hg.), Im Drama des Lebens Gott begegnen.** Einblicke in die Theologie Józef Niewiadomskis (Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung, Bd. 30), LIT Münster 2011, 656 S., 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-50272-8.
- WEINRICH, Michael, Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch,** UTB Stuttgart 2011, 333p., Pb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-8252-3453-9.
- WERBICK, Jürgen, Vergewisserungen im interreligiösen Feld.** (Religion - Geschichte - Gesellschaft 49), LIT Münster 2011, 360p., Hc. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10818-0.
- WEIß, Helmut/FEDERSCHMIDT, Karl/Temme, Klaus (Hg.), Handbuch Interreligiöse Seelsorge,** Neukirchener Verlag Neukirchen-Vlym 2010, 440 p., Pb.ca. 34,90 EUR [D], ISBN 978-3-7887-2448-1.
- WEB, Paul, Glaube aus Erfahrung und Deutung.** Christliche Praxis statt Fundamentalismus, Otto Müller Verlag Salzburg 2010, 280 p., geb. 24,80 Eur[D], ISBN 978-3-7013-1177-4.
- ZINSER, Hartmut, Grundfragen der Religionswissenschaft,** Schöningh Paderborn 2010, 296 p., Pb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-506-76898-8.



Hartmut Zinser

Grundfragen der Religionswissenschaft

Schöningh Paderborn 2010
kartoniert, 296 p., 29,90 Eur[D]
ISBN 978-3-506-76898-8

Was ist Religion? Was sind Gott, Götter, Göttinnen, Transzendenz? Nicht nur die Antworten auf diese Fragen sind bis heute völlig umstritten, sondern ebenso die Frage, was Gegenstand und Aufgabe der Religionswissenschaft sein kann. Versteht sich Religionswissenschaft als eine überkonfessionelle oder überreligiöse Glaubenswissenschaft? Oder versteht sie sich als Wissenschaft, die die in Geschichte und

Gesellschaft entwickelten religiösen Vorstellungen und Handlungen von Menschen zu ihrem Gegenstand hat?

Da die Religionsfreiheit eine der Grundlagen unserer Gesellschaft ist, kann die Frage, was Religion ist und für was Freiheit gefordert und verteidigt wird, nicht der Willkür und Beliebigkeit überlassen werden. Die Antworten auf „Grundfragen der Religionswissenschaft“ haben daher nicht nur Konsequenzen für das Fach, sondern ebenso für die gesellschaftliche Auseinandersetzung über Religion, den interreligiösen Dialog und das individuelle Religionsverständnis. Diese verlangen klare Begriffe. Die „Grundfragen der Religionswissenschaft“ sind von zentraler Bedeutung für Studenten des Faches wie auch für alle, die sich mit religiösen und religionswissenschaftlichen Themen befassen, die in unserer Zeit wieder mit einem öffentlichen Anspruch auftreten.

CIBEDO e.V. (Hg.)

Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam

Zusammengestellt von Timo Güzelmansur Mit einer Einleitung von Christian W. Troll

Pustet-Verlag Regensburg 2009
624 p., geb., 39,90 Eur[D]
ISBN 978-3-7917-2189-7

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sind aus dem vorsichtigen Herantasten zwischen Achtung und Akzeptanz viele offizielle Stellungnahmen von Seiten der

katholischen Kirche zum Thema Islam gemacht worden, die hier dokumentiert werden. Ziel des Buches ist es, die Texte der Öffentlichkeit zugänglich zu machen und die Positionierung der Kirche in einzelnen Fragen aufzuzeigen.

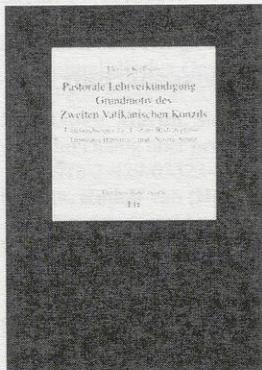
Außerdem beinhaltet das Buch eine Auswahl aus den Dokumenten, die sich speziell auf den christlich-islamischen Dialog beziehen, darunter insbesondere Dokumente aus dem Pontifikat Benedikts XVI. und der Deutschen Bischofskonferenz. – Mit einem Vorwort des Jesuiten Christian W. Troll, einem der profiliertesten Kenner des christlich-islamischen Dialogs.

Timo Güzelmansur, geb. 1977, Referent für den Islam in seiner türkischen Prägung bei CIBEDO in Frankfurt (Christlich-islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle, Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz).



Die offiziellen
Dokumente der
katholischen Kirche
zum Dialog
mit dem Islam

Ein Dokumentationsband der
CIBEDO e.V.
Katholisch-islamische Begegnungs- und
Dokumentationsstelle
Deutsche Bischofskonferenz
Frankfurt am Main
2009
Verlag Friedrich Pustet



Kolfhaus, Florian

Pastorale Lehrverkündigung

Grundmotive des Zweiten Vatikanischen Konzils.
Untersuchungen zu "Unitatis Redintegratio",
"Dignitatis Humanae" und "Nostrae Aetate"
Theologia mundi ex urbe 2

LIT-Verlag Münster 2010
376 p., geb. 39,90 Eur[D]
ISBN 978-3-643-10628-5

Das Zweite Vatikanische Konzil wollte pastorale Dokumente und keine dogmatischen Definitionen verfassen. Das ist eine Neuheit in der Kirchengeschichte, die die Frage aufwirft, wie und ob die Väter des Zweiten Vatikanums gelehrt haben. Die Einteilung seiner Texte in verschiedene Gattungen - Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen - verschärft das Problem, denn die lehramtlichen Unterschiede dieser Dokumente bleiben in der Konzilsrezeption oft unbeachtet. Was also war die wirkliche Intention des Konzils? Vorliegende Arbeit sucht anhand des Studiums der Konzilsakten zu den zentralen Dokumenten über den Ökumenismus, die Religionsfreiheit und das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen dazu eine Antwort zu finden.

Stephen Prothero

Die neun Weltreligionen

Was sie eint, was sie trennt

God is not one
Aus dem Englischen von Stefan Matzig

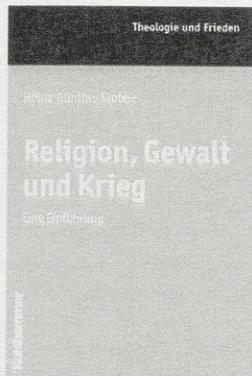
Dietrichs München 2011
geb., 608 p., 22,99 Eur[D]
ISBN: 978-3-424-35048-7

DIE NEUN WELT- RELIGIONEN



Glauben die Frommen dieser Welt letztlich an den gleichen Gott? Ja, sagt der Zeitgeist. Nein, widerspricht der amerikanische Religionswissenschaftler und Bestsellerautor Stephen Prothero. Die Weltreligionen markieren Wege zu verschiedenen Gipfeln. Ihre Mythen, Rituale und Gebote prägen nicht nur besondere Glaubenswelten, sondern auch Lebensordnungen. Wo sich die Wege kreuzen, können noch immer blutige Konflikte entstehen.

Umso wichtiger, die neun größten Religionen unserer Zeit von innen heraus zu verstehen: Islam (Weg der Demut), Christentum (Weg der Erlösung), Konfuzianismus (Weg der Schicklichkeit), Hinduismus (Weg der Verehrung), Buddhismus (Weg des Erwachens), Judentum (Weg des Exils und der Heimkehr), Daoismus (Weg des Wachstums), Yoruba (Weg der Magie) und Atheismus (Weg der Beweise und Begründungen). Ein Standardwerk und zugleich ein Schlüssel zum Verständnis der Glaubenskriege unserer Zeit.



Heinz-Günther Stobbe

Religion, Gewalt und Krieg Eine Einführung

(Theologie und Frieden 40)

Kohlhammer Stuttgart 2010
342 p., kartoniert, 39,90 Eur[D]
ISBN 978-3-17-021372-2

Religiöse Überzeugungen haben großen Einfluss auf die Entstehung wie auch auf die mögliche Entschärfung destruktiver Konfliktlagen. Die Bearbeitung solcher Konflikte muss um die religiösen Überzeugungen und Gehalte wissen, die die jeweilige Auseinandersetzung

speisen, aufladen oder überformen. Diese werden jedoch erst beim genauen Hinsehen verständlich. Schon in den frühen Mythen der Menschheit stehen Weltentstehung, Gewalt und Opfer in enger Verbindung. Griechen, Römer und Germanen verknüpften in ganz unterschiedlicher Weise Religion und Krieg, ebenso Maya und Azteken. Ein Schwerpunkt der Darstellung liegt auf den religiösen Denkweisen und den schriftlichen Quellen der drei monotheistischen Religionen, vom Alten Israel über die Kreuzzüge bis zur gewaltideologischen Umdeutung des Korans im Islamismus. So eröffnen sich vielfältig intensive, dichte Einblicke in das prekäre Verhältnis der Religion zu Gewalt und Krieg - als Vorgang innerreligiöser Reflexion wie als welt- und gesellschaftsgestaltende Praxis.

Dirk Ansorge (Hg.)

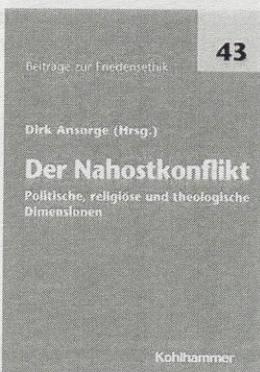
Der Nahostkonflikt

Politische, religiöse und theologische Dimensionen

Beiträge zur Friedensethik 43

Kohlhammer Stuttgart 2010
336 p., kartoniert, 29,80 Eur[D]
ISBN 978-3-17-021500-9

Spätestens seit dem 11. September 2001 wird die Bedeutung von Religionen für politische Konflikte wieder verstärkt wahrgenommen. Zugleich setzt sich die Einsicht durch, dass Friedenspolitik und praktische Friedensarbeit ohne die Einbeziehung der religiösen Dimensionen von Konflikten nicht gelingen können. Damit steht die Forschung vor der Frage, welchen Beitrag Religionen zur Eskalation wie zur De-Eskalation von Konflikten liefern können. Im Nahen Osten tritt die Ambivalenz der Religionen besonders zutage: Einmal eröffnen sie Perspektiven des Friedenshandelns, dann wieder verschärfen sie schwelende Konflikte. Das komplexe Zusammenspiel von gesellschaftlichen, politischen und religiösen Dimensionen im Nahostkonflikt wird erst in der Zusammenschau von soziologischer, politologischer, religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive durchschaubar.



Kohlhammer



Klaus Ebeling (Hg.)

Orientierung Weltreligionen

Kohlhammer Stuttgart
2., durchges. Auflage 2010

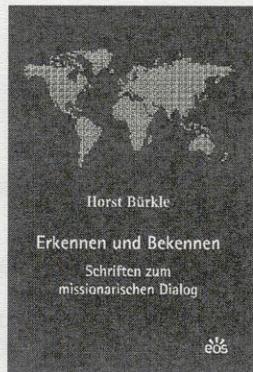
214 p., Pb., 18,90 Eur[D]
ISBN 978-3-17-021851-2

Der Dialog mit anderen Kulturen benötigt nicht nur ein Verständnis fremder Religionen, er fordert auch das Wissen um den eigenen Standpunkt. Dieser Band bietet dafür das notwendige Grundlagenwissen, indem er die Weltreligionen Judentum, Christentum, Islam, Buddhismus und Hinduismus respektvoll und kritisch in den Blick nimmt und mit der Sachinformation zugleich auch Orientierungskompetenz in der Auseinandersetzung mit religiösen Überzeugungen vermittelt. Die Texte sind wertvolle Hilfen für alle, die in Schule, Gemeinde, Erwachsenenbildung und vielen anderen Kontexten schnell und zuverlässig Auskunft suchen.

Horst Bürkle

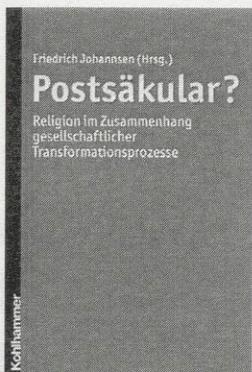
Erkennen und Bekennen Schriften zum missionarischen Dialog

EOS Sankt Ottilien 2010
713p., Geb., 69,80 Eur [D]
ISBN 978-3-8306-7405-4



Die hier gesammelten Schriften gelten einer „Ortsbestimmung“ für die Mission der Kirche heute. Die Botschaft des Evangeliums trifft auf Adressaten, deren geistige, religiöse und gesellschaftliche Lage sich und sie selber tiefgreifend verändert hat. Mitten unter ihnen lebt die Kirche als Frucht früherer missionarischer Präsenz. Die Themen spiegeln die Vielfalt, welche die Sendung der Kirche begleitet.

Zum Autor: Studium in Bonn, Tübingen, Köln, New York. Gastdozent in Kampala, Seoul, Kyoto, Innsbruck. Forschungsaufenthalte in Brasilien, Indien, Neuguinea. 1968-87 Lehrstuhl für Religions- und Missionswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München, 1989-91 Professor am Seminar für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der LMU München.



Friedrich Johannsen (Hg.)

Postsäkular?

Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse

(Religion im interkulturellen Kontext 1)

Kohlhammer Stuttgart 2010

191 p., kartoniert, 24,00 Eur[D]

ISBN 978-3-17-021546-7

Dieser erste Band der interdisziplinär ausgerichteten Reihe „Religion im interkulturellen Kontext“ bietet unter der Fragestellung „Postsäkular?“ zu den Schwerpunktthemen „Kultur - Religion - Gesellschaft“, „Religion und Politik“, „Religion und Ethik“, „interreligiöser Dialog“, „Religion und Schule“ u. a. folgende Beiträge: „Religion und Politik jenseits von Kirche und Staat“, „Religion im öffentlichen Raum“, „Religion im bioethischen Diskurs“, „Religion und Protest“, „Schutz vor Diskriminierung wegen Religion“, „Kreuz und Kopftuch“, „Religion im deutschen Verfassungsrecht“, „Das Schulfach ‚Werte und Normen‘“, „Verletzlichkeit“ im interreligiösen Dialog und im interreligiösen Lernen“, „Religiöse Bildung und soziales Gedächtnis in der »Generation global«“.

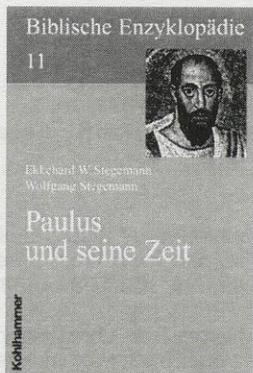
**Ekkehard W. Stegemann /
Wolfgang Stegemann**

Paulus und seine Zeit

Biblische Enzyklopädie 11

Verlag Kohlhammer Stuttgart 2011
450 p., Pb., 38,00 Eur[D]

ISBN 978-3-17-012340-3



Seit über 30 Jahren gibt es eine neue intensive Beschäftigung mit Leben, Werk und Theologie des Apostels Paulus. Diese internationale Paulusforschung hat zu bedeutenden Änderungen im Paulusbild geführt. Sie betreffen das theologische Profil (hier ist insbesondere die sogenannte New Perspective on Paul zu nennen), aber auch die gesellschaftlichen und kulturellen Kontexte, in denen Paulus missioniert und Gemeinden gegründet hat. Von zentraler Bedeutung ist für alle Aspekte des neuen Paulusbildes die Einsicht, dass traditionelle antijüdische Interpretationen unplausibel geworden sind. An ihre Stelle tritt ein Paulus, der auch als Völkermissionar nur auf der Grundlage seiner Identität als Jude und des symbolischen Universums des Judentums seiner Zeit verstanden werden kann.

In diesem Buch wird eine Bilanz der neuen internationalen Paulusforschung gezogen, wobei die neuen Erkenntnisse ebenso wie die traditionellen Lesarten auf dem Prüfstand stehen.



**Gregor Maria Hoff
Ulrich H.J. Körtner (Hg.)**

**Diskurse. Akteure. Wissensformen
Band 1: 2. bis 15. Jahrhundert**

Verlag Kohlhammer Stuttgart 2011

390 p., Pb., 27,00 Eur[D]
ISBN 978-3-17-019113-6

Theologie entwickelt sich in Auseinandersetzung, in Problem- und Konfliktgeschichten. In 18 Beiträgen werden Theologen des 2. bis 15. Jahrhunderts vorgestellt, die entscheidend zur Lösung drängender Fragen beigetragen haben: Nach Hinweisen zur Biografie und zum geschichtlichen Kontext wird an einem Hauptwerk des Autors gezeigt, wie er sich mit seinem Thema auseinandersetzt. Historische Einschnitte von Nikaia bis zum Nominalismus rahmen die Darstellung und lassen die longue durée theologischen Wissens sichtbar werden. So ergibt sich ein konzentrierter Überblick, der in die Geschichte der Theologie einführt, orientiert und zugleich Vertiefung ermöglicht. Das 16. bis ins 21. Jahrhundert ist Thema des zweiten Bandes.

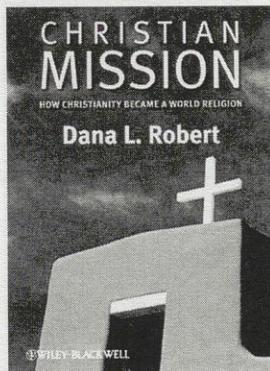
Dana L. Robert

**Christian Mission
How Christianity Became a World Religion**

Blackwell Brief Histories of Religion
Wiley-Blackwell West Sussex
2009, Pb., ISBN 987-0-631-23619-1

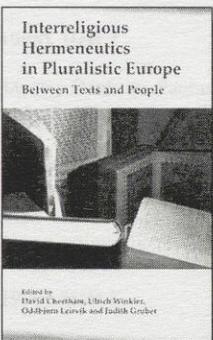
Exploring how Christianity became a world religion, this brief history examines Christian missions and their relationship to the current globalization of Christianity.

- * A short and enlightening history of Christian missions: a phenomenon that many say reflects the single most important intercultural movement over a sustained period of human history.
- * Offers a thematic overview that takes into account the political, cultural, social, and theological issues.
- * Discusses the significance of missions to the globalization of Christianity, and broadens our understanding of Christianity as a multicultural world religion.
- * Helps Western audiences understand the meaning of mission as a historical process.
- * Contains several new maps that illustrate demographic shifts in world Christianity.



Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe

Between Texts and People



Interreligious
Hermeneutics
in Pluralistic Europe

Between Texts and People

Edited by
David Cheetham, Ulrich Winkler,
Oddbjørn Leirvik and Judith Gruber

Edited by
David Cheetham,
Ulrich Winkler,
Oddbjørn Leirvik and
Judith Gruber

At the second major conference held in Salzburg in 2009 of *The European Society for Intercultural Theology and Interreligious Studies* (ESTIS), participants probed the broad theme of 'interreligious hermeneutics in a pluralistic Europe'. Due to the phenomenon of an increasingly plural Europe, questions arise about how we see each other's cultural heritage, religious traditions and sacred scriptures.

Following the discussions that took place at the conference, this book focuses on the usage of texts in our global and mass media world, the possibility of 'scriptural reasoning', the theological comparison of selected topics from religious traditions by scholars belonging to multiple religions or interreligious communities of scholars, the pragmatics of using sacred texts in social contexts of family and gender, polemical attacks on the other's sacred text and the challenge to interreligious hermeneutics of the postcolonial deconstruction of religion by cultural studies. The future of interreligious hermeneutics is going to be complex. This book exhibits the multiple agendas – power, gender, postcolonialism, globalisation, dialogue, tradition, polemics – that will have a stake in these future debates.

Amsterdam/New York, NY
2011. X, 449 pp.

(Currents of Encounter 40)

Bound €92,-/US\$133,-

E-Book €92,-/US\$133,-

ISBN: 978-90-420-3337-5

ISBN: 978-94-012-0037-0

USA/Canada:

248 East 44th Street, 2nd floor,
New York, NY 10017, USA.

Call Toll-free (US only): T: 1-800-225-3998

F: 1-800-853-3881

All other countries:

Tijmuiden 7, 1046 AK Amsterdam, The Netherlands

Tel. +31-20-611 48 21 Fax +31-20-447 29 79

Please note that the exchange rate is subject to fluctuations



SaThZ 1 (1997), Heft 1

Eschatologie: Raymund SCHWAGER, Über die Verbindlichkeit der biblischen Bilder vom Ende der Geschichte; Medard KEHL, Neue Hoffnung für den Kosmos. Über das Heraustreten der Erde aus dem Schatten des Menschen; Heinrich SCHMIDINGER, Erlösung als Thema der modernen Philosophie?; Walter WEISS, Erlösung als Thema der modernen Literatur?; Wilhelm ACHLEITNER /Ulrich WINKLER, Publikationen von Univ.-Prof. Dr. Gottfried Bachl.

SaThZ 2 (1998), Heft 1

Selbstverständnis der Theologie: Heinrich SCHMIDINGER, Warum gehört die Theologie als Wissenschaft an die Universität?; Gottfried BACHL, Was tut die Theologie?; Walter RABERGER, Theologie: kritische und selbstkritische Reflexionsgestalt einer Erinnerungsgemeinschaft; Hans-Joachim SANDER, »God Bless America«. Auf der Fährte der Religionsfreiheit in Theologien der USA; Anton A. BUCHER, Kirchlichkeit - Christlichkeit - Religiosität. Empirische Skizzen zum Kontext der Theologie; Peter PAWLOWSKY, Wozu von Gott reden? Zur öffentlichen Relevanz der Theologie heute.

SaThZ 2 (1998), Heft 2

Gottfried BACHL, Dank an Paulus. Abschiedsvorlesung von der Theologischen Fakultät Salzburg; **Gentechnik - Präimplantationsdiagnostik:** Michael BREITENBACH, Die Anwendungen der Gentechnik als ethisches Problem; Günter VIRT, Von der Genesis zur Gentechnik; Walter LESCH, Zur ethischen Problematik von pränataler Diagnostik und Präimplantationsdiagnostik; Karl GOLSER, Die Aussagen des Lehramts der Katholischen Kirche zur vorgeburtlichen Diagnostik, speziell zur Präimplantationsdiagnostik; Werner WOLBERT, Sind wir für die Folgen fremder Taten verantwortlich? Vom Prinzip der „dazwischentretenenden Handlung“

SaThZ 3 (1999), Heft 1

Hermeneutik eines Dialogs der Religionen: David J. KRIEGER, Religion als Kommunikation; Giancarlo COLLET, Zwischen lokaler Identität und universaler Solidarität; Bischof Erwin KRÄUTLER, Den Weg der Inkulturation weitergehen. Ein Interview über Mission heute; Perry SCHMIDT-LEUKEL, Die Wahrheit des Buddhismus aus christlicher Sicht; Paul WEB, „Kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben“ (Ex 33,20); Werner WOLBERT, Zu neuerer Kritik an der sittlichen Botschaft der Evangelien.

SaThZ 3 (1999), Heft 2

Das Prozeßparadigma – Eine Basis für interdisziplinäre Forschung: John B. COBB Jr., A. N. Whitehead. The Interface of Science and Philosophy; Hans-Joachim SANDER, Voll Gottes. Das Prozeßparadigma auf dem II. Vatikanischen Konzil; Reto Luzius FETZ, Whitehead, Cassirer, Piaget. Drei Denker - ein gemeinsames Paradigma; Franz RIFFERT, Wahrnehmung aus der Perspektive der Prozeßphilosophie; Isabelle STENGERS, Whitehead and the Laws of Nature; Avraham SCHWEIGER, The Process Approach in Perception. Support from Studies of Brain Damage Patients.

SaThZ 4 (2000), Heft 1

Humanitäre Intervention durch Krieg - Zivilcourage - Verteilungsgerechtigkeit - Sterbehilfe: Bernhard SUTOR, Recht auf humanitäre Intervention? Politisch-ethische und völkerrechtliche Überlegungen zum Kosovo-Krieg; Severin RENOLDNER, Humanitäre Intervention oder militärische Unterwerfung? Eine christlich-ethische Interpretation des neuen Interventionismus, Dieter

WITSCHEN, Zivilcourage als Menschen-Tugend; Joachim HAGEL, Gerechtigkeit im Gesellschaftsleben; Lars REUTER, Sterbehilfe und Subjektivität. Moraltheologische Erwägungen zum postmodernen Personenverständnis.

SaThZ 4 (2000), Heft 2

Die Theologie der Religionen in der Diskussion: Gregor PAUL, Die Vielfalt der Religionen aus atheistischer Sicht. Kritische Thesen, mit Antworten von H. Hempelmann - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel und Replik von Gregor Paul; Heinzpeter HEMPELMANN, Christus allein. Skizze der Voraussetzungen und biblisch-theologischen Begründungszusammenhänge einer exklusivistischen Religionstheorie, mit Antworten von G. Paul - M. Bongardt - P. Schmidt-Leukel, Replik von Heinzpeter Hempelmann; Michael BONGARDT, Aufs Ganze sehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt, mit Antworten von G. Paul - H. Hempelmann - P. Schmidt-Leukel, Replik von Michael Bongardt; Perry SCHMIDT-LEUKEL, Zehn Thesen zu einer christl. und pluralistischen Theologie der Religionen, mit Antworten von G. Paul - H. Hempelmann - M. Bongardt, Replik von Perry Schmidt-Leukel; Hans-Joachim SANDER, Relativität - Prozess - Gott. Prozesstheologie im Zeichen der Relativismusherausforderung.

SaThZ 5 (2001), Heft 1

Schwerpunkt Rezensionen: Ulrich WINKLER, Umschlagplatz und Denkwerkstatt. Zur Verortung von Theologie Interkulturell und dem Studium der Religionen; Andreas Michael WEISS, Menschen nach Maß? Entschlüsseltes Genom und manipuliertes Leben; REZENSIONEN aus allen Fachbereichen der Theologie.

SaThZ 5 (2001), Heft 2

Clemens SEDMAK, Eine Handvoll Schwierigkeiten. Erkenntnistheoretische Überlegungen zur Religionswissenschaft; Alois HALBMAYR, Eine neue Eindeutigkeit? Thomas Rusters Plädoyer für eine Entflechtung von Christentum und Religion; Franz NOICHL, Medizin und die begrenzten Ressourcen. Ethische Überlegungen zum Problem der Rationierung im Gesundheitswesen; Dieter WITSCHEN, Kirche als eine „Schule“ der Menschenrechtserziehung. Eine Skizze; Michael ZICHY, Neostrukturalismus und Theologie. Zwischenbericht einer Bestandsaufnahme.

SaThZ 6 (2002), Heft 1

Bioethik: Svend ANDERSEN, Das bioethische Problem der Abtreibung - eine lutherische Perspektive; Werner WOLBERT, Die medizinische Ethik und das Tötungsverbot; Joachim HAGEL, Unparteilichkeit im Spiel der Natur. Ein alternatives Argument für den Embryonenschutz; Dirk ANSORGE, Vergabe auf Kosten der Opfer? Umrisse einer Theologie der Versöhnung.

SaThZ 6 (2002), Sondernummer

Fakultätsschwerpunkt Salzburg: Theologie Interkulturell und Studium der Religionen: Friedrich SCHLEINZER, Kairos und Hartnäckigkeit. Die Entstehung des Instituts Theologie Interkulturell und Studium der Religionen; Chibueze C. UDEANI, Theologie Interkulturell. Lediglich eine Akzentverschiebung vom Adjektiv zum Adverb?; Ulrich WINKLER, Nicht ausweichen an einen fernen Ort der Eigentlichkeit. Der Erkenntnisort einer lokalen Theologie im universalen Volk Gottes; Andreas BAMMER, Theologie studieren in Salzburg. Theologie Interkulturell und Studium der Religionen; Clemens SEDMAK, „No entity without identity“. Theologie zwischen Disziplinen, Kulturen, Religionen; Anton A. BUCHER, Theologie Interkulturell / Studium der Weltreligionen. Erwartungen und Beiträge vonseiten der Praktischen Theologie; Marlis GIELEN / Friedrich REITERER, Die Bibel – ein Modell interkultureller Theologie und Begegnung der Reli-

gionen; Peter HOFRICHTER, Kirchengeschichte und Patrologie und der Fakultätsschwerpunkt „Theologie interkulturell“; Theodor W. KÖHLER, Unsystematische Nachfragen aus (human)philosophischer Perspektive; Johann W. MÖDLHAMMER, „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen“. Berührungs punkte und Perspektiven aus der Sicht der Fächer „Fundamentaltheologie“ und „Ökumenische Theologie“; Gertraud PUTZ, Christliche Sozialethik, Theologie Interkulturell und Studium der Religionen. Eine gemeinsame Seilschaft in einer multikulturellen Gesellschaft?; Hans-Joachim SANDER, Die Wahrheiten des Glaubens und die Macht von Religionen. Dogmatik im Kontext eines Konkurrenzproblems; Frank WALZ, Liturgiewissenschaft Interkulturell; Werner WOLBERT, Die interkulturelle und interreligiöse Perspektive in der Moraltheologie.

SaThZ 6 (2002), Heft 2

Feministische Theologie: Elisabeth ANKER / Silvia ARZT, *Zur Initierung eines feministischen Diskurses*. Anstatt eines Editorials; Marlis GIELEN, Frauen in den Gemeinden des Paulus. Von den Anfängen bis zum Ende des 1. Jahrhunderts; Anne JENSEN, Gottes selbstbewusste Töchter. Selbstverständnis und Rolle der Frauen im frühen Christentum; Clemens SEDMAK, Ist „Gender“ ein wichtiges Handwerkszeug für die Theologie?; Franz NIKOLASCH, Priestertum der Frau; Werner WOLBERT, Spielen Gender-Fragen in der medizinischen Ethik, speziell in Fragen der Reproduktionstechnologie eine Rolle?; Angelika PRESSLER, Ist Gender eine Kategorie in der Organisationsentwicklung? Gemeindeberatung – was könnte sie zur Verbesserung der Situation der Frauen in der Kirche tun?; Regina AMMICH-QUINN, Corpus delicti. Körper – Religion – Sexualität; Christa SCHNABL, Feministische Ethik. Profil und Herausforderungen; Michaela MOSER, Göttliches Begehrten. Zur theologischen Bedeutung der Geschlechterdifferenz; Ursula RAPP, Befreien und Begehrten. Feminist. Exegese am Ende des Patriarchats; Maria-Elisabeth AIGNER, Schwarze Buchstaben, weißes Feuer und die Farbe Lila. Bibliodrama und Feministische Theologie.

SaThZ 7 (2003), Heft 1

Ulrich WINKLER, *Die Lehre der Systematischen Theologie in gegenwärtigen Kontexten*; Michael BONGARDT, Ein chancenreich schwerer Stand. Ein Berliner Blick auf mögliche Zukunft der akademischen Theologie; Herbert FROHNHOFEN, Den Glauben denken. Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Katholischen Fachhochschule Mainz; Franz GRUBER, Theologie im Dienst der Personwerdung. Dogmatische Theologie lehren im Kontext von Traditionssabbruch und Individualisierung; Helmut HOPING/Jan Heiner TÜCK, Thesen zur inhaltlichen Bestimmtheit des Glaubens und zur Aufgabe der Dogmatik; Ralf MIGGELBRINK, Zur Situation und zu Perspektiven systematisch-theologischer Lehrerbildung; Thomas RUSTER, Eine kleine (systemtheoretische) Apologie der Neuscholastik; Hans-Joachim SANDER, In den Zeichen der Zeit die Lehren des Glaubens zutun. Der prekäre Ort der Dogmatik heute; Dorothea SATTLER, denn er ist dein Leben“ (Dtn 30,20). Paschatische Theologie im Dienst der Verkündigung Gottes heute; Alois HALBMAYR, Zur Renaissance der negativen Theologie.

SaThZ 7 (2003), Heft 2

Weltethos - Menschenrechte: Johannes LÄHNEMANN, Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Hintergründe, Anliegen, Entwicklungen des Projektes Weltethos; Werner WOLBERT, Menschenwürde, Menschenrechte und die Theologie; Günter VIRT, Theologie als Dimension bioethischer Politikberatung; Dieter WITSCHEN, Rechtspflicht vor Tugendpflicht. Reflexionen zu einer Präferenzregel; Franz NOICHL, Der homo oeconomicus und das Glück. Anmerkungen zu einem handlungstheoretischen Modell aus der Sicht der theologischen Anthropologie; Publikationsverzeichnis Franz Noichl; Ulrich WINKLER, Vom corpus verum zum corpus delicti. Eucharistische Irritationen.

SaThZ 8 (2004), Heft 1

Alois HALBMAYR, *Kontextuelle Christologien*; Norbert HINTERSTEINER, Facelifts for Jesus. Zu Ort, Ansatz und Status kontextueller Christologien; Gregor Maria HOFF, Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalkedon als Grammatik des Glaubens?; Ulrich WINKLER, Christologie im Kreuzverhör. Wider die Diastase von Israeltheologie und Religionstheologie; Manuela KALSKY, Christaphanien. Rekontextualisierungen der Christologie aus feministischer Sicht; Claude OZANKOM, Der schwarzafrikanische Christus. Zum Verständnis Jesu Christi im schwarzafrikanischen Kontext; Andreas M. WEIB, Klonverbot in Österreich?

SaThZ 8 (2004), Heft 2

800 Jahre 4. Kreuzzug und die Orthodoxen Kirchen (hg. v. Ulrich Winkler)

Ulrich WINKLER: Theologische und soziokulturelle Perspektiven des Verhältnisses zu den Ostkirchen anlässlich der Eroberung Konstantinopels durch den 4. Kreuzzug vor 800 Jahren; Klaus-Peter MATSCHKE, Das Jahr 1204 im Bewusstsein der Byzantiner und in der Tradition der orthodoxen Kirche aus byzantinistischer Sicht; Grigorios LARENTZAKIS, Der 4. Kreuzzug und die Einheit der Kirchen des Ostens und des Westens ; Ernst Christoph SUTTNER, Zum Stand des ökumenischen Dialogs zwischen Ostkirchen und Westkirchen; Reinhard THÖLE, Orthodoxe in Deutschland; Martin TAMCKE, Die Kirchen des Orients zwischen Orthodoxie und Westkirchen; Dietmar W. WINKLER, Der Osten im Westen: Orthodoxe Kirchen in den USA; Glosse: Alois HALBMAYR, Was gehört ins kirchliche Gedächtnis?

SaThZ 9 (2005), Heft 1

Sozialethik (hg. v. Andreas M. Weiß)

Andreas M. WEIB, Editorial; Carl-Henric GRENHOLM, Ethik in der ökonomischen Theorie und Praxis; Joachim HAGEL O.Praem., „Man soll Gott nicht mit Dingen belästigen, die man selber erledigen kann!“ Über die Verantwortung, die in einer Vernunftethik verlangt wird; Nico KOOPMAN, Nach 10 Jahren. Öffentliche Theologie im Postapartheid-Südafrika; Magdalena HOLZTRATTNER, Ausgegrenzte in die Mitte stellen. Eine Theologie der Integration; Werner WOLBERT, Vom gerechten Krieg zum „Just Peacemaking“; Thomas SCHIENDORFER, Zur Problematik theologisch-philosophischer Argumente in John Hicks pluralistischer Hypothese; Glosse: Ulrich WINKLER, Testfall der Ökumene. Ein eucharistisches Gebet für die getrennten Kirchen.

SaThZ 9 (2005), Heft 2

Neuere Ansätze Systematischer Theologie (hg. v. Alois Halbmayer)

Alois HALBMAYR: Editorial; Armin KREINER, Die theologische Relevanz Analytischer Philosophie; Franz GRUBER, Die kommunikative Vernunft des Glaubens. Zur Rezeption des philosophischen Pragmatismus in der Systematischen Theologie; Saskia WENDEL, Rationale Verantwortung der Praxis der Nachfolge Jesu. Was ein systematisch-theologisches Konzept, das sich auf eine transzendentale Methode verpflichtet, zu leisten beansprucht – und was nicht; Joachim VALENTIN, Poststrukturalistische Theoriemodelle und ihre Relevanz für die Theologie; Hans-Joachim Sander, Dogmatik im Zeichen von Orten; Bernhard FRESACHER, Die Realität des Christlichen. Der Einfluss konstruktivistischer Epistemologien in der Theologie; Thomas RUSTER, „Ein heiliges Sterben“. Der Zweite Weltkrieg in der Deutung deutscher Theologen; Andreas Michael WEIB, Glosse – Selbstbestimmung am Lebensende?

SaThZ 10 (2006), Heft 1

Ulrich Winkler (Hg.), Ein Testament katholischer Religionstheologie. JACQUES DUPUIS: Ge-

sammelte Aufsätze aus den letzten Lebensjahren 1999-2004. Aus dem Englischen und Französischen übersetzt von Christian Hackbarth-Johnson. Zugleich „Salzburger Theologische Zeitschrift“ (SaThZ 10), Eigenverlag der SaThZ, Salzburg 2006, ISBN 3-200-00691-9: Ulrich WINKLER, Jacques Dupuis' Vermächtnis einer katholischen Religionstheologie – Editorial; Michael AMALADOSS SJ, Jacques Dupuis SJ (5.12.1923 - 28.12.2004); Jacques DUPUIS SJ., „Die Wahrheit wird euch frei machen“. Die Theologie des religiösen Pluralismus – noch einmal betrachtet; DERS., Eine trinitarische Christologie als Modell für eine Theologie des religiösen Pluralismus; DERS., Die Universalität des Wortes und die Partikularität Jesu Christi; DERS., Das interreligiöse Gebet; DERS., „Das Christentum und die Religionen“ – noch einmal betrachtet; DERS., Erneuerung des Christentums durch interreligiösen Dialog; KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLERHE, Notifikation bezüglich des Buches von Jacques Dupuis „Verso una teología cristiana del pluralismo religioso“; Kommentar zur Notifikation in Bezug auf das Buch von J. Dupuis „Verso una teología cristiana del pluralismo religioso“; Kardinal Franz KÖNIG, Zur Verteidigung von Pater Dupuis.

SaThZ 10 (2006), Heft 2

Werner Wolbert zum 60. Geburtstag (hg. v. Andreas M. Weiß)

Anton A. BUCHER, Laudatio für Werner Wolbert; Konrad HILPERT, „Im Namen Gottes“. Religionsfreiheit im Spannungsfeld von Selbstbestimmung, öffentlicher Anerkennung und anderen Menschenrechten; Carl-Henric GRENHOLM, Christian Ethics Beyond Humanism; Günter VIRT, Was können bioethische Dokumente bewirken? Werkstattbericht aus den Vorarbeiten zu Opinion 21 der Europäischen Gruppe für Ethik: „Zu ethischen Aspekten der Nanomedizin“; Marlis GIELEN, „Der Leib aber ist nicht für die Unzucht ...“ (1Kor 6,13). Möglichkeiten und Grenzen heutiger Rezeption sexualethischer Aussagen des Paulus aus exegetischer Perspektive; Dieter WITSCHEN, Humilitas moralis. Ein Exempel für eine Tugend-Bestimmung Kants; Werner WOLBERT, 60 Jahre – eine Betrachtung; Verzeichnis der Publikationen von Werner Wolbert. *** Matthias REMENYI, Gott im Kommen. Zur Debatte um Einheit und Differenz im Gott-Welt-Verhältnis; Ulrich WINKLER, Perry Schmidt-Leukels christliche pluralistische Religionstheologie; Alois HALBMAYR, Glosse – Blutrübe Zeiten? Slavoj Žižek über Religion und Atheismus.

SaThZ 11 (2007), Heft 1

Wiederkehr der Religion? (hg. v. Alois Halbmayer)

Winfried GEBHARDT, Transformation der Religion. Signaturen der religiösen Gegenwartskultur; Christoph LIENKAMP, Jenseits von Säkularisierung und Rückkehr der Religion. Theoretische Deutungen der Transformation von Religion in der Kritik | Erfahrungsberichte: Wilhelm ACHLEITNER, Keine Wiederkehr der Religion! Sie ist schon lange da; Georg RITZER, Gedankensplitter zur „wiederkehrenden Religion“ aus der Perspektive zweier praktischer Handlungsfelder; Michael MAX, Respiritualisierung; Andreas M. JAKOBER, Das Feuer neu entfachen; Christof S. EISL, „Erst durch die Krankheit habe ich verstanden, was Leben ist.“ Erfahrungen aus der Hospiz-Bewegung Salzburg | Ulrich WINKLER, Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen an der Universität Salzburg – theologische Konzeption; Dieter WITSCHEN, Was ist eine Gewissensentscheidung? Bestimmungselemente einer ethischen Kategorie; Ulrich WINKLER, Glosse - „Wer sind die Erwählten? Zu denen gehöre ich bestimmt nicht!“ Von der Verabschiedung des Zweiten Vatikanums im Pro-multis-Streit um die Eucharistie

SaThZ 11 (2007), Heft 2

Komparative Theologie der Religionen (hg. v. Ulrich Winkler)

Ulrich WINKLER, Komparative Theologie der Religionen. Editorial; Francis X. CLOONEY SJ, Erklärung der Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ der American Academy of Religion (AAR); Norbert HINTERSTEINER, Wie den Religionen der Welt begegnen? Das Projekt der

Komparativen Theologie; Ulrich WINKLER, Für eine pneumatologische Religionstheologie; Gregor Maria HOFF, Der fremde Ort des eigenen Gottes. Karl Rahners Theorie von den anonymen Christen als Grammatik theologischer Fremdsprachen; William FRANKE, Eine kritische Negative Theologie des Dialogs: Die Koinzidenz von Vernunft und Offenbarung in kommunikativer Offenheit; Manuela KALSKY, Eine Spiritualität des Überlebens. Christologische Überlegungen aus womanistischer Sicht; Andreas M. Weiß, Glosse – Lebensverlängerung durch künstliche Ernährung – ausnahmslose Verpflichtung oder eine Frage der Abwägung?

SaThZ 12 (2008), Heft 1

Klimawandel und ökologische Schöpfungstheologie (hg. v. Ulrich Winkler)

Ulrich WINKLER, Klimawandel und ökologische Schöpfungstheologie Für die Revitalisierung eines marginalisierten Topos; Franz GRUBER, „Die Herausforderung ist unermeßlich“ (L. Boff). Schöpfungstheologie und Ökologie; Güntner ALTNER, Klimakrise und Schöpfungstheologie. Theologie im Horizont interdisziplinärer Nachhaltigkeitsforschung; Sigurd BERGMANN, Der Geist unserer Zeit. Zur Verwandlung von Schöpfung, Wissenschaft und Religion im Klimawandel; Ernst M. CONRADIE, Schuld eingestehen im Kontext des Klimawandels; Roland FABER, Ecotheology, Ecoprocess, and Ecotheosis. A Theopoetical Intervention; Ulrich WINKLER, Erwählungskonkurrenz zwischen Juden und Christen; Joachim HAGEL, Prof. P. Dr. Dr.h.c. Bruno Schüller SJ - in memoriam; Alois HALBMAYR, Glosse – SteuerSünden. Zur kritischen Funktion der Theologie.

SaThZ 12 (2008), Heft 2

Migrationskirchen (hg. v. Ulrich Winkler)

Ulrich WINKLER, Migrationskirchen – ein neuer ökumenischer Brennpunkt einer Theologie interkulturell. Editorial; Christina WEICHSELBAUMER, Eine Kartographie der Migration und die Antworten der Kirchen. Die jüngste Studie der Kommission der Kirchen für Migranten in Europa; Garnet PARRIS, Eine Theologie der Migrationskirchen in Europa. Die derzeitigen Gegebenheiten in Europa; Ndubueze Fabian MMAGU, Migrationskirchen. Ein Theologumenon im Zeichen der Globalisierung. Kirche am Prüfstand des Zeitgeistes – Ekklesiologisch-soteriologische Erfahrungen in der „African Catholic Community Vienna“; Thomas FORNET-PONSE, Interkulturelle Philosophie und Interreligiöser Dialog; František ŠTĚCH, Damit das Volk Gottes zum Licht der Völker wird

SaThZ 13 (2009), Heft 1

Der Mensch – Bild Gottes? (hg. v. Alois Halbmayr)

Alois HALBMAYR, Der Mensch – Bild oder Ebenbild Gottes?; Andreas VONACH, Gott ähnlich ist nicht Gott gleich. Anmerkungen zu einer angemessenen Anthropologie im Rahmen einer biblischen Theologie; Hartwig BISCHOF, Ich seh' etwas – in Unterbrechung der Ebene; Marco A. SORACE, Bildtheologie heute. Die Arbeit der Münsteraner bildtheologischen Arbeitsstelle ACHRI-BI im Kontext gegenwärtiger Fragestellungen; Christiane TIETZ, Was ist der Mensch? Zum Rekurs auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen in öffentlichen ethischen Debatten; Ludwig Volker TOTH, Von Gott verlassen. Zum Verhältnis von Religion und Behinderung; Dieter WITSCHE, Sind Menschenrechte in jeder Hinsicht gleichgewichtig? Differenzierungen zur Äquivalenz-Theorie; Anton BUCHER, Glosse: Ethikunterricht in Österreich? Zuerst verschlafen – und jetzt verträdeln

SaThZ 13 (2009), Heft 2

Finanz- und Wirtschaftskrise (hg. v. Andreas M. Weiß)

Joachim HAGEL, „Es ist besser, dass ein Mensch sein Bankguthaben tyrannisiert als seine Mitmenschen.“ Was könnten John Maynard Keynes und die Katholische Soziallehre heute zur Weltwirtschaftskrise sagen?; Elke MACK / Michael HARTLIEB, Finanzkrise – ein Ende der Verantwortung für die Armen?; James BRUTON, Kapitalbeschaffung im Spannungsfeld zwischen Management und Kapitalgebern; Christian FELBER, Die Wirtschaftskrise meistern – aber wie?; Ulrich HEMEL, Globale Weltwirtschaft und globalisierte Zivilgesellschaft. Spielregeln für die Ordnung und Unordnung der Märkte; Kurt REMELE, Gerechtigkeit lehren, gerecht leben. Katholische Sozialethik und Soziallehre als institutionalisierte Gesellschaftsreflexion und praktisches Handeln; Werner WOLBERT, Über „unveränderliche christliche Grundsätze und moralische Werte, die direkt aus dem Evangelium stammen“. Zu einer Formulierung der 3. Europäischen Ökumenischen Versammlung (Sibiu, Sept. 2007); Alois HALBMAYR, Glosse. Thymotische Strohfeuer. Zu Peter Sloterdijks Neuerfindung der Gesellschaft

SaThZ 14 (2010), Heft 1

Spiritualität (hg. v. Ulrich Winkler u. Judith Gruber)

Roman A. SIEBENROCK, Vom biografisch eingefleischten Geist. Systematische Zugänge zur christlichen Spiritualität heute; Daniel KOSCH, Jesus – ein Mystiker?; Michaela PUZICHA, Benediktinische Spiritualität, ihre Wurzeln in der Patristik und ihre Aktualität; Irmgard KAMPANN, Unbändige Lust zu denken und zu lieben. Die Mystik Marguerite Porets (+1310) und die Spiritualität intellektueller Frauen heute; Anton A. BUCHER, Psychologie der Spiritualität; Franz GMAINER-PARANZL, Spiritualität(en) als Krisis und Verheißung der Religionen. Eine theologische Suchbewegung; Sigrid RETTENBACHER, Grenzen des Sagbaren. Zur Konstruktion von Theologien im Angesicht anderer religiöser Traditionen – Eine Fallstudie; Cyprian KRAUSE, Rettende und gerettete Spontaneität in Cur Deus homo. Ironien der Erlösungslehre des hl. Anselm von Canterbury; Judith GRUBER/Martin DÜRNBERGER, Glosse: Wo Gott und Mensch zusammenstoßen, entsteht Tragödie

SaThZ 14 (2010), Heft 2

Globale Ethik (hg. v. Andreas M. Weiß)

John D'ARCY MAY, Die ökumenische Alternative. Die eine bewohnte Erde neu denken; Werner WOLBERT, Ist die Sklaverei „in sich schlecht“?; Bert GORDIJN, Kritik der medizinischen Utopie. Eine ethische Analyse am Beispiel der Nanomedizin; Günter VIRT, Institutionalisierung der Bioethik in europäischen Institutionen. Die europäische Dimension der Bioethik als Herausforderung für die theologische Ethik; Sylvia SCHENK, Alles nur ein Spiel? Zur Rolle des Sports in der Welt – 2010 – Südafrika im Blickpunkt; Paul WEB, Wahrer Mensch vom wahren Gott. Für eine Revision der dogmatischen Christologie.

Absender:

.....
.....
.....
.....

Hiermit bestelle ich ein Abonnement
der Salzburger Theologischen Zeitschrift „SaThZ“
Erscheinungsweise 2 x im Jahr
zum jährlichen Preis von 10,- € zuzügl. Porto
Kündigung jederzeit möglich
oder per E-Mail: sathz@sbg.ac.at

.....

Datum

.....

Unterschrift

An die
Salzburger Theologische Zeitschrift

Universitätsplatz 1
A-5020 Salzburg

DomBuchhandlung

5020 Salzburg

Kapitelplatz 6

Tel. 0662 / 84 21 48

Fax 0662 / 84 21 48-75

e-mail: dombuchhandlung@buchzentrale.at

BÜCHER
 **DIE**
SINN
GEBEN

Salzburger Theologische Zeitschrift

SaThZ

15. Jahrgang

Heft 2

2011

ISSN 1029-1792

- Ethik, Religionspsychologie, Dogmatik
- | | |
|--------------------------|--|
| Dieter Witschen | An Tugenden orientierte Lebensführung |
| Thomas Fornet-Ponse | Universalität als Solidarität |
| Michaela Gross-Letzelter | Grenzerfahrungen und existentielle Ängste |
| Gerhard Larcher | Versöhnte Endlichkeit aus der Hoffnung von Kunst und Religion |
| Godwin Lämmermann | Ich bin unsterblich / Die eiskalten Blütenträume vom ewigen Leben / Gaudeamus igitur |
| Mathias Wirth | Das Dogma von der Freiheit |
| Roland Cerny-Werner | Atheistische Firmung? |
| Besprechungen | Ethik, Theologie interkulturell, Dogmatik, Fundamentaltheologie |

herausgegeben von:

Judith Gruber
Andreas M. Weiß
Ulrich WinklerKatholisch-Theologische Fakultät
Universität Salzburg
Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg

EDITORIAL	<i>Andreas M. Weiß</i>	177
Dieter Witschen	An Tugenden orientierte Lebensführung – etwas Schweres oder Leichtes?	179
Thomas Fornet-Ponse	Universalität als Solidarität. Das Universalitätsverständnis José Martí und Raúl Fornet-Betancourt	189
Michaela Gross-Letzelter	Grenzerfahrungen und existentielle Ängste. Das Leben von Eltern mit sehr früh geborenen Kindern	204
Gerhard Larcher	Versöhnte Endlichkeit aus der Hoffnung von Kunst und Religion	221
Godwin Lämmermann	„Ich bin unsterblich“ – Kinder zu Tod, Endlichkeit und Ewigkeit	235
	Die eiskalten Blütenträume vom ewigen Leben	250
	„Gaudeamus igitur“ – Mit unserer Endlichkeit glücklich leben	266
Mathias Wirth	Das Dogma von der Freiheit und das „Dogma“ von der Illusion der Freiheit. Konfigurernde Freiheitskonzepte im 19. Jahrhundert zwischen dem Dogma von der erbündnissenlosen Maria und dem biologischen Materialismus	280
Roland Cerny-Werner	Atheistische Firmung? Jugendfeier? Ersatzritual? Jugendweihe als Phänomen säkularer Jugendentwicklung	301
Besprechungen		
Bauschke, Martin	Die Goldene Regel. Staunen – Verstehen – Handeln (<i>Werner Wolbert</i>)	312
Lintner, Martin M.	Den Eros entgiften (<i>Werner Wolbert</i>)	313
Brandecker, Thomas	Moraltheologie und Utilitarismus (<i>Werner Wolbert</i>)	315
Ernesti/Fistill/Lintner (Hg.)	Heilige Kirche – Sündige Kirche (<i>Andreas M. Weiß</i>)	317
Eckholt/Casper/Herkert (Hg.)	„Clash of civilizations“ – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	319
Küster, Volker	Einführung in die Interkulturelle Theologie (<i>Judith Gruber</i>)	320
Bünker u.a. (Hg.)	Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft (<i>Franz Gmainer-Pranzl</i>)	325
Deibl, Jakob Helmut	Geschichte – Offenbarung – Interpretation. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo (<i>Emmanuel J. Bauer</i>)	328
Gruber, Franz	Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn (Alois Halbmayr)	333
Krech, Volkhard	Wo bleibt die Religion? (<i>Saskia Wendel</i>)	337
Thörner, Katja	William James' Konzept eines vernünftigen Glaubens auf der Basis religiöser Erfahrung (<i>Saskia Wendel</i>)	339
Weinrich, Michael	Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch (<i>Gregor Maria Hoff</i>)	340
Meier-Hamidi/Müller (Hg.)	Persönlich und alles zugleich (<i>Klaus Viertbauer</i>)	342

Anschriften der Autorinnen und Autoren:

Dr. Dieter Witschen, Diestelweg 5, D-49176 Hilter-Borgloh; Thomas Fornet-Ponse, Orleansstr. 58, D-31135 Hildesheim; Prof. Dr. Michaela Gross-Letzelter, Katholische Stiftungsfachhochschule Abt. München, Preysingstr. 83, D-81667 München; Univ.-Prof. Dr. Gerhard Larcher, Institut für Fundamentaltheologie, Universität Graz, 8010 Graz, Heinrichstraße 78 B/I; Prof. Dr. Godwin Lämmermann, Institut für Evangelische Theologie, Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg; Dipl. theol. Mathias Wirth, Institut für Geschichte und Ethik der Medizin, Universitätsklinikum Hamburg-Eppendorf, Martinistr. 52, 20246 Hamburg; Univ.-Ass. Dr. Roland Cerny-Werner, Fachbereich Bibelwissenschaft und Kirchengeschichte, Universität Salzburg, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg.

SaThZ versteht sich als theologische Fachzeitschrift mit Schwerpunkt auf systematischen Fragestellungen; Internet: <http://www.sbg.ac.at/sathz/home.htm>; HerausgeberInnen: Judith.Gruber@sbg.ac.at; Andreas-Michael.Weiss@sbg.ac.at; Ulrich.Winkler@sbg.ac.at; Umschlag-Graphik: Karl-Heinz Kronawetter; Layout: Ulrich Winkler; Druck: Hausdruckerei der Universität Salzburg; Bankverbindungen: A: SaThZ Uni-Stg. §27, IANr. P_112100_02, Kontonummer 069 5383 4602, BLZ 12000, IBAN AT23 1200 0069 5383 4602, Bank Austria Creditanstalt AG; BRD: EKK, Konto Nr. 944580, BLZ 52060410, Swift GENODEF1EK1, IBAN DE06520604100000944580; Abonnement: zweimal jährlich; Umfang pro Heft min. 70 Seiten; Preis: Einzelheft: 6,- € plus Porto; Abo jährl. 10,- € plus Porto; Bestellungen an: Eva Bartosch, Universitätsplatz 1, A-5020 Salzburg, sathz@sbg.ac.at, Tel. +43-662-8044-2675, Fax +43-662-6389-2675; Besprechungen: Unaufgefordert eingesandte Rezensionsexemplare unterliegen keiner Besprechungsverpflichtung, werden jedoch aufgelistet.



ZK 391-15,2



98/307

Editorial

Diese Nummer der SaThZ enthält Beiträge zu verschiedenen Themen aus Ethik, interkultureller Theologie, Religionspsychologie, Dogmatik und Kirchengeschichte.

DIETER WITSCHEN reflektiert über eine an Tugenden orientierte Lebensführung. Er analysiert, inwiefern die beiden Thesen vereinbar sind, dass die Mühe um Tugenden einerseits etwas Schweres ist, sich Tugenden aber andererseits dadurch auszeichnen sollen, dass ein moralisches Leben mit einer gewissen Leichtigkeit gelingt. THOMAS FORNET-PONSE diskutiert ausgehend von dem kubanischen Freiheitskämpfer José Martí und seiner Rezeption durch den Philosophen Raúl Fornet-Betancourt das Verhältnis von Universalität und Partikularität im Rahmen einer interkulturellen Philosophie und Theologie. Fornet-Betancourts Verständnis von Universalität als Solidarität ist ein Versuch, zu zeigen, wie beides miteinander vereinbar gedacht werden kann.

Die Beiträge der anschließenden drei Autoren wurden als Vorlesungen im Rahmen der Salzburger Hochschulwoche 2010 mit dem Gesamtthema „Endlich! Leben und Überleben“ gehalten. Die Soziologin MICHAELA GROSS-LETZELTER stellt mit vielen konkreten Beispielen die Grenzerfahrungen und existentiellen Ängste vor, von denen Eltern von sehr früh geborenen Kindern betroffen sind, und zeigt, wie Familien in solchen Lebenssituationen sinnvoll unterstützt werden können. Der Fundamentaltheologe GERHARD LARCHER fragt angesichts der Endlichkeit des Menschen und seiner unendlichen Sinnoffenheit nach der Möglichkeit versöhnter Endlichkeit aus der Hoffnung von Kunst und Religion. Im Rahmen religionsphilosophischer bzw. fundamentaltheologischer Reflexionen wird das Zusammenwirken religiöser und genuin ästhetischer Erfahrung in den Künsten erörtert. Dies geschieht unter Bezugnahme auf die Festspielstadt Salzburg und den katholischen Philosophen Maurice Blondel. Der Religionspädagoge GODWIN LÄMMERMANN bringt in drei zusammen gehörigen Beiträgen religionspsychologische Impressionen zu Endlichkeit und Unendlichkeit. Er analysiert die tiefenpsychologische, entwicklungspsychologische und lebenspraktische Bedeutung des „Traums“ vom ewigen Leben.

MATHIAS WIRTH beschäftigt sich mit dem Konzept der Willensfreiheit, das im Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens enthalten ist, und stellt es Bestreitungen der Freiheit gegenüber, wie sie im biologischen Materialismus des 19. Jh. ebenso zu finden sind, wie im Zusammenhang gegenwärtiger Neurowissenschaften. Der Kirchenhistoriker ROLAND CERNY-WERNER beschreibt die geschichtlichen Hintergründe des Rituals der Jugendweihe, das in Deutschland im 19. Jh. in Abgrenzung zu kirchlichen Ansprüchen entstand und im Rahmen der atheistischen kommunistischen Ideologie der Zielset-

ZK 391-15,2

zung diente, Jugendliche an die Staatsideologie zu binden und von anderen Weltanschauungen oder Religionen zu entfremden. Nach der Wende in der DDR gibt es kirchliche Angebote einer solchen „Feier zur Lebenswende“, die auch Ungetauften offen stehen.

Andreas M. Weiß

An Tugenden orientierte Lebensführung – etwas Schweres oder Leichtes?

Dieter Witschen, Osnabrück

In der klassischen Tugendethik scheint es – zumindest *prima facie* – einen Widerspruch zu geben. Denn einerseits wird in ihr immer wieder darauf hingewiesen, es könne gleichsam als eines der Prüfkriterien, ob eine Person im Besitz von Tugenden sei, dienen, dass sie mit Leichtigkeit, ohne sich mithin jeweils mühsam überwinden zu müssen, ihre Lebensführung an moralischen Grundhaltungen orientiere. Weitere Kriterien sind nicht nur, dass die Person wissentlich und willentlich sich Grundhaltungen zu eigen gemacht hat, und nicht nur, dass diese Haltungen beständiger Natur sind, sie also in Kontinuität in jeder relevanten Situation zuhanden sind, sondern auch, dass das Individuum spontan, mithin ohne langes Überlegen und mit Freude aus diesen Haltungen heraus handelt. Die Leichtigkeit gilt in der philosophischen wie der theologischen Ethik neben den Kriterien der Spontaneität und der Freude als eines der klassischen Kennzeichen für die „Tugendhaftigkeit“¹ eines Menschen.² Andererseits wird in ihr immer wieder betont, wie schwer dem Menschen ein „tugendhaftes“ Leben falle, welche Anstrengungen es ihn koste. Eine an Tugenden orientierte Lebensführung bereite dem Menschen in Anbetracht von inneren Widerständen sowie einer widerständigen Realität erhebliche Mühen.

Angesichts dieser gegenläufigen Aussagen drängt sich unmittelbar die Frage auf, ob eine Lebensgestaltung entsprechend den positiven moralischen Grundhaltungen, die als Leitbilder dienen, nun etwas Leichtes oder etwas Schweres ist. Oder trifft möglicherweise beides zu? Urteilen wir nämlich nicht zum einen intuitiv, ein Leben nach den Tugenden sei mit Mühen verbunden, es täten sich für den Menschen diesbezüglich verschiedenste Hindernisse oder Schwierigkeiten auf, deren Überwindung ihm alles andere als leicht falle. Urteilen wir zum anderen aber nicht ebenfalls, dass erst der im Besitz von Tugenden sei, dem eine ent-

1 Wenn im Weiteren Wendungen wie „Tugendhaftigkeit eines Menschen“, „der tugendhafte Mensch“, „ein tugendhaftes Leben“ oder ähnliche gebraucht werden, dann sind diese im Sinne der klassischen Tugendethik zu verstehen, in der das Wort „Tugend“ und seine Ableitungen für das moralisch gute und damit gelungene Leben, für positive Hal tungsbilder und Lebensmodelle stehen, dann hat man sich von modernen negativen Konnotationen wie denen des Antiquierten, Verstaubten, Kleinbürgerlichen oder ähnlichen frei zu machen.

2 Immanuel Kant bestimmt die Tugend unter anderem als „freie Fertigkeit (*habitus libertatis*)“, die sich durch eine „Leichtigkeit zu handeln“ auszeichnet (Die Metaphysik der Sitten, Ak.-Ausz. VI 407).

sprechende Lebensführung weitestgehend problemlos möglich sei, der die (Vor-)Stufen des Sich-Mühen-Müssens hinter sich gelassen habe, für den ein „tugendhaftes“ Leben etwas Selbstverständliches an sich habe.³ Sollten mithin beide Ansichten ihre unmittelbare Plausibilität haben, so können sie diese allerdings nicht unter derselben Rücksicht haben. Aber welches sind die jeweiligen Rücksichten? Die Klärung dieser Frage stellt sich ethischer Reflexion als Aufgabe.

1. Das Schwere der Tugenden

Warum eine Lebensführung nach positiven moralischen Grundhaltungen schwerfällt, dafür gibt es eine Reihe von Gründen, von denen wenigstens einige bedeutsame genannt seien.

a) Ein erster Grund ergibt sich aus dem Erfordernis, sie einüben und auf diese Weise erwerben zu müssen.⁴ Zunächst ist mithin zu berücksichtigen, dass es einen entsprechenden Lernprozess in den verschiedenen Entwicklungsstufen eines Menschen, über die die Moralpsychologie und -pädagogik aufzuklären versuchen, zu geben hat. Erfahrungsgemäß ist dieser Prozess der Charakterschulung mit Hindernissen verbunden, deren Überwindung Anstrengungen und Mühen kostet. Die *conditio humana* lässt für gewöhnlich ein problemloses Aneignen von Tugenden nicht zu. Wie technische oder intellektuelle oder künstlerische Fertigkeiten durch ein beständiges Lernen und Üben erworben werden, bis sie ohne größere Schwierigkeiten wie selbstverständlich zur Verfügung stehen, so gilt dies analog für den Erwerb von Tugenden. Dass der Lern- und Einübungsprozess, der nicht als ein gleichförmiges, ein „gleichsam mechanisches, automatisiertes“ Wiederholen zu begreifen ist,⁵ ein mühsamer, mitunter beschwerlicher Weg ist oder zumindest sein kann, schließt mithin – wie dies ebenfalls die herangezogene Analogie nahe legt – in keiner Weise aus, dass schlussendlich ein Leben nach den Tugenden leicht fällt. Eine Grundkomponente von Tugenden ist in volitiver

3 Philippa Foot beschreibt einen Aspekt des (vermeintlichen oder wirklichen) Widerspruchs folgendermaßen: Es besteht die Schwierigkeit, „dass wir sowohl meinen als auch nicht meinen, je schwerer jemandem das tugendhafte Handeln falle, desto mehr Tugend zeige er, wenn er dennoch entsprechend handelt. Denn einerseits bedarf es großer Tugend, wenn ein tugendhaftes Handeln besonders schwerfällt, andererseits könnte man sagen, wenn es jemandem schwerfällt, tugendhaft zu handeln, dann ist seine Tugend unvollkommen“. (*Tugenden und Laster*, in: dies., *Die Wirklichkeit des Guten. Moralphilosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 1997, 118).

4 Abzusehen ist an dieser Stelle von der theologischen Perspektive, der zufolge die Tugenden als ein von Gott geschenktes Können zu begreifen sind, es – traditionell gesprochen – eingegossene Tugenden (*virtutes infusae*) gibt.

5 Vgl. dazu Schockenhoff, Eberhard, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i.Br. u.a. 2007, 81f.

Hinsicht ihre Willensstärke. Für die Vorstellung, dass diese als ein konstitutives Element moralischer Persönlichkeit in einem Prozess der Selbsterziehung ohne Anstrengungen erlangt werden könnte, dürfte es keine Anhaltungspunkte in der menschlichen Realität geben.

b) Selbst wenn eine Person eine *optio fundamentalis* für eine moralisch gute Lebensführung und damit für ihre Ausformungen in Einzeltugenden getroffen hat, bedeutet dies nicht *eo ipso*, dass sie damit Anstrengungen entbunden ist – womit ein zweiter Grund in den Blick kommt. Die Grundentscheidung für die moralisch gute Lebensführung kann nur als eine endgültige gedacht werden, was unter anderem Vorbehalte bezüglich bestimmter Zeiträume nicht zulässt. Das Definitive der Entscheidung schließt allerdings zum einen nicht aus, dass es Menschen schwer fällt, moralische Inkonsistenzen zu vermeiden. Obgleich sie beispielsweise die Grundhaltung der Wahrhaftigkeit sich im Allgemeinen zu eigen gemacht haben, greifen sie doch in der einen oder anderen Situation zum Mittel der Unwahrheit, nicht etwa deshalb, weil es eine bestimmte ethische Konfliktsituation gibt, die nach einer Abwägung verlangt, sondern allein deshalb, weil sie sich durch das Sagen der Unwahrheit einen persönlichen Vorteil versprechen. Eine derartige moralische Inkonsistenz hat nun nicht den Verlust der Grundhaltung der Wahrhaftigkeit zur Konsequenz; sie macht jedoch die Notwendigkeit eines „Wachsens“ in der Wahrhaftigkeit deutlich, das sich als ein schwieriger Prozess darstellen kann.⁶ Ein mühsames „Wachsen und Reifen“ kann zum anderen deshalb erforderlich sein, weil der Mensch in ganz unterschiedlichen Ausmaße versucht sein kann, seine eigenen Grundorientierungen, die mit Grundhaltungen verbunden sind, zu verletzen. Ob jemand beispielsweise seiner Lebensentscheidung, die in einer bestimmten Lebensform ihren Ausdruck findet, treu bleibt, oder wie unberechenbar oder loyal jemand ist, das hat sich umso stärker zu bewähren, je größer die Versuchung zum Verstoß ist. Wie tief die „Verwurzelung“ einer Grundhaltung in der Persönlichkeit ist, das zeigt sich darin, wie eine Person in Bewährungssituationen, die sich für sie ergeben, handelt. Zumal dann, wenn sie einer Versuchung erliegt, ist die Notwendigkeit eines weiteren „Reifens“ angezeigt, das sich schwierig gestalten kann.⁷

6 Vgl. in diesem Kontext: Schüller, Bruno, *Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung*, Düsseldorf 1966, 83-89.

7 Vgl. Ginters, Rudolf, *Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik*, Göttingen/Düsseldorf 1982, 312f: „Jede ernsthafte moralische Versuchung schließt zugleich die Möglichkeit der Bewährung in sich; sie kann überhaupt nur Versuchung sein, wenn sie »tiefen« ansetzt, als die bisherige innere Entschlossenheit schon reicht ... Die Annahme unterschiedlicher existentieller Stufen oder Grade von moralischer und unmoralischer Grundgesinnung erklärt ... u.a. die Tatsache, ..., dass es ein Wachsen und Reifen im Sittlichen gibt, dass es oft langer Anstrengungen und Einübun-

c) Ein dritter Grund: Tugenden können unter anderem als Korrektive begriffen werden, wie dies etwa P. Foot, eine der gegenwärtigen Protagonistinnen einer Revitalisierung der Tugendethik, tut. Des Näheren kommt ihnen zum einen die Aufgabe zu, Versuchungen entgegenzuwirken, und zum anderen die Aufgabe, Motivationsdefizite auszugleichen.⁸ Im ersten Fall sind bestimmte Antriebe oder Empfindungen zu beschränken oder zu beherrschen. Impulse wie beispielsweise sinnliche Lustempfindungen, Zorn, Wut, Neid, Geltungsdrang, Habgier gilt es unter Kontrolle zu bringen. Denn teils können sie sich als unersättlich, maßlos, ausschweifend, übertreibend erweisen, teils sind sie destruktiv. Tugenden wie Selbstbeherrschung und Mäßigung sorgen für ein Entgegensteuern gegen derartige Versuchungen, positiv gewendet: für eine Kultivierung der Antriebe und Affekte. Die korrigierende Funktion im Sinne einer Beschränkung oder Beherrschung ist für sie signifikant. Im zweiten Fall ist die Ausgangssituation eine gegenteilige, insofern nicht über das Maß hinausschießende Antriebe, sondern Defizite in der Motivation vorliegen. Wo etwa der Sinn für die Rechte anderer unterentwickelt ist, bedarf es der Tugend der Gerechtigkeit, oder wo das Mitgefühl kaum ausgeprägt ist oder allenfalls unter kontingenten Bedingungen sich regt, der der Barmherzigkeit, oder wo Bequemlichkeit droht oder sich bereits ausgebrettet hat, der der Einsatzbereitschaft⁹, oder wo Verzweiflung sich eingestellt hat, der der Hoffnung, oder wo Ängstlichkeit das Fühlen zu beherrschen droht, der des Mutes. Die Aufgabe dieser Art von Tugenden ist die (Weiter-)Entwicklung bzw. die Förderung und Stärkung der Eigenmotivation, an der es fehlt, um ein moralisch gutes Leben zu führen.

Antriebe des Menschen sind faktisch vorhanden. Als empirisch gegeben haben sie als solche ihren Grund nicht in einer Intentionalität; gleichwohl kann der Mensch zu ihnen wissentlich und willentlich Stellung nehmen und sich zu ihnen verhalten. Aus tugendethischer Sicht können sie in zu starkem oder in zu schwachem Maße ausgeprägt sein. In beiden Fällen stellen sie Hindernisse für ein moralisch gutes Leben dar. Im Falle des Übermaßes sind die sich einstellenden Impulse zu limitieren, im Falle des Untermaßes ist ein förderliches Motivationspotenzial zu aktivieren. Gleich ob nun entweder einer Versuchung entgegenzuwirken oder ein Motivationsdefizit zu kompensieren ist, in jedem Fall wird in An-

gen bedarf, um bestimmte Grundhaltungen ... in einer gewissen Vollkommenheit zu verwirklichen.“

8 Vgl. Foot, Tugenden 116-122.

9 Die Tradition kennt die Fehlhaltung der acedia, bei der ein Mensch in einer ihn verkümmern lassen den Selbstgenügsamkeit sich seiner Trägheit hingibt, der eigene Anstrengungen und Mühen meidet. Diese kann gleichsam als Kontrastfolie dienen für die Tugend der Verantwortungsbereitschaft, mit Hilfe derer eine Person sich mit der ihr zuhandenen gestalterischen Kraft für die Realisierung moralisch bedeutsamer Ziele bzw. Werte einsetzt.

betracht der Ausgangssituation ein „tugendhaftes Leben“ – dies dürfte nicht zu bestreiten sein – nicht problemlos möglich sein, also in der Regel schwerfallen.

Bekanntlich wird in der aristotelisch-thomasischen, mithin in der klassischen Tugendethik die Kultivierung der Emotionen bzw. der Leidenschaften als eine wesentliche Aufgabe von moralischen Grundhaltungen angesehen. Mit Thomas von Aquin gesprochen werden die *passiones animae* in konkupiszible und iraszible unterschieden. Gegenstand von Letzteren ist das *arduum*, also das nur schwer und unter Anstrengungen zu erlangende Gut.¹⁰ Denn es gilt entweder Gefahren zu bestehen oder Widerstände zu überwinden. Die korrelierende Kardinaltugend ist die der Tapferkeit, deren Realisierung auf Grund der ihr immamenten Merkmale nicht leicht fallen kann.

d) Ein vierter Grund: Tugenden sind zunächst einmal innere Grundhaltungen eines Menschen. Es bereitet erhebliche Probleme, von außen darüber zu urteilen, ob bei einer Person solche Haltungen vorhanden sind oder nicht. Und selbst bei einer Introspektion lässt sich eine diesbezügliche Gewissheit nicht ohne Weiteres erlangen, ist doch in diesem Bereich die Gefahr von Selbstdäuschungen besonders groß. Gleichwohl lässt sich ein aussagekräftiges Testkriterium benennen. Denn Haltungen setzen sich kraft immanenter Logik in Handlungen um. Besteht jemand bei einem Umsetzungsprozess schwer zu bewältigende Situationen, dann kann das als klares Indiz für die Echtheit von Tugenden¹¹ gewertet werden. Bei diesen Gelegenheiten nimmt der Akteur erhebliche Nachteile oder Verzichte oder Risiken in Kauf oder überwindet gravierende Hindernisse oder leistet einen ungewöhnlichen Einsatz, ohne dass für ihn die Aussicht besteht, dass die jeweilige Handlungsweise sich letztlich doch für ihn auszahlt. Dem Bestehen einer derartigen Bewährungsprobe kommt eine diakritische Funktion zu. Wer dabei gänzlich versagt, hat sich selbstkritisch zu fragen, wie es um seine moralische(n) Grundhaltung(en) bestellt ist, ob nicht das, was er für seine Tugend(en) gehalten hat, in Wahrheit als reines Selbstinteresse sich entpuppt. Nur wenn die in Rede stehenden Situationen etwas Schweres an sich haben, können sie als Echtheitsproben dienen.

Die Bewährungsprobe für moralische Grundhaltungen darf allerdings nicht mit „Tugendhaftigkeit“ als solcher verwechselt werden. Wer meint, nur unter den soeben beschriebenen Umständen könne der Besitz von Tugenden sich zeigen, der irrt. Auch wenn die Umsetzung einer Grundhaltung die handelnde Person nicht viel kostet, sie dabei keine Nachteile erleidet, kann sie „tugendhaft“

10 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae I-II q. 23, a. 1-2.*

11 In Kants Ethik spielt das Testkriterium der Echtheitsprobe der Moralität eine bedeutsame Rolle. Vgl. dazu Witschen, Dieter, Echtheit der Moralität und supererogatorische Handlungen. Eine Zuordnung mit Blick auf Kants Ethik, in: ThPh 78 (2003) 531-544, hier: 534-540.

sein. Dass ein moralisch richtiges Handeln positive Folgen für die Akteurin bzw. den Akteur hat, ist selbstverständlich kein Indiz dafür, dass dieses nicht aus einer moralischen Grundhaltung heraus erfolgt sein kann. Eine solche Schlussfolgerung wäre absurd. Die Bewährungssituation ist eine ganz spezifische, eine eingegrenzte; mit ihr ist keineswegs der gesamte Bereich der „Tugendhaftigkeit“ erschöpft. Diese muss nicht etwas Schweres, Hartes oder Belastendes an sich haben. Ein solcher Eindruck kann für den entstehen, der die Echtheitsprobe für das Gesamt der „Tugendhaftigkeit“ hält. Eine Person kann selbstredend moralisch gut sein, auch wenn sie dies nicht – z.B. mangels Gelegenheiten – in besonders schwierigen Situationen unter Beweis stellt. Ebenfalls wird die moralische Qualität keineswegs dadurch unterminiert, dass eine Person aus innerer Freude am Guten sich an Tugenden orientiert und entsprechend sein Leben führt.

In aretaischer Hinsicht ist mithin nicht das, was schwerer fällt, eo ipso das Bessere. Wer eine Echtheitsprobe besteht, dem ist nicht eo ipso eine „höhere Tugendhaftigkeit“ zuzuerkennen. Für eine solche Situation sind besondere Umstände schwieriger Art signifikant, unter denen eine moralisch gute Haltung eines Akteurs sich zu bewähren hat. Es geht jedoch nicht um den Grad an „Tugendhaftigkeit“. Würde das Bestehen einer Echtheitsprobe als „höhere Tugendhaftigkeit“ begriffen, hätte das eine absurde Konsequenz. Denn bei einem solchen Verständnis wäre es umso besser um die „Tugendhaftigkeit“ bestellt, desto schwerer die Umsetzung in Taten fiele, und umso weniger gut, je leichter ihre Umsetzung. Am Beispiel der Haltung der Feindesliebe illustriert: Je mehr es einem Akteur gelänge, ein feindliches Verhältnis in Richtung eines gegenseitigen Respekts zu verändern, desto geringer wäre sein Grad an „Tugendhaftigkeit“.

e) Um dem sich aufdrängenden Einwand, eine Lebensführung gemäß den Tugenden sei des Öfteren für den Menschen nicht realisierbar, weil sie ihn wegen ihrer Schwere überfordere, begegne zu können, empfiehlt es sich meines Erachtens, auf eine Unterscheidung hinzuweisen, wie sie auch eine Analyse moralischer Phänomene fordert. Denn mit Mühen kann, wie gesehen, zum einen das Bestehen einer Echtheitsprobe verbunden sein und zum anderen, worauf nunmehr der Blick zu richten ist, die Lebensführung nach einem Ideal¹². Ein Ideal ist Bestandteil eines hochethischen Selbstkonzeptes, das ein Individuum frei wählen kann, das nicht allgemeinverbindlich ist. Das Streben nach Idealen lässt einen Menschen entweder eine bestimmte Lebensform wählen (z.B. die monastische) oder gibt angesichts einer Pluralität von faktisch vorhandenen Wertvorstellungen Grundeinstellungen ein spezifisches Profil, wie dies etwa bei einem Pazifisten der Fall ist. Mit der bewussten und freiwilligen Internalisierung eines Ideals antwortet ein Individuum auf die Frage: „Wer möchte ich sein?“, nicht

12 Was hier unter einem „Ideal“ verstanden wird, dazu vgl. Witschen, Dieter, Ethische Ideale einer Person als eigene haltungsethische Kategorie, in: Ethica 9 (2001) 339-351.

wie bei der Aneignung einer Tugend auf die Frage: „Wer soll ich sein?“. Von Idealen gilt, dass zu ihrer Aneignung von anderen nur geraten werden kann, sie also nicht als unbedingt verpflichtend eingestuft werden. Sie sind mit anderen Worten Bestandteil einer konsiliatorischen, nicht einer normativen Ethik. Weil ihre Realisierung mehr verlangt, als für gewöhnlich moralisch gefordert werden kann, sie etwa gravierende persönliche Nachteile bzw. Opfer mit sich bringt oder einen ungewöhnlichen Einsatz erfordert oder nur aufgrund einer moralischen „Größe“, einer Exzellenz, möglich ist, verdient sie besonderes Lob, ihre Unterlassung jedoch keinen Tadel. Mit der Distinktion zwischen den beiden Phänomenen der „Echtheitsprobe der Moralität“ und des „Strebens nach Idealen“ kann meiner Überzeugung nach nicht nur eine sachgerechte Klärung herbeigeführt werden, sondern kann zudem dem, der sich um ein „tugendhaftes Leben“ bemüht, eine wichtige Entlastung verschafft werden. Denn die Lebensführung gemäß moralischen Grundhaltungen ist nicht in jeder Hinsicht gleichzusetzen mit einem Streben nach Idealen.

2. Das Leichte der Tugenden

Käme der Gesamteindruck auf, Tugenden hätten *eo ipso* bzw. in jedem Fall etwas Schweres an sich, dann wäre dieser aus der gut begründeten Sicht der klassischen Tugendethik ein fataler. Denn, wie bereits erwähnt, wird in ihr die Leichtigkeit geradezu als eines der wesentlichen Kennzeichen dafür angesehen, dass eine Person ihr Leben wirklich an Tugenden orientiert. Wenn es – wie aufgezeigt – offenbar seine Gründe hat, ein Leben gemäß den Tugenden als etwas Schweres zu betrachten, was sind dann Gründe, das Leichte als Signatur einer „tugendhaften“ Lebensführung anzusehen?

Zunächst lässt sich die Richtigkeit folgender Beobachtung wohl kaum bestreiten: Wer ein „tugendhaftes“ Leben unter Umständen mühsam, unter Anstrengungen, durch ein Überwinden von Rückschlägen erlernt hat, der wird nunmehr das Gute leicht tun. Der Weg zur Tugend ist etwas anderes als der „Besitz“ der Tugend, das Erwerben von Tugenden in einem mitunter langwierigen Lern- und Einübungsprozess ist zu unterscheiden vom Leben aus bereits erworbenen und verlässlich zuhandenen Grundhaltungen heraus. Das hinreichend Eingeübte fällt für gewöhnlich nicht mehr schwer, sondern eben leicht; ein faciliter posse ist erworben worden. Weil eingeübt und „verwurzelt“, weil mithin habitualisiert, deshalb sind nicht je neu grundsätzliche Ausrichtungen notwendig. Vom Aufwand, in den unterschiedlichen Lebenssituationen ständig neu grundsätzliche Überlegungen anzustellen und seine Strebungen neu zu ordnen, ist der „tugendhafte“ Mensch entlastet. Tugenden vermitteln Orientierungs- und Handlungssicherheit; sie ermöglichen, weil sie zum Bestandteil des eigenen Ethos und damit

gleichsam zur intentional angestrebten „Gewohnheit“¹³ bzw. zur „zweiten Natur“ geworden sind, eine moralisch gute Lebensführung aus innerer Souveränität. Wem in „normalen“ Lebenssituationen weiterhin die Umsetzung von Grundhaltungen schwerfällt, bei dem manifestiert sich, dass er noch nicht in hinreichender Weise, sondern in einem unvollkommenen Grad handlungswirksame Tugenden besitzt. Das Schwerfallen kann als Indiz für eine moralische Schwäche oder Unzulänglichkeit gewertet werden.

Des Näheren agiert der „tugendhafte“ Mensch aus einer Freiheit der Entschiedenheit heraus. Er hat sich bereits frei entschlossen und damit sich selbst darauf festgelegt, sein Leben entsprechend den Tugenden zu führen. Er hält aus frei gewollter innerer Konsistenz an einer moralischen guten Lebensgestaltung fest, mit ihr identifiziert er sich in einer beständigen Weise. Die Situationen der Unentschiedenheit oder des sich je neu Entscheiden-Müssens hat er hinter sich gelassen. Eine moralische gute Praxis, die sich genauerhin je nach Lebens- bzw. Handlungsbereich an bestimmten Grundhaltungen orientiert, ist für ihn zu etwas Selbstverständlichem geworden. Sie ist Bestandteil seines Selbstkonzeptes, seiner Identität, seiner Persönlichkeit. Ein Zu widerhandeln gegen die angeeigneten Tugenden kommt einer Verleugnung seines moralischen Selbstverständnisses gleich. Wer das Gute, weil selbstverständlich, leicht tut, der ist im Übrigen erheblich stärker vor Versuchungen, in Fehlhaltungen zurückzufallen, geschützt.

Eine optio fundamentalis kann nicht anders als eine umfassende gedacht werden. Damit ist gemeint, dass eine Grundentscheidung für eine moralische gute Lebensführung keine Selektion hinsichtlich einzelner Grundhaltungen zulässt. Beispielsweise ist es nicht denkbar, dass jemand zwar die Tugenden der Gerechtigkeit und der Hilfsbereitschaft sich zu eigen machen will, jedoch nicht die der Wahrhaftigkeit und der Toleranz. Der aus der klassischen Tugendethik bekannte Gedanke der „Solidarität der Tugenden“¹⁴ bzw. der connexio virtutum schließt allerdings nicht aus, dass einem Individuum die Aneignung bestimmter Grundhaltungen schwerer fällt als die anderer, dass je nach der einzelnen Grundhaltung der Prozess der Aneignung unterschiedlich verläuft. So kann es einen Menschen besondere Anstrengungen kosten, etwa die in einem inneren Konnex stehenden Haltungen der Sensibilität, des Taktgefühls oder des Mitleids auszubilden, während ihm Haltungen wie Treue und Loyalität keine besonderen Mühen kosten.

13 Vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik II, 1 1103a 14ff. Zum Unterschied zwischen einem moralischen habitus, also einer Tugend, und einer nicht-moralischen Gewohnheit vgl. von Hildebrand, Dietrich, Ethik (Gesammelte Werke II), Stuttgart u.a. 2 o.J., 380-388.

14 Vgl. dazu Schüller, Gesetz 75-83; Wolbert, Werner, Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion (Studien zur theologischen Ethik 112), Freiburg/Schweiz u.a. 2005, 167-177.

Einer der Gründe für diesen Unterschied kann darin erblickt werden, dass eine Person für den Erwerb einer bestimmten Tugend entweder günstige oder hinderliche Dispositionen oder Voraussetzungen mitbringt, die ihm etwa auf Grund seiner Anlagen, also seines Naturells bzw. Temperaments oder auf Grund seiner Sozialisation oder auf Grund seiner Lebensbedingungen vorgegeben sind. Wer beispielsweise „von Natur aus“, sprich hier: auf Grund seiner psychischen Veranlagungen ausgeglichen, ruhig, beherrscht ist, dem wird die Ausbildung der Tugend der Mäßigung seiner Antriebe leicht fallen, bei dem dies nicht der Fall ist, hingegen schwer. Wer von seiner psychischen Konstitution her mit Kant gesprochen eine „theilnehmende Seele“, ein „gutartiges Temperament“ hat, wem „viel Sympathie ins Herz gelegt ist“, der wird sich mit der Aneignung der Grundhaltung der Empathie sehr leicht tun; jedoch angenommen, „das Gemüth“ eines Menschen „wäre von eigenem Gram umwölkt, der alle Theilnehmung an anderer Schicksal auslöscht, er hätte immer noch Vermögen, andern Nothleidenden wohlzuthun, aber fremde Not rührte nicht“¹⁵, dann wäre die Ausbildung dieser Tugend für den Betreffenden mit allergrößten Mühen verbunden. Wer in einer Familie bzw. einem Milieu sozialisiert geworden ist, in dem Lug und Betrug an der Tagesordnung gewesen ist, dem dürfte es größte Probleme bereiten, die Haltung der Ehrlichkeit auszubilden; leicht dürfte dies hingegen demjenigen fallen, der in Kindheit und Jugend wie selbstverständlich zur Aneignung dieser Tugend erzogen worden ist. Wer in einem Umfeld groß geworden ist oder seit langem dort lebt, in dem die Begegnungen mit Menschen aus ganz unterschiedlichen Kulturkreisen, mit stark differierenden Weltanschauungen zum Alltag gehören, für den kann die Ausbildung der Tugend leichter möglich sein als dem, der in einer unter den genannten Rücksichten geschlossenen Welt gelebt hat und lebt. Je nach den vorgegebenen Voraussetzungen kann mithin eine Lebensführung entsprechend einer bestimmten Tugend schwer oder leicht fallen.

Schließlich sei auf folgenden Konnex hingewiesen: Wenn die an Tugenden orientierte Lebensführung ein konstitutiver Bestandteil gelungenen Menschseins ist, dann wird sie für gewöhnlich eine Freude begleiten. Jene verleiht dem Menschen eine innere Stimmigkeit und Zufriedenheit.¹⁶ Wenn auch die Freude an der guten Lebensführung und damit am eigenen moralischen Können ein konsekutives Phänomen ist, nicht deren Telos,¹⁷ hat sie gleichwohl ihrerseits eine positive

15 Kant, Immanuel, Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ak.-Ausz. IV 398.

16 Aristoteles zufolge kann der schlechte, der „lasterhafte“ Mensch „nicht mit sich selbst in Freundschaft leben“ (Nikomachische Ethik IX, 4 1166b 17).

17 Für Kant ist das „fröhliche Herz“ nicht die Triebfeder, sondern etwas, was „die Tugend begleitet“ (Die Metaphysik der Sitten, Ak.-Ausz. VI 485), es ist ein „Zeichen der Ächtigkeit tugendhafter Gesinnung“ (Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Ak.-Ausz. VI 24, Anm.). Es zeichnet das „Temperament der Tugend“ (ebd.) aus.

Konsequenz. Denn die Erfahrung lehrt, dass wir das, was wir gerne tun, auch leicht tun. Allerdings kann auch der, dem nach einem mühsamen Lernprozess eine „tugendhafte“ Lebensführung zu etwas Selbstverständlichem und damit Leichtem geworden ist, im Einzelfall nicht der Schwierigkeiten der Umsetzung enthoben sein. Wem beispielsweise die Grundhaltung der Wahrhaftigkeit an sich selbstverständliche Maxime für seine Praxis ist, kann sich enorm schwer damit tun, eine *correctio fraterna* vorzunehmen, auch wenn deren Notwendigkeit für ihn unter den gegebenen Umständen außer Zweifel steht, oder einem Angehörigen eine Todesnachricht zu überbringen. Das Selbstverständliche von moralischen Grundhaltungen kann mithin nicht in jedem Fall mit einer Anstrengungslosigkeit gleichgesetzt werden.¹⁸

3. Schlussbemerkung

Den obigen Ausführungen lässt sich – im Sinne eines Resümeees – allgemein entnehmen, dass hinter der einen Frage, ob eine an Tugenden orientierte Lebensführung sich als etwas Schweres oder Leichtes darstellt, sich mehrere Fragen verbergen, dass mit anderen Worten einen bestimmten Fehlschluss, nämlich den *der fallacia plurium interrogationum*, beginge, wer das, was sprachlich in einer Frage formuliert wird, auch für eine Sachfrage hielte. Differenzierungen, mit Hilfe derer die Rücksichten angegeben werden, unter denen die eine Ausgangsfrage zu betrachten ist, sind unabdingbar. Sie verhelfen dazu, unterschiedliche ethische Phänomene zu erkennen und nicht miteinander zu verwechseln. So ist, wie gezeigt, das Erwerben von Tugenden von ihrem Besitz zu unterscheiden. Ihr Besitz schließt weder ein Wachsen und Reifen noch eine Inkonsistenz aus. Eine Echtheitsprobe steht keineswegs für die „Tugendhaftigkeit“ insgesamt. Das Schwerere ist nicht *eo ipso* das Bessere. Die Differenzierung zwischen Tugenden und Idealen empfiehlt sich. Tugenden sind etwas anderes als Veranlagungen. Die Selbstverständlichkeit von Tugenden ist nicht mit einer Mühe losigkeit gleichzusetzen. Der Notwendigkeit derartiger Differenzierungen ist auch eine christliche Ethik, insofern sie eine Tugendethik als einen ihrer integralen Bestandteile begreift, nicht enthoben. Auf sie kann im Übrigen ebenfalls hingewiesen werden bei einer Replik auf den Vorwurf, der in Abwandlung einer bekannten Kritik Nietzsches so formuliert werden könnte, dass Christinnen und Christen doch mit wenigen Anstrengungen oder freudiger ein moralisch gutes Leben führen müssten.

18 Vgl. dazu Schüller, Bruno, Zur Wiedergewinnung eines rechten Tugendbegriffs, in: L. Hagemann/E. Pulsfort (Hg.), „Ihr alle aber seid Brüder“. FS A.T. Khoury, Würzburg/Altenberge 1990, 453f.

Universalität als Solidarität

Das Universalitätsverständnis José Martí und Raúl Fornet-Betancourts¹

Thomas Fornet-Ponse, Bonn/Salzburg

Auch wenn die Frage nach Universalismus und Partikularismus bzw. Relativismus beileibe keine neue Frage ist – weder in der Philosophie noch in der Theologie –, ist sie in Zeiten der Globalisierung und verstärkten Begegnung der Kulturen in neuer Schärfe virulent geworden. Es braucht lediglich in der praktischen Philosophie an die Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte² oder an die Diskussion um die Menschenrechte und ihre universelle Gültigkeit³ und in der Theologie an das Verhältnis Universalkirche – Ortskirchen⁴ oder die religionstheologische Fragestellung nach dem Bekenntnis zur Einzigkeit Christi und dem universalen Heilswillen Gottes erinnert werden.⁵ Während Universalität und Partikularität philosophischer Konzepte oft gegenübergestellt werden, zählt es zu den Grundanliegen einer interkulturellen Philosophie oder Theologie, beides als miteinander vereinbar zu denken bzw. zu zeigen, inwiefern kein unüberwindbarer Gegensatz besteht.⁶

- 1 Eine kürzere Version dieses Beitrags wurde im Rahmen des Panels „Universal Claims – Particular Justifications“ der Nachwuchskonferenz „Norms in Conflict“ am 4.12.2010 in Frankfurt a.M. vorgetragen; ich danke Michael Münch für seine hilfreichen Kommentare.
- 2 Vgl. besonders Forst, Rainer, Kontexte der Gerechtigkeit. Politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus, Frankfurt a.M. 2004; Honneth, Axel (Hg.), Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften, Frankfurt a.M./New York 1994; Mulhall, Stephen/Swift, Adam, Liberals and Communarians, Cambridge 1996.
- 3 Vgl. zur Thematik u.a. Bielefeldt, Heiner, Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998; Ernst, Gerhard/Sellmaier, Stephan (Hg.), Universelle Menschenrechte und partikulare Moral, Stuttgart 2010; Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), Menschenrechte im Streit zwischen Kulturpluralismus und Universalität, Frankfurt a.M. 2000; ders./Sandkühler, Hans Jörg (Hg.), Begründungen und Wirkungen von Menschenrechten im Kontext der Globalisierung, Frankfurt a.M. 2001.
- 4 Vgl. hierzu Fornet-Ponse, Thomas, Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene, Münster 2011, 376–396.
- 5 Die Literatur zu dieser Thematik ist mittlerweile fast unübersehbar; vgl. beispielsweise die Angaben bei Böttigheimer, Christoph, Lehrbuch der Fundamentaltheologie. Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg 2009, 479–543.
- 6 Beispielsweise lehnt Georg Stenger diese Gegenüberstellung ab und plädiert für ein „Gespräch der Welten“. Vgl. Stenger, Georg, Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie, Freiburg/München 2006, 25–29.

Ein in der politischen Philosophie bekannter Vorschlag eines kontextualistischen Universalismus ist der „reiterative Universalismus“ Michael Walzers. Seiner Ansicht nach ist es möglich, moralische Normen in verschiedenen Kontexten auf verschiedene Weisen umzusetzen, da sie formal und allgemein formuliert werden können.⁷ Dieses Konzept, das eine abstrakte Universalität annimmt, die den Besonderheiten der verschiedenen Kulturen angepasst wird, erscheint aus der Perspektive interkultureller Philosophie jedoch nicht völlig befriedigend, wie weiter unten deutlich werden wird. Daher soll im Folgenden das Universalitätsverständnis Raúl Fornet-Betancourts vorgestellt werden. Er entwickelt dieses in Anlehnung an den kubanischen Denker und Freiheitskämpfer José Martí (1853-1895), weshalb zunächst auf Martí eingegangen werden soll.⁸

1. José Martí und die Forderung nach Kontextualität

Schon lange vor der in der Mitte des 20. Jahrhunderts geführten Kontroverse zwischen Augusto Salazar Bondy und Leopoldo Zea über die Möglichkeit einer (latein-)amerikanischen Philosophie⁹ plädierte José Martí in seinem 1891 erschienenen Aufsatz „Unser Amerika“¹⁰ implizit dafür, eine inkulturierte¹¹ bzw. kontextualisierte Philosophie zu betreiben. Seine diesbezüglichen Ausführungen stehen im Kontext seines Kampfes gegen die Kolonialisierung, da diese nicht mit

7 Vgl. Walzer, Michael, Zwei Arten des Universalismus, in: *Babylon* 7 (1990) 7-25.

8 Vgl. besonders Fornet-Betancourt, Raúl, Lateinamerikanische *Philosophie* zwischen Inkulturation und Interkulturalität, Frankfurt a.M. 1997, 130-137.

9 Vgl. hierzu u.a. Beorlegui, Carlos, Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad, Bilbao 2004, 687-690; Hofstätter, Leandro Otto, Kontextuelle Philosophie. Die lateinamerikanische Geschichtsphilosophie des Leopoldo Zea als Ausgangspunkt und Grundlage einer lateinamerikanischen Philosophie, Aachen 2006, 103-160; Salazar Bondy, Augusto, ¿Existe una filosofía de nuestra América?, Mexiko 1968; Zea, Leopoldo, En torno a una filosofía americana, in: Cuadernos Americanos 1 (1942) 63-78.

10 Vgl. Martí, José, *Unser Amerika*, in: Rama, Angel (Hg.), Der lange Kampf Lateinamerikas. Texte und Dokumente von José Martí bis Salvador Allende, Frankfurt a.M. 1982, 56-67. Fornet-Betancourt bezeichnet diesen Beitrag als ein „Manifest der Inkulturation“. Fornet-Betancourt, Raúl, *Martí* und die Kritik an der etablierten theologischen Vernunft im Kontext der kubanischen Unabhängigkeitsbewegung, in: ders. (Hg.), Theologien in der Sozial- und Kulturgeschichte Lateinamerikas. Die Perspektive der Armen III. Implizite Theologien im 19. und 20. Jahrhundert, Eichstätt 1993, 75-97, hier 96.

11 Wie weiter unten deutlich werden wird, liegt bei Martí ein Inkulturationsverständnis vor, das sich von dem landläufigen unterscheidet, wonach etwas einer Kultur Externes an diese angepasst wird, aber noch als von außen kommend wahrnehmbar ist. Vielmehr geht es ihm um eine authentisch aus der Kultur hervorgehende Philosophie.

der Befreiung von der Fremdherrschaft (im Fall Kubas von der Spaniens) überwunden sei. Denn mit der Kolonisation seien viele Bräuche und Traditionen nach Amerika gelangt, die die heimischen Kulturen daran gehindert hätten, sich eigenständig zu entfalten. Martí bezeichnet die Eroberung und Zerstörung der historischen und kulturellen Entwicklungsmöglichkeiten der lateinamerikanischen Völker als eine historische Tragödie und ein Verbrechen an der Natur.

„Den schlanken Stiel hätte man wachsen lassen müssen, damit man später das vollständige und blühende Werk der Natur in seiner ganzen Schönheit hätte anschauen können. – Die Eroberer haben dem Universum einen Teil gestohlen.“¹²

Die Eroberung sei eine Tragödie nicht nur wegen des Todes zahlreicher Menschen dieser Kulturen, sondern auch, weil sie den kulturellen Tod ihrer Nachfahren bedeutete. Das Resultat sei zum einen der Verlust des unverwechselbaren Beitrags dieser Völker zur Welt und zum anderen eine Karikatur bzw. ein Konvolut:

„Wir waren eine Vision: die Brust eines Athleten, die Hände eines Gecken und die Stirn eines Kindes. Wir waren eine Maske: Kniehosen aus England, Weste aus Paris, Sakkos aus Nordamerika und Stierkämpfermütze aus Spanien.“¹³

Martís Aufruf, den Ursprung zu bejahen, ist daher auch ein Aufruf zu einem national-kontinentalen Bewusstsein, das durch die koloniale Fremdherrschaft eingeschränkt war. Dieses zu fördernde nationale Bewusstsein ist nicht mit einem Nationalismus zu verwechseln, sondern meint das Bewusstsein um die eigenen Ursprünge und die eigenen Probleme. Denn das eigentliche Problem der Unabhängigkeit bestand nach Martí nicht in einem Wandel der Herrschaftsform, sondern in einem geistigen. „Die Unabhängigkeit, insofern sie resultiert aus dieser neu geschmiedeten Geisteshaltung im Verlauf des Kolonialkrieges, ist nicht der Höhepunkt des Befreiungsprozesses, sondern sein wahrer Ausgangspunkt.“¹⁴ Denn in den jungen Republiken Lateinamerikas herrschte nach ihrer Unabhängigkeit von Spanien ein „kreolisches“ Bürgertum, das vor allem den eigenen Interessen diente und nicht die Bedürfnisse des ganzen Volkes repräsentierte. Zudem habe seine Denkweise der der Kolonisatoren entsprochen und sei somit auch keine authentische, sondern eine importierte gewesen.

Genau dies wird von Martí auch für die akademische (nicht nur die philosophische) Tätigkeit abgelehnt, da in der Zeitung, am Lehrstuhl und an der Akademie die realen Faktoren des Landes erforscht werden müssten und nicht fremde Probleme. Dies hängt eng mit seinem Philosophieverständnis zusammen,

12 Martí, José, *El hombre antiguo de América y sus primeras artes primitivas*, in: ders., *Obras completas VIII*, Havanna 1975, 335. Übers. nach Fornet-Betancourt, Raúl, José Martí interkulturell gelesen, Nordhausen 2007, 59.

13 Martí, Amerika 62.

14 Fornet-Betancourt, Martí 24.

da es Martí nicht um eine abstrakte und theoretisch reflektierende Philosophie geht, sondern um eine Philosophie, die in die Prozesse der Gesellschaften und Kulturen eingreifen kann und somit nicht nur über die Wirklichkeit nachdenkt, sondern in ihr handelt und sie beeinflusst. Im Blick auf die geschichtliche Erfahrung Lateinamerikas stellt er fest, weder das europäische noch das Buch der Yankees seien in der Lage gewesen, das hispano-amerikanische Rätsel zu lösen, und er kritisiert die „übermäßige Einfuhr fremder Ideen und Formeln“.¹⁵ Als konstruktive Alternative entwirft er ein Denken, das aus dem eigenen Boden hervorkommt und die Traditionen und Kulturen der Völker seines Kontextes als seine Quellen ansieht.

„Die europäische Universität muß der amerikanischen weichen. Die Geschichte Amerikas von den Inkas bis heute muß in allen Einzelheiten vermittelt werden, auch wenn man auf die Geschichte der griechischen Archonten verzichten müßte. Unser Griechenland ist dem Griechenland vorzuziehen, das eben nicht das unsere ist. Für uns nämlich ist es von größerer Notwendigkeit.“¹⁶

Er will damit nicht einen kulturellen Isolationismus unterstützen, der die Begegnung und den Austausch zwischen verschiedenen Kulturen für irrelevant (evtl. sogar für schädlich) hält, sondern die Prioritäten bestimmen. An erster Stelle stehen die Auseinandersetzung mit der eigenen geschichtlichen Realität und die Lösung der eigenen Probleme. Die Probleme könnten aber nicht gelöst werden, indem man an ganz anderem Ort nach ihrer Lösung suche oder versuche, andere Modelle zu importieren. „Möge man ruhig die Welt in unsere Republiken einsäen – der Stamm muß jedoch der unserer Republiken sein.“¹⁷ Auf dieser Basis könne der kulturelle Austausch erfolgen und jedes Volk seine unverwechselbare Stimme einbringen. Martí anerkennt und verteidigt vehement das Recht jedes Volkes und jeder Kultur, mit seiner bzw. ihrer Einmaligkeit dazu beizutragen, eine vielfältige Universalität zu verwirklichen. „Die wahre Universalität entsteht gerade nicht durch die Diktatur eines Imperiums oder einer bestimmten Kultur, sondern vielmehr durch die Vielfalt der kulturellen Ausdrucksformen.“¹⁸ Deshalb ist dem Universum mit der Kolonisation etwas gestohlen worden und bemüht sich Martí um eine Praxis, die darauf abzielt, „dem ununterbrochenen menschlichen Konzert die amerikanische Stimme zurückzugeben, die in einer traurigen Stunde in der Kehle von Netzahualcóyotl und Chilam erstarrte“.¹⁹ Damit jedes Volk und jede Kultur seine bzw. ihre eigene Stimme zu dieser Univer-

15 Martí, Amerika 62.

16 Ebd. 60.

17 Ebd. 60.

18 Fornet-Betancourt, Martí 60.

19 Martí, José, Fragmento del discurso pronunciado en el club del comercio, in: ders., Obras Completas VII, Havanna 1975, 285. Übersetzung nach Fornet-Betancourt, Martí 112f.

salität beitragen kann, ist ein inkulturiertes bzw. in dieser Kultur verwurzeltes Denken vonnöten, das kreativ und erforderlich ist und nicht andere Lösungen einfach nachahmt. Dieser Forderung entspricht Martí's Beitrag „Unser Amerika“ nicht nur, weil darin Amerika Gegenstand der Reflexion ist, sondern auch, weil Amerika das Subjekt dieses Denkens ist.

„Wir hören in diesem Text nicht nur einen Diskurs über Amerika, sondern den Diskurs Amerikas, das schon seine eigene Sprache spricht und Subjekt seines Denkens und dessen Form ist. Es ist Amerika, das ein Subjektsein eines Diskurses erprobt, der sich in »Spanisch« ausdrückt, aber bezeichnenderweise erfüllt ist von den afro-amerikanischen und indigenen Welten.“²⁰

Dies ist weder ein Regionalismus bzw. Provinzialismus noch ein Nationalismus, weil Martí immer wieder den kommunikativen Charakter des Denkens betont und Inkulturation in diesem Fall bedeutet, „in einer bestimmten Kultur zu sein“, sich dabei aber bewusst zu sein, dass gerade diese Wurzel des Denkens die Kommunikation mit den anderen Kulturen erlaubt. Martí fordert also ein relationales und kein relativistisches Denken, da nicht eine bestimmte Form des Denkens verabsolutiert werden soll, sondern alle relativen Formen sich verschwistern sollen, um in Harmonie und wechselseitiger Kommunikation „ein interdiskursives Gewebe kristallisierender Beziehungen des Absoluten als höchsten Ausdruck oder, besser gesagt, als Widerschein einer ökumenischen Universalität zu machen“.²¹ Er suchte auch eine „Philosophie der Beziehung“.²² Denn nur eine solche wäre der relationalen Vielfalt des Universums angemessen. Der Schlüssel zur Universalität besteht nach Martí also in Austausch und Solidarität.

2. Universalität als Solidarität – Die Rezeption José Martí durch Raúl Fornet-Betancourt

Diesen Gedanken Martí der Universalität als Vielfalt kultureller Ausdrucksformen nimmt Fornet-Betancourt ausdrücklich auf, um sein Verständnis von Universalität als Solidarität zu entwickeln. Dies erfolgt, indem er sich zunächst von einem Verständnis von Inkulturation abgrenzt, das nicht demjenigen entspricht, das den Ausführungen Martí zugrundeliegt. Dieses andere Inkulturationsverständnis werde zwar oft – auch kirchlicherseits – als Inkulturation bezeichnet, aber „beschränkt sich meist auf eine Akkommodation, d.h. eine Anpassung und Aufnahme einzelner äußerlicher Elemente der jeweiligen Kultur“.²³

20 Fornet-Betancourt, Martí 107.

21 Ebd. 111.

22 Vgl. Martí, José, *Juicios. Filosofía*, in: *Obras Completas XIX*, Havanna 1975, 367.

23 Scheuerer, Franz Xaver, Religiöse und kulturelle *Vielfalt* als Herausforderung für die Zukunft der Kirche, in: Ozankom, Claude/Udeani, Chibueze (Hg.), *Theologie im Zei-*

Werde hier von Inkulturation und Kontextualisierung der Philosophie gesprochen, werde davon ausgegangen, dass ein harter Kern, der Logos, existiert, der von der Philosophie in ihrer abendländischen Geschichte herausgebildet wurde und formal-methodologisch normativ ist. Damit soll nicht die abendländische Binnendifferenzierung vernachlässigt werden, sondern wird die Ansicht kritisiert, Philosophie im strengen Sinne sei ein exklusiv griechisch-abendländisches Geistesprodukt.²⁴ Die Aufgabe der Inkulturation der Philosophie bestünde darin, diesen Logos in der lateinamerikanischen Kultur und Geschichte und dem lateinamerikanischen Kontext kreativ zu adaptieren. Diese kreative Adaption meine keine bloße Wiederholung oder Imitation, sondern erfolge in der Auseinandersetzung mit den realen Problemen; der philosophische Logos werde also aus der eigenen Historizität heraus konfiguriert. „Die Historizität des Logos wird also in der Inkulturation der Philosophie berücksichtigt. Mehr noch: die Inkulturation ist der konkrete Ausdruck des Historisierungsprozesses des Logos.“²⁵ Diese Perspektive der Inkulturation hält Fornet-Betancourt indes für hochproblematisch, weil sie nicht radikal genug sei, um die Philosophie so innovativ zu transformieren, wie dies angesichts der neuen Konstellation des Wissens und der Kulturen nötig sei. Das Problem dieses Verständnisses sei, mit einem noch zu einseitig abendländisch, d.h. wesentlich monokulturell bestimmten Begriff eines philosophischen Logos zu arbeiten. Die Annahme des harten Kerns schränke theoretisch erheblich ein, weil dieser Kern nur begrenzt in Frage gestellt werden könne. Deswegen sähe Fornet-Betancourt den „reiterativen Universalismus“ eines Michael Walzer auch nicht als gänzlich überzeugende Lösung. Sofern der Ansatz der Inkulturation voraussetze, dass der philosophische Logos eine für die weitere Entwicklung der Philosophie normative Rationalität herausbilde, könne zwar die Historizität des Logos bejaht werden, die Grundstruktur dieser abendländisch bestimmten Rationalität aber wäre unantastbar. Im Prozess der Historisierung gebe es somit ein Element, dass nicht nur den Prozess begrenze, sondern auch zeige, wo die Grenzen seiner Entwicklungsmöglichkeiten liegen. Werde also eine nor-

chen der Interkulturalität. Interdisziplinäre Herausforderungen – Positionen – Perspektiven, Amsterdam/New York 2010, 111-143, hier 115. Vgl. zur Kritik eines solchen Inkulturationsverständnisses auch Gmainer-Pranzl, Franz, Die Vielstimmigkeit des Logos – Überlegungen zur eigentümlichen Universalität des Christlichen, in: Ozankom, Claude/Udeani, Chibueze (Hg.), Theologie im Zeichen der Interkulturalität. Interdisziplinäre Herausforderungen – Positionen – Perspektiven, Amsterdam/New York 2010, 227-247, hier 232-236.

24 Vgl. hierzu Wimmer, Franz, Interkulturelle Philosophie, Wien 2004, 35. Gegen diese Position betont Wimmer mit anderen die Gleichursprünglichkeit mehrerer philosophischer Traditionen, wobei er unter „Philosophie“ nicht nur das von Griechen und Europäern so Genannte versteht, sondern was die „inneren Merkmal[e] dieses Unternehmens – des »Strebens nach Weisheit« oder nach »Wissen«“ (36) trägt.

25 Fornet-Betancourt, Philosophie 132.

mative fundamentale Rationalitätsstruktur angenommen, werde der Prozess auf einer entscheidenden Ebene begrenzt, „nämlich auf der Ebene der Möglichkeit, den philosophischen Logos von jedweder Struktur einer konsolidierten Rationalität zu befreien, damit er seine ursprüngliche polyphone Potentialität manifestieren kann“.²⁶ Fornet-Betancourt wendet sich gegen diese Position, eine bestimmte Form des Logos als kanonisch bzw. als den absoluten Bezugspunkt, um das Philosophische zu bestimmen, anzusehen. Stattdessen plädiert er dafür, das Risiko einzugehen, auch diese von einer Tradition her stammende Grundstruktur der Rationalität zu hinterfragen und „sich auf die *Erfahrung* einzulassen, das Philosophische als ein Feld (möglicher) *logisch* offener und nicht definierter Bedeutungen anzusehen“.²⁷ Das bedeutet, darauf zu verzichten, die Inkulturation der Philosophie so zu verstehen, als werde der monokulturell abendländisch bestimmte Logos in asiatische, afrikanische oder indianische Kulturen integriert. Inkulturation in diesem Fall wäre lediglich eine Assimilation der kulturellen Besonderheiten. Es werde – bildhaft gesprochen – gewissermaßen ein gemeinsamer Stamm anerkannt, der in verschiedene Böden eingepflanzt werden und dort auch eigene Früchte tragen könne, aber seine ursprüngliche Identität nicht verliere. Er wäre also trotz seiner unterschiedlichen Früchte immer als verpflanzter Stamm erkennbar. Hierin besteht die Grenze der Inkulturation in diesem Verständnis, weil sie ansonsten die Einheit oder Universalität gefährde, die gerade dieser harte Kern oder Stamm garantire. Eine so verstandene Universalität entspreche einer expansiven Dynamik einer abstrakten Universalität, die im besten Fall die Eigenheiten anderer Kulturen integrieren kann, sie aber im schlechten Fall ablehnt. In beiden Fällen würden aber die Eigenheiten entstrukturiert und desorientiert.

Als Alternative verweist Fornet-Betancourt auf José Martí und plädiert dafür, Inkulturation „als eine Bewegung der Transrationalisierung des Logos“²⁸ zu verstehen, die darauf basiere, das solidarische Gleichgewicht der je kulturellen Logoi zu akzeptieren. Dies setze voraus, von der Hypothese auszugehen, das Philosophische sei polyphon und nicht alleine griechischen Ursprungs, was mit der Gleichursprünglichkeit der Philosophie an verschiedenen Orten der Welt begründet werden kann. Daher drehe Martís Aussage, die Welt möge ruhig in die Republiken eingesät werden, solange der Stamm derjenige der Republiken bleibe, das Problem um. Denn nun gehe es nicht mehr darum, wie das Eigene in die Bewegung des Universalen integriert werden könne, sondern darum, wie sich die Mannigfaltigkeit der Welt in das Eigene verpflanzen lasse. Er setzt somit die Vielfalt der Welt voraus, die nicht von einer einzigen Perspektive vollständig be-

26 Ebd. 133.

27 Ebd. 133.

28 Ebd. 134.

schrieben werden kann, sondern der zahlreichen unterschiedlichen Perspektiven bedarf. Auch versteht er die Bewegung des Universalen nicht als einen Prozess, in den das Eigene zu integrieren ist, sondern dieser Prozess wird erst durch den Austausch der unterschiedlichen Perspektiven gebildet – und deswegen stellt sich die Aufgabe, die Mannigfaltigkeit der Welt in das Eigene einzusäen.

„Damit wird der Kreis der Dialektik des Konflikts zwischen dem *Universalen* und dem *Partikularen* gesprengt; und damit wird das Problem der Anerkennung des Eigenen oder Partikularen ohne ihre vorherige Rechtfertigung vor dem *Universalen* auch als eine falsche Problemstellung entlarvt.“²⁹

Anstatt von abstrakter Universalität spricht Fornet-Betancourt nun von konkreten Universalitäten im Plural, weil jeder einzelne kulturelle Stamm eine konkrete, historische Universalität sei. Damit entfalle auch die Gegenüberstellung von Partikularität und Universalität. Diese konkrete Universalität des kulturellen Stammes ist von der unten ausgeführten Universalität als regulativer Idee bzw. als Solidarität der Kontexte zu unterscheiden. Vehement bestreitet Fornet-Betancourt die sich auf Hegel berufende Position, es könne keine kontextualisierte Philosophie geben, da Philosophie es ausschließlich mit der Vernunft zu tun habe und sich daher stets als universelles Wissen ausweisen müsse. Er negiert dabei nicht den Zusammenhang von Philosophie und Vernunft, betont aber, die Vernunft sei nicht abstrakt oder objektiv, sondern „ein utopisches, doch geschichtliches einzulösendes Programm zur Universalisierbarkeit der faktisch je kontextuell konsolidierten Rationalität“.³⁰ Vernunft und Rationalität seien demnach nicht gleichzusetzen, da die Rationalität als punktuelle Konzentration von Vernunft verstanden werden könne. Daher vermitte die Rationalität den Bezug der Philosophie zur Vernunft, weise ihrerseits aber auf kontextuell bestimmte Regularitäten hin. Deswegen könne der prinzipielle Bezug der Philosophie zur Vernunft auch nur auf differenzierte Weise erfolgen. „Philosophie wird also plural. Sie bestimmt sich notwendig als diese oder jene Philosophie, und zwar genau in dem Maße, in dem sie die Rationalität systematisiert, durch die sie auf Vernunft hin arbeitet.“³¹ Keine Philosophie könne also einen Alleinvertretungsanspruch auf

29 Ebd. 135. In einem anderen Beitrag betont er, die gesuchte Universalität trage nicht die Unterschrift einer bestimmten Kultur oder sei die Universalität, die beanspruche, das Haus oder der Name des Ganzen zu sein, sondern sie sei „die Universalität, die aus dem Bewusstsein erwächst, in Beziehung oder Teil eines immer offenen und andauernden Prozesses der Totalisierung zu sein“. (Fornet-Betancourt, Raúl, La interculturalidad frente a los desafíos de la globalización, in: ders., Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural, Aachen 2004, 71-75, hier 75, meine Übersetzung.)

30 Fornet-Betancourt, Raúl, Vernunft und Kontext. Überlegungen zu einer Vorfrage im Dialog lateinamerikanischer und europäischer Philosophie, in: ders., Ethik und Befreiung, Aachen 1993, 108-115, hier 111f.

31 Ebd. 113.

die Vernunft erheben. Als Trägerin einer Rationalität sei jede Philosophie nicht nur auf Vernunft verwiesen, sondern könne sich am transnationalen Prozess der Vernunft beteiligen. Die Kontextualisierung philosophischen Denkens sei nicht als Gegensatz zur Universalität zu verstehen, sondern bilde die Basis, auf der erst überhaupt der Diskurs geführt und die Begrenztheit der eigenen Position offengelegt werden könne. Die Einsicht in die eigene Begrenztheit befähige den Diskurs dazu, sich in Richtung einer Universalität zu orientieren, weil sie es notwendig erscheinen lasse, alternative Diskurse anzuerkennen.

„Es geht um die Perspektive für ein Programm zur dezentrierten, d.h. polyzentrischen Rekonstruktion der Universalität der Vernunft, also um ein Programm, in dem sich Universalität als Solidarität mit dem Anderen legitimiert.“³²

Die entscheidende Frage ist also, ob die konkreten Universalitäten fähig und bereit sind, in einem solidarischen Verhältnis zueinander zu existieren und auf diese Weise erst Universalität im Singular erzeugen. Die auf den ersten Blick sicherlich überraschende Rede von „Universalitäten“ im Plural erklärt sich durch den Gedanken, dass weder Universalität als Ganzheit, an der partikulare Elemente teilhaben, verstanden wird noch ein abstrakter universaler Kern in je partikulare Kontexte hineinversetzt wird und trotz gewisser Adaptionen als dieser universale Kern erkennbar bleibt. Vielmehr ist jeder kulturelle Stamm das konkrete Universum des Lebens und Denkens und kann daher als Basis dienen, auf der sich eine Denkart (gegebenenfalls auch eine Philosophie) entwickeln kann, die sich den in anderen Kulturen begründeten und gefestigten philosophischen Traditionen öffnet. Der eigene Stamm ist somit nach Fornet-Betancourt der erste Referenzpunkt, um nicht nur das Eigene auszudrücken, sondern auch zu sehen, dass das eigene Sprechen kontingent ist und eine offene Haltung in diesem eigenen Sprechen entwickelt werden sollte, sodass dieses Sprechen auf Wider-spruch bedacht ist. Ein solches Sprechen sei sich selbstkritisch seiner Kontingenz bewusst und artikuliere sich als Prozess aus seinem Stamm heraus. Allerdings sei es notwendig, erst dann Stationen auf diesem Prozess zu festigen, „wenn das für das Eigene Gehaltene anderen Traditionen des Sprechens und anderen kulturellen Werten oder Universen gegenübergestellt worden ist“.³³ Damit ist eine neue philosophische Haltung verbunden, die Fornet-Betancourt mit Raimon Panikkar als ein nur im Dialog mit anderen Positionen durchführbares Projekt kennzeichnet. Diese philosophische Haltung müsse bereit sein, von jeder philosophischen Ecke der Welt zu lernen, ohne dabei Philosophien von einem neutralen Standpunkt aus vergleichen zu wollen.³⁴ Betroffen sei aber nicht nur das Philosophieverständnis, sondern auch das Verhältnis von Philosophie zur abendländischen

32 Ebd. 114.

33 Fornet-Betancourt, Philosophie 136.

34 Vgl. Panikkar, Raimon, *Sobre el diálogo intercultural*, Salamanca 1990, 84.

Tradition der Philosophie, da es nötig sei, die Philosophie nicht monokulturell von der abendländischen Tradition her zu definieren (zumindest nicht mehr ausschließlich) und auch hier eine Dynamik des Kontrastierens der verschiedenen philosophischen Logoi zuzulassen. In der Erfahrung der Solidarität und der gemeinsamen Lernprozesse könne gemeinsam erfahren werden,

„dass Universalität das Andere der Kontextualität ist, weil jene in diese die leichtmachende »Unsicherheit« der offenen Weise der Fremdheit hineinbringt, aus der sich erst die Konturierung kontextueller Identitäten entwickeln kann, und zwar von prozesshaften kontextuellen Identitäten, die untereinander als Fremde solidarische Beziehungen eingehen“.³⁵

Es ergeben sich verschiedene Aufgaben. Zum einen sei mit den Bezugspunkten der reflexiven Beiträge der verschiedenen philosophischen Traditionen eine neue philosophische Weltkarte zu skizzieren. Zum anderen sei diese Transformation der Philosophie auch zukunftsorientiert, weil eine philosophische Rationalitätsform zu entwickeln sei, in der sich die eigenen Rationalitäten in einem Prozess des permanenten Dialogs und Kontrastes als Rationalitätsmodelle verifizieren oder falsifizieren lassen. Deswegen sei dies auch keine Rückkehr zum Provinzialismus, sondern

„orientiert sich die interkulturelle Philosophie vielmehr an der regulativen Idee einer durch das Zusammentreffen historischer *Universalitäten* erlangten Universalität, die sich vielleicht als eine durch Solidarität wachsende Pluriversalität konfigurieren wird“.³⁶

Partikularität und Universalität einer Philosophie sind in dieser Perspektive eng miteinander verbunden, insofern eine interkulturelle Philosophie sich aus der Begegnung und dem Austausch je partikularer Philosophien speist. Eine von ihnen wäre die lateinamerikanische Philosophie, „die, wenigstens aus der Perspektive ihrer Selbstwahrnehmung, sich bewusst als eine Philosophie bestimmt und definiert, die sich ausgehend von und für Lateinamerika vollzieht, ohne im Gegenzug auf die Formulierung universalisierbarer Inhalte zu verzichten.“³⁷

Bei diesem Verständnis von Universalität als Solidarität und der Betonung des Diskurses bzw. des Dialoges der Rationalitäten wird deutlich, dass Fornet-Betancourt weit davon entfernt ist, eine Inkommensurabilität oder Inkompatibilität der Kulturen, Kontexte und Philosophien zu vertreten. Dies liege nicht zuletzt

35 Fornet-Betancourt, Raúl, Einführung, in: ders. (Hg.), Neue Formen der Solidarität zwischen Nord und Süd: Gerechtigkeit universalisieren. Dokumentation des XI. Internationalen Seminars des Dialogprogramms Nord – Süd, Frankfurt a.M. 2006, 17-24, hier 24. Die Verwirklichung wahrer Universalität braucht „keine Aufhebung der Kulturidentitäten und deren »Bezirke« der Entfaltung, sondern eher eine Politik des Gesprächs zwischen ihnen“. Fornet-Betancourt, Raúl, *Beiträge zur interkulturellen Zeitdiagnose*, Aachen 2010, 73.

36 Fornet-Betancourt, Philosophie 140.

37 Fornet-Betancourt, Martí 128.

daran, dass mir weder mein eigener Kontext völlig vertraut ist, noch der andere völlig fremd. Schließlich sei auch die Rede im Singular von unserem Kontext ein Konstrukt, da wir in verschiedenen Kontexten verortet seien.

„Diese verschiedenen Kontexte sind uns nicht bis ins Letzte vertraut, es bleibt ein Rest Fremdheit, den wir jedoch in der Konstruktion unseres je eigenen Kontextes vernachlässigen. Auch im Eigenen gibt es Fremdheit, und im Fremden finden wir Vertrautes.“³⁸

Der Andere sei zwar der Fremde, aber es gebe immer die Möglichkeit der Übersetzung, wenngleich dies kein leichtes Unterfangen sei und auch nicht immer vollständig gelingen werde. Dabei sei darauf zu achten, dass die Fremden nicht zu Interpretationsobjekten degradiert werden, sondern Subjekte bleiben.

„Die Übersetzung der Fremdheit der Fremden muss also als eine kollektive Aufgabe verstanden werden, worunter ich genau die geduldige herausfordernde Zusammenarbeit einer Übersetzungsgemeinschaft verstehе, die ... Ausdruck der Lebensgemeinschaft mit den Fremden ist und die daher Fremde selbstverständlich als Mitübersetzer fungieren lässt.“³⁹

Universalität nach diesem Verständnis Fornet-Betancourts und nach der Überzeugung Interkulturellen Philosophierens ist mithin nicht als gegebener Inhalt zu verstehen, sondern eher als regulative Idee bzw. als Zielperspektive. Hier besteht zum einen eine kritisch-rekonstruktive Funktion: „Behauptete »Universalität« wird in Frage gestellt und geprüft – und zwar nicht deshalb, weil die Möglichkeit universalen Denkens grundsätzlich bestritten wird, sondern weil sie gerade mit allen Konsequenzen eingefordert wird.“⁴⁰ Jede Kultur muss also darauf verzichten, das Eigene zu verabsolutieren. Ferner ist zu beachten, dass es nicht dasselbe ist, „Universalität“ zu thematisieren oder einen universalen Wahrheits- oder Gültigkeitsanspruch zu erheben. Denn wenn im Rahmen interkultureller Philosophie behauptet wird, etwas sei universal, bedeutet dies die dialogische Art und Weise des Philosophierens, die Gemeinsamkeiten sucht und eine Zielperspektive entwickelt. Damit will interkulturelle Philosophie dazu beitragen, „die Idee der Universalität im Sinne eines regulativen Programms umzuarbeiten, das auf einer konsequenten Solidarität“⁴¹ der unsere Welt bildenden Universen be-

38 Becka, Michelle, *Interkulturalität im Denken Raúl Fornet-Betancourts*, Nordhausen 2007, 73.

39 Fornet-Betancourt, Raúl, Hermeneutik und Politik des Fremden. Ein philosophischer Beitrag zur Herausforderung des Zusammenlebens in multikulturellen Gesellschaften, in: Arntz, Norbert/Fornet-Betancourt, Raúl/Wolter, Georg (Hg.), Werkstatt „Reich Gottes“. Befreiungstheologische Impulse in der Praxis, Frankfurt a.M. 2002, 271-278, hier 274.

40 Gmainer-Pranzl, Franz, *Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls*, Wien/Berlin 2007, 356.

41 Fornet-Betancourt, Philosophie 105.



steht. Solidarität ist somit nicht nur ein Wert und eine regulative Idee, sondern fungiert auch als Ausschlusskriterium bei Diskursverweigerung, insofern Positionen, die ihre Stimme nicht in dieser Weise in den Diskurs einzubringen bereit sind, sich selbst aus diesem ausschließen. Interkulturelle Philosophie verabschiedet sich

„weder von der Universalität noch von der Wahrheit. Beide sind doch für sie zumindest als regulative Größe notwendig, um zu verhindern, dass die Konsequenz der Anerkennung der kulturellen Vielfalt nicht ein beliebiger Relativismus sei und aus dem Dialog ein gleichgültiges Gerede werde“.⁴²

3. Eine „kulturell polyzentrische Weltkirche“ als Ausdruck einer Universalität als Solidarität?

Ob dieses Universalitätsverständnis geeignet ist, um auch in der Theologie kritisch-konstruktiv rezipiert zu werden, wäre an verschiedenen Themenfeldern einzeln zu untersuchen. Ich kann hier nur knapp auf das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen eingehen, zumal Fornet-Betancourt hierzu schon einige Gedanken skizziert hat.⁴³

Es entspricht sehr der Entwicklung in den letzten Jahrzehnten, die Ortskirchen viel stärker als früher als eigene Subjekte wahrzunehmen und als partikulare Ausdrücke des Glaubens und der lokalen Theologie zu verstehen.⁴⁴ Wie diverse Konflikte um den römischen Zentralismus zeigen, kann die konkrete Realisierung der Universalkirche, die nach LG 23 in und aus den nach dem Bild der Gesamtkirche gestalteten Teilkirchen besteht, kritisiert werden, weil sie (immer noch) zu stark von ihrer abendländischen Herkunft her geprägt ist bzw. ein teilweise unnötiger kurialer Zentralismus die Balance zwischen Universalkirche und Ortskirche nicht mehr wahrt.⁴⁵ Damit aber wird der Begegnung der Ortskirchen

42 Fornet-Betancourt, Beiträge 88.

43 Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl, *Überlegungen zu einigen hermeneutischen Voraussetzungen für den Dialog der Ortskirchen im Kontext eines pluralen Christentums*, in: Bertsch, Ludwig (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen*, Freiburg i.Br. u.a. 1991, 23-29.

44 Vgl. z.B. Collet, Giancarlo, *Ortskirchliches Engagement und weltkirchliche Solidarität. Bemerkungen zum christlichen Einsatz im Horizont der Globalisierung*, in: Werbick, Jürgen/Schumacher, Ferdinand (Hg.), *Weltkirche – Ortskirche. Fruchtbare Spannung oder belastender Konflikt*, Münster 2006, 109-127; Scheuerer, Vielfalt.

45 Vgl. hierzu Kasper, Walter, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: Schreer, Werner/Steins, Georg (Hg.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*. FS Josef Homeyer, München 1999, 32-48; Kaufmann, Franz-Xaver, *Römischer Zentralismus. Entstehung – Erfolg – Gefahren*, in: Orientierung 66 (2002) 112-116. 125-127.

als Subjekte nicht ausreichend Raum gegeben bzw. wird dieser zu einseitig aus der Kulturwelt eines Subjektes bestimmt.

„Die durch die Subjektwerdung von Ortskirchen in sogenannten »außereuropäischen« Weltregionen entstandene Spannung zwischen Einheit und Vielfalt innerhalb einer sich als universal verstehenden Weltkirche ist doch ein deutlicher Hinweis darauf, daß diese Universal Kirche nicht universal genug ist. Nur eine Kirche, die noch nicht vollkommen universal ist, kann Vielfalt als problematisch empfinden bzw. Probleme mit der Unterbringung der Vielfalt haben.“⁴⁶

Ein an der Idee der Universalität als regulativer Idee orientiertes Verständnis der Universal Kirche kann zunächst dabei helfen, den Beitrag der Ortskirchen als authentischen Ausdruck ihrer Partikularität zu verstehen, der unverzichtbar ist, wenn es zu einer wahren Universalität kommen soll. Schließlich ist es nur möglich, fremde Subjekte zu verstehen, ohne sie zu Objekten zu machen, wenn dies in einer „konsequent praktizierten dialogischen Reziprozität“⁴⁷ erfolgt. Das Bekenntnis eines Menschen oder einer Kultur zum christlichen Glauben hebt die jeweilige kulturelle Fremdheit nicht auf und darf sie nach diesem Verständnis von Universalität auch nicht aufheben. Vielmehr besitze jede Kultur unbekannte, originäre Möglichkeiten der Geschichtswerdung des Christentums, die nicht von einer anderen übernommen werden könnten; würden sie nicht berücksichtigt oder unterdrückt, würde in Anlehnung an die Worte Martí der Katholizität ein Teil gestohlen. So verbindet Fornet-Betancourt die Notwendigkeit des interkulturellen Dialogs innerhalb des Christentums mit dem von Johann Baptist Metz skizzierten Programm „einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche“.⁴⁸ Damit verbunden ist auch eine Absage an das Konzept einer Inkulturation im Sinne einer bloßen Akkommodation eines überkulturellen Christentums. Ähnlich plädierte auch Joseph Ratzinger dafür, nicht mehr von Inkulturation, sondern von Interkulturalität bzw. der Begegnung der Kulturen zu sprechen. Denn es gebe keinen gleichsam kulturell nackten Glauben, der in eine religiös indifferente Kultur versetzt werden könne. „Nur wenn die potentielle Universalität aller Kulturen und ihre innere Offenheit aufeinander hin gilt, kann Interkulturalität zu fruchtbaren neuen Gestalten führen.“⁴⁹

Dieses Verständnis von Universalität als Solidarität bezieht sich aber nicht nur auf die Beziehung des Christentums zu den verschiedenen Kulturen, sondern konsequenterweise ist ein solches Programm auch nach innen zu verfolgen. Um die Herrschaft des bestehenden theologischen Kolonialismus zu brechen, ist es

46 Fornet-Betancourt, Überlegungen 24f.

47 Ebd. 25.

48 Metz, Johann Baptist, Im Aufbruch zu einer kulturell-polyzentrischen Weltkirche, in: ZMR 70 (1986) 140–153; vgl. auch Scheuerer, Vielfalt 136.

49 Ratzinger, Joseph, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i.Br. 2003, 53.

nach Fornet-Betancourt nötig, auch die ausschließlich abendländisch kulturelle Grundverfassung des christlichen Glaubens aufzugeben – erst dann könnte auch im vollen Sinne von einer „Weltkirche“ gesprochen werden bzw. wäre der Aussage aus LG 13 entsprochen, wonach die einzelnen Teile kraft der Katholizität ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzubringen, wodurch das Ganze und die Teile aus der Gemeinschaft zunimmt.

„Wer mit polyzentrischer christlicher Kirche den Gedanken der konsequenten solidarischen Anerkennung des Anderen in seiner Alterität verbindet, der braucht zwar sein Verständnis von Christentum nicht zur Disposition zu stellen, wohl aber muß er bereit sein, den Alleinvertretungsanspruch zu begraben. Ich nenne dieses Moment das Moment der Loslassung bzw. der Ent-lassung und Freigabe des Christentums aus dem Traditionshaus Abendland.“⁵⁰

Damit soll weder die (kulturell monozentrisch europäische) Ursprungs- und Entstehungsgeschichte des Christentums verneint noch sollen die bleibenden Dimensionen der gewachsenen abendländischen Darstellungsformen des christlichen Glaubens geleugnet werden. Diese sollen vielmehr bewusst bleiben, aber nicht zum Maßstab erhoben werden, um theologische Aussagen aus anderen Kontexten auf Richtigkeit und Wahrheitsgemäßheit zu überprüfen. Schließlich gibt es „keinen legitimen theologischen oder philosophischen Grund für eine Exklusivsetzung des Abendlandes“,⁵¹ da die Kirche nicht ausschließlich und unlösbar an eine besondere Art der Rasse, Nation oder Sitte gebunden ist. Obwohl sie den Zusammenhang mit ihrer eigenen geschichtlichen Herkunft nicht abreißen lässt, ist sie sich „zugleich der Universalität ihrer Sendung bewußt und vermag so mit den verschiedenen Kulturformen eine Einheit einzugehen zur Bereicherung sowohl der Kirche wie der verschiedenen Kulturen“ (GS 58).⁵² Da jede Theologie kontextuell und von der Begegnung mit der sie umgebenden Kultur geprägt ist, zielt eine interkulturelle Theologie nicht darauf, die Differenzen zu nivellieren,

50 Fornet-Betancourt, Überlegungen 29. „Die demographische Entwicklung des Christentums wird quasi von selbst dazu führen, dass das Christentum nach und nach seine typisch europäische Ausprägung verliert.“ Scheuerer, Vielfalt 136.

51 Ratzinger, Joseph, *Theologia perennis?* Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie, in: WuW 15 (1960) 179-188, hier 185. Vgl. Gmainer-Pranzl, Franz, „Relativer Sinn“ und „unbedingte Wahrheit“. Die Methodik interkulturellen Philosophierens im Kontext interreligiöser Dialoge am Beispiel der religionskritischen Problemwahrnehmung bei Franz Martin Wimmer, in: Delgado, Mariano/Vergauwen, Guido (Hg.), *Interkulturalität. Begegnung und Wandel in den Religionen*, Stuttgart – Berlin – Köln 2010, 129-160, hier 153.

52 Der Vollständigkeit halber sei angemerkt, dass diese Position im Blick auf die seinerzeit im so genannten „Streit der Kardinäle“ zwischen Ratzinger und Kasper ausgetragene Debatte über das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen eher mit der These der Simultaneität und wechselseitigen (perichoretischen) Durchdringung vereinbar ist als mit derjenigen einer ontologischen Priorität der Universalkirche.

sondern will diese gerade hervortreten lassen. Zudem soll sie die verschiedenen Theologien miteinander vernetzen,

„sodass statt Konfrontation ein kreatives Lernfeld entsteht, ohne dass ein harmonistischer ökumenischer Schmusekurs gefahren wird. Es geht nicht um eine vorgebliebene Einheit der Theologie, sondern um vernetzte Verschiedenheit“.⁵³

Insofern kann sich nicht nur die interkulturelle Philosophie, sondern auch das Selbstverständnis der Katholischen Kirche als einer Universalkirche an der regulativen Idee einer durch das Zusammentreffen historischer Universalitäten erlangten Universalität orientieren, die sich als eine solidarische Pluriversität konfiguriert. Ein solches Verständnis von Universalität entspricht der Universalität der Sendung der Kirche, da die Einheit der Katholizität nicht die Vielfalt der Ausdrücke des Katholischen aufhebt, sondern – wie schon die Etymologie des Wortes „katholisch“ besagt – auf das Ganze ausgerichtet ist und insofern in der Vielfalt besteht und sichtbar werden kann.⁵⁴

53 Sundermeier, Theo, Vernetzte Verschiedenheit. Zum Projekt einer interkulturellen Theologie, in: Ozankom, Claude/Udeani, Chibueze (Hg.), Theologie im Zeichen der Interkulturalität. Interdisziplinäre Herausforderungen – Positionen – Perspektiven, Amsterdam/New York 2010, 187–197, hier 193.

54 Vgl. auch Ozankom, Claude (Hg.), Katholizität im Kommen? Katholische Identität und gegenwärtige Veränderungsprozesse, Regensburg 2011.

Grenzerfahrungen und existentielle Ängste

Das Leben von Eltern mit sehr früh geborenen Kindern¹

Michaela Gross-Letzelter, München

Frühgeborene in Deutschland² und Österreich

Von einer Frühgeburt spricht die Medizin bei einem lebenden Neugeborenen, das vor der Vollendung der 37. Schwangerschaftswoche (SSW) geboren wird³. Meist ist das Geburtsgewicht unter 2.500g, in der amerikanischen Fachliteratur werden Neugeborene mit diesem Gewicht als Low Birth Weight Infant (LBW) bezeichnet. Kinder mit einem Gestationsalter unter der 32. SSW und einem Gewicht unter 1.500g werden als sehr kleine Frühgeborene oder Very Low Birth Weight Infants (VLBW) benannt. Extrem untergewichtige Neugeborene mit einem Geburtsgewicht unter 1.000g nennt man Extremely Low Birth Weight Infant (ELBW)⁴. Kinder mit einem Geburtsgewicht unter 500g und einem Gestationsalter unter der 25. SSW, die früher als Totgeburt gesehen wurden, werden heute als lebensfähig betrachtet und intensivmedizinisch behandelt. Die meisten Frühgeborenen sind so unreif und klein, dass sie auf einer Intensivstation für Neugeborene versorgt werden müssen⁵.

Im EU Benchmarking Report 2009/10⁶ wird die Anzahl der Frühgeburten⁷ nach EU-Ländern verglichen. Im Jahr 2007 waren in Deutschland 7,1% aller le-

1 Zu diesem Thema hielt Michaela Gross-Letzelter Vorlesungen im Rahmen der Salzburger Hochschulwoche, 2.-8. August 2010, Gesamtthema „Endlich! Leben und überleben“.

2 Vgl. Gross-Letzelter, Michaela/Bassermann, Maria, Frühe Hilfen und früh geborene Kinder mit ihren Familien. Am Beispiel des Modells der Frühen Hilfen München, in: Gemeinsam leben 19 (1/2011), 27-35.

3 Pschyrembel. Klinisches Wörterbuch, Berlin 2007, 639.

4 Rollett, Brigitte, Frühe Kindheit, Störungen, Entwicklungsrisiken, Förderungsmöglichkeiten, in: Oerter, Rolf/Montada, Leo (Hg.), Entwicklungspsychologie, Berlin 2002, 734.

5 Herber-Jonat, Susanne u.a., Überleben und neonatale Morbidität von Frühgeborenen mit einem Gestationsalter von 22+0 bis 23+6 versus 24+0-6 Schwangerschaftswochen, in: Schulze, Andreas/Strauss Alexander/Flemmer Andreas W. u.a. (Hg.), Grenzbereiche der Perinatologie. Mit Beiträgen zur Praxis der Beatmung Neugeborener, München 2006, 59f.

6 EU Benchmarking Report 2009/10 (http://www.efcni.org/fileadmin/Daten/Web/Reports/benchmarking_report/CountryHighlights_BmRep.pdf)

bend geborenen Kinder Frühgeburten. Österreich dagegen hat die höchste Frühgeburtenrate in allen erfassten europäischen Ländern mit 11,1% im Jahr 2008.

Leitlinien in Deutschland und Österreich

In den europäischen Ländern gibt es unterschiedliche ethische Leitlinien, ab wann Frühgeborene intensivmedizinisch betreut oder beim Sterben begleitet werden sollen.

In Deutschland gibt es eine offizielle gemeinsame Empfehlung der Deutschen Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtshilfe, der Deutschen Gesellschaft für Kinderheilkunde und Jugendmedizin, der Deutschen Gesellschaft für Perinatale Medizin und Gesellschaft für Neonatologie und Pädiatrische Intensivmedizin.⁸

„Die Grenze der Lebensfähigkeit von Frühgeborenen hat sich den letzten Jahrzehnten in immer frühere Schwangerschaftswochen verschoben. Die nachfolgend genannten Grenzen sind deshalb nicht absolut gesetzt und sind bei einer Verbesserung der Behandlungsergebnisse diesen anzupassen.

Grundsatz: Lebenserhaltende Maßnahmen sind zu ergreifen, wenn für das Kind auch nur eine kleine Chance zum Leben besteht.

Frühgeburt vor 22 Schwangerschaftswochen:

Kinder, die zu dieser Zeit geboren werden, sind nicht lebensfähig. Entsprechend ihrer Würde werden sie im Sterben betreut.

Frühgeburt nach 22 bis 23 Schwangerschaftswochen und 6 Tagen:

In dieser Zeitspanne der Schwangerschaft steigt die Überlebenschance der Kinder erheblich von etwa 10 auf 50 % an. Andererseits leiden 20-30 % der überlebenden Kinder an schweren körperlichen und geistigen Behinderungen. Bei den geburtshilflichen und neonatologischen Entscheidungen sind deshalb neben den kindlichen auch die mütterlichen/elterlichen Interessen zu berücksichtigen.

Frühgeburt nach 24 Schwangerschaftswochen und später:

Die Überlebenschancen von Frühgeborenen diesen Alters erreichten 1995 bis 1997 in Deutschland 60-80 %. Bei den geburtshilflichen Entscheidungen sind neben den mütterlichen auch die kindlichen Interessen zu berücksichtigen. Bei Kindern ohne lebensbedrohliche Gesundheitsstörungen sollte grundsätzlich versucht werden, die Vitalfunktionen zu erhalten. Im Hinblick auf das Lebensrecht sind Frühgeborene dieses Reifegrades Kindern jeden Alters gleichzusetzen. Ärzte haben als Garanten des Kindes den rechtlichen und

7 Als Frühgeborene werden in diesem Bericht jene Kinder gezählt, die vor der vollendeten 37. SSW geboren wurden. http://www.efcni.org/fileadmin/Daten/Web/Reports/benchmarking_report/benchmarking_report_download.pdf

8 Deutsche Gesellschaft für Perinatale Medizin und Gesellschaft für Neonatologie und Pädiatrische Intensivmedizin: http://www.gnpi.de/cms/index.php?option=com_content&view=article&id=90:behandlung-von-extremreiffruehgeborenen&catid=43:stellungnahmen&Itemid=62

ethischen Geboten zur Lebenserhaltung zu folgen und gegebenenfalls gegen die Wünsche der Eltern zu handeln.

Frühgeborene mit angeborenen und perinatal erworbenen Gesundheitsstörungen:

Bei Frühgeborenen mit schwersten angeborenen oder perinatal erworbenen Gesundheitsstörungen ohne Aussicht auf Besserung des Zustandes ist in Abhängigkeit von ihrem Grad und der dadurch bedingten Änderung der Lebenschance zu prüfen, ob im Interesse des Kindes die intensivmedizinischen Maßnahmen eingeschränkt werden sollten, auch wenn dadurch der Tod vorzeitig eintreten sollte.“

In Österreich hat die Arbeitsgruppe Neonatologie und pädiatrische Intensivmedizin und die Arbeitsgruppe Ethik der Österreichischen Gesellschaft für Kinder- und Jugendheilkunde eine Leitlinie zur „Erstversorgung von Frühgeborenen an der Grenze der Lebensfähigkeit“ erstellt und gibt darin folgende Empfehlungen:⁹

„Ein Frühgeborenes vor Vollendung von 22 SSW ist nach dem heutigen Stand des Wissens und der medizinischen Möglichkeiten nicht lebensfähig, und sollte daher nur palliativ betreut werden.“

Bei Frühgeborenen zwischen 22(0/7) und 23(6/7)SSW ist derzeit sowohl die Mortalität als auch die Morbidität beträchtlich, jedoch sollten bei einer guten postpartalen Vitalität intensivtherapeutische Maßnahmen ergriffen und fortgesetzt werden. Ansonsten ist palliativen Maßnahmen der Vorzug zu geben.

Bei Frühgeborenen zwischen 24(0/7) und 25(6/7) SSW sinkt sowohl Mortalität, als auch Morbidität in Bereiche ab, in denen eine Einschränkung, bzw. der Verzicht auf intensivtherapeutische Maßnahmen ethisch moralisch bedenklich erscheint. Nur peripartale Bedingungen, die ein sehr schlechtes Outcome befürchten lassen, und/oder eine stark eingeschränkte Vitalität nach der Geburt sollten zu einem Verzicht auf Reanimation und nachfolgende Intensivtherapie führen. In diesen schwerwiegenden Situationen ist palliativen Maßnahmen der Vorzug zu geben“.

Es geht in diesem Artikel *nicht* darum, eine ethische Betrachtung dieser Leitlinien durchzuführen. Es geht vielmehr darum, die Konsequenzen dieser Leitlinien aufzuzeigen. Aufgrund dieser Leitlinien und des medizinischen Fortschritts gibt es immer mehr Eltern von extrem früh geborenen Kindern. Es stellt sich die Frage, wie die Situation dieser Eltern aussieht und ob sich daraus Konsequenzen für das gesellschaftliche, professionelle und persönliche Handeln ableiten lassen. Im Folgenden werden zunächst die Ergebnisse einer empirischen Studie zu den Belastungen von Eltern Frühgeborener vorgestellt.

9 Arbeitsgruppe Neonatologie und pädiatrische Intensivmedizin und die Arbeitsgruppe Ethik der Österreichischen Gesellschaft für Kinder- und Jugendheilkunde: http://www.docs4you.at/Content.Node/Spezialbereiche/Neonatologie/Erstversorgung_vo_n_Fruhegeborenen.pdf

Die empirische Studie zur Situation von Eltern von Frühgeborenen¹⁰

Im Februar 2008 wurde eine Vollerhebung aller Eltern durchgeführt, deren in den Jahren 2005, 2006 oder 2007 früh geborene/s Kind/er unter 1.500g (Very Low Birth Weight Infants) auf der Intensivstation der Neonatologie im Universitätsklinikum Großhadern, München, versorgt wurde/n. Dies waren nach der Perinatalerhebung dieser Jahre der LMU-München Großhadern insgesamt 172 Eltern. Es antworteten innerhalb der gestellten Frist 78 Eltern, was einer Rücklaufquote von 45% entspricht. Um die quantitativen Daten zu vertiefen, wurden im Jahr 2009 elf qualitative Interviews mit betroffenen Eltern geführt, die zu diesem Zeitpunkt Kinder im Alter von 2 bis 4 Jahren hatten.

Aufgrund der 21 Mehrlingsgeburten (17 Zwillinge geboren und 4 Drillingsgeburten) betreffen die Angaben der 78 Fragebögen insgesamt 103 Frühgeborene. 6 Kinder haben die Folgen der Frühgeburt leider nicht überlebt. Die Kinder wurden zwischen der 23. und 34. Schwangerschaftswoche geboren. Das Geburtsgewicht zeigt eine Spanne von unter 500g bis über 1.200g, wobei über 50% der Kinder unter 1.000g wog.

Mutter-Kind-Bindung

Eltern von Frühgeborenen haben erschwerte Bedingungen, eine gute Bindung zum Kind aufzubauen. Sie stehen vor der Situation, dass sie ein Kind haben, es aber nicht selbst versorgen können. Es liegt im Inkubator und die Eltern können, wenn keine akute Infektionsgefahr besteht, mit den Händen das liegende Kind berühren. Es kann lange dauern, bis sie ihr Kind erstmals in den Armen halten dürfen¹¹.

10 Gross-Letzelter, Michaela (Hg.), *Frühchen-Eltern – eine sozialpädagogische Studie*, Lengerich, 2010.

11 Die Zitate in diesem Artikel entstammen aus Interviews, die im Rahmen des Forschungsprojekt der Katholischen Stiftungsfachhochschule München in Kooperation mit dem Universitätsklinikum Großhadern München zum Thema „Belastungen von Frühchen-Eltern“ geführt wurden. Aus Anonymitätsgründen wurden den befragten Familien Buchstaben gegeben: hier z.B. Familie F. Die Ergebnisse der Interviews sind in dem Buch Gross-Letzelter, Michaela (Hg.), *Frühchen-Eltern – eine sozialpädagogische Studie*, Lengerich, 2010, erschienen. Die Zeilenangaben beziehen sich auf die transkribierten Interviews, die der Autorin vorliegen.

„I: Wie war das denn, wann durften Sie sie überhaupt das erste Mal känguruen¹²? Hat das lange gedauert?

Mutter: Sechs Wochen.

I: Das heißt, Sie durften sie sechs Wochen auch nicht in den Arm nehmen, sondern einfach nur von außen vielleicht nicht mal reingreifen ...

Mutter: Reingreifen und bissel angreifen halt.

I: War das schwer für Sie ... ?

Mutter: Unerträglich.“ (Mutter F Zeilen 298-305)

Der Schmerz, sein Kind nicht in den Armen halten zu können, ist für Mütter oft schwer zu ertragen. Der Körperkontakt ist für Kind und Eltern sehr wichtig. Er ermöglicht einen guten Bindungsaufbau zum Kind. Zudem sehen Eltern oft auch, wie gut der Körperkontakt dem Kind tut. So atmen die Kinder oft während des Känguruen ruhiger.

Der Aufenthalt der Kinder in der Neonatologie der Kinderklinik am Perinatalzentrum der LMU-München, Großhadern dauerte bis zu 14 Wochen. Bei dieser Aussage muss beachtet werden, dass i.d.R. davon ausgegangen wird, dass das Frühgeborene bis zum eigentlichen Geburtstermin im Krankenhaus bleibt bzw. so lange, bis es ausreichend selbst trinkt, keine Monitorereignisse mehr hat und bei Raumluft eine stabile Körpertemperatur hat. Das bedeutet, wenn ein Kind beispielsweise in der 28. Schwangerschaftswoche geboren wurde, kann man davon ausgehen, dass es ca. 12 Wochen im Klinikum bleiben muss. Bei 47% der Befragten wechselten ein oder mehrere Kinder noch in ein anderes Klinikum nach dem Aufenthalt in Großhadern. Zudem hatten sechs Mehrlingseltern die Situation, dass ihre Kinder (Zwillinge, Drillinge) an unterschiedlichen Orten waren: entweder in unterschiedlichen Kliniken oder ein Kind im Klinikum und eines zu Hause. Für alle Eltern muss die Gesamtzeit des Krankenhausaufenthaltes mit den erwähnten Wechseln des Ortes als Belastung angesehen werden.

Wenn der Krankenaufenthalt der Mutter beendet ist, steht sie vor der Situation, dass sie nach Hause kann, aber ihr Frühgeborenes in der Klinik zurück lassen muss. Diese räumliche Trennung kann die Mütter enorm belasten. Obwohl sie schon vorher vom Kind getrennt waren, durch die unterschiedlichen Zimmer, ist es etwas anderes, ganz das Krankenhaus zu verlassen und völlig vom Kind getrennt zu sein.

12 Känguru-Methode (nach: Strobel, Kornelia, Frühgeborene brauchen Liebe. Was Eltern für ihr „Frühchen“ tun können, München 2001): Körperkontakt zwischen Müttern und Frühgeborenen. In Bogotá wurde diese Methode aufgrund von fehlenden Brutkästen eingeführt. Das Frühgeborene liegt auf dem Oberkörper von Mutter oder Vater und es entsteht ein Haut-zu-Haut-Kontakt. Die positiven Effekte sind: bessere Atmung der Frühgeborenen, Eltern und Kind können sich gegenseitig mit allen Sinnen wahrnehmen, gute Möglichkeit, die Eltern-Kind-Bindung zu stabilisieren.

„... halt dieses komplette Loslassen und Heimkommen ohne Bauch und ohne Kind ... das war für mich ganz schlimm.“ (Mutter A Zeilen 148 – 149)

Zum einen sprechen die Mütter von der Schwierigkeit, nach Hause zu gehen, nicht mehr schwanger, aber ohne Kind. Zum anderen haben manche Mütter Schuldgefühle, wenn sie das Kind zurücklassen.

„Ich hab mich dann nicht mehr so als Rabenmutter [gefühlt], am Anfang hab ich mir immer so gedacht ... bei, jetzt lass ich meine Kinder da!“ (Mutter I Zeilen 721-722)

85% aller Eltern waren nach dem eigenen Krankenhausaufenthalt täglich im Klinikum. Dort wurde die Atmosphäre von 60% aller Befragten als belastend bzw. sehr belastend wahrgenommen. 28% der Befragten sind mehr als 6 Stunden im Krankenhaus, 52% zwischen 4 und 6 Stunden. 35% der Eltern haben einen Anfahrtsweg von unter 20 km, 26% zwischen 20 und 50 km, 19% zwischen 51 und 80 km und 7% müssen über 80 km fahren. Am Klinikum Großhadern ist ein Ronald McDonald Haus angegliedert, das Eltern, die einen zu weiten Anfahrtsweg haben, aufnimmt, um einen täglichen Besuch zu ermöglichen.

85% der befragten Mütter haben ihr Frühgeborenes gestillt, was bedeutet, dass in der Anfangszeit, wenn das Frühgeborene noch über eine Magensonde ernährt wird, die Milch regelmäßig abgepumpt werden muss. 48% der Befragten haben mehr als 12 Wochen gestillt¹³, 16% zwischen 10 und 12 Wochen (gesamt 64%). Die Anfahrtszeiten, das Abpumpen der Milch, um dem Frühgeborenen Muttermilch über die Sonde zu ermöglichen, all dies bestimmt den Alltag der Mütter.

„Das ... der Alltag hat sich so gestaltet, dass wir ... ich hab damals am Tag fünf- oder sechsmal abgepumpt ... Ich bin zu Mittag nach Großhadern gefahren ... Ich hab nach Großhadern eineinhalb Stunden gebraucht ... Das war für mich eine wahnsinnige physische Belastung. Ich hab am Anfang ... hab ich mich ... Ich hab mir alle möglichen Tricks ausgedacht, wie ich in der U-Bahn noch 'n Sitzplatz krieg, weil ich nicht stehen konnte. ... Also weil ich's physisch noch nicht geschafft hab, ja? Dann sind sie da in der Klinik, dann sind sie bis um sieben oder halb acht in der Klinik ... Sie müssen sich vorstellen, ... Plus, sie müssen selber zum Arzt und plus sie können nicht so schnell, wie sie's ... wie jetzt. Plus diese ganzen Fahrzeiten ... Sie kommen nach Hause und sie gehen ins Bett.“ (Mutter F Zeilen 622-636)

Hier kommen nicht nur die physische Überforderung deutlich zum Tragen, sondern auch die psychischen Belastungen, die dahinter stehen.

13 Wenn das Frühgeborene im Jahr 2007 geboren wurde, kann bei manchen Befragten die Situation sein, dass die Mütter noch stillen und somit eine konkrete Zeitangabe nicht möglich ist.

Existentielle Ängste

Während des Aufenthalts in Großhadern waren 56% der Kinder von einer schweren Krisensituation betroffen. Bei 8% der Kinder wurden Folgeschäden festgestellt. 32% der Kinder mussten sich einer Operation unterziehen. Je zweimal wurde eine geistige bzw. körperliche Behinderung diagnostiziert¹⁴. Auffällig ist, dass über die Hälfte der Kinder eine schwere Krisensituation erlebt hat. Man muss allerdings bedenken, dass es das Empfinden der Eltern ist, was eine schwere Krisensituation definiert. Im Fragebogen wurden dazu bewusst keine Beispiele angegeben, da es um die persönlich empfundenen Belastungen der Eltern geht. Somit können auch sie aus ihrem Empfinden heraus Krisensituationen angeben, ohne dass es einen dazu gehörigen, vorgegebenen medizinischen Befund gibt.

„Ja, er hat sehr viele Krisen gehabt und fast durchgängig Antibiotika gekriegt. Und, also er hatte wirklich, gleich mit zehn Tagen hatte er eine Sepsis ... (räuspert sich) und dann immer wieder eine Infektion. Und er hatte bis paar Tage vor der Entlassung, hat er immer Herzfrequenzabfälle gehabt. Und zwar ziemlich, also ... ja. Einfach [mit dem Atmen] aufgehört. ... er hat zum Beispiel nicht getrunken, er hat dann einfach beim Trinken aufgehört zu schnaufen und hat dann halt eben bis paar Tage vor der Entlassung, hat er mit, also, mit, ist er ... sondert ist er worden, er hat die Nahrung nicht, die Frühchennahrung nicht vertragen“ (Mutter Interview H Zeilen 169-196)

Die Mutter hat sich aufgrund der vielen Infektionen, die ihr Kind immer wieder hatte, eine Zeit lang nicht mehr getraut, alleine ins Krankenhaus zu fahren. Dafür wollte sie ihren Mann immer dabei haben, der auch mitfahren ist. Manche Mütter beschreiben, wie emotional schwierig es war, das Krankenhaus zu betreten und nie zu wissen, wie es heute dem Frühgeborenen geht.

Jede Krise bedeutet für die Entwicklung einen Rückschritt. So sind manche Fortschritte, die schon erreicht waren, danach wieder weg, z.B. bei der Beatmung oder der Ernährung.

Manche Krisensituationen gehen nicht gut aus und führen zum Tod des Frühgeborenen. Bei der Fragebogenaktion haben sich sechs Eltern beteiligt, deren Frühgeborene verstorben sind. Je ein Frühgeborenes wurde in der 23., 24., 25., 26., 27. Woche geboren, ein weiteres Frühgeborenes in der 32. Woche. Zwei Kinder waren unter 600g schwer, drei Kinder zwischen 601 und 800g und das Frühgeborene aus der 32. Woche war über 1.200g schwer. Ein Kind ist am 1. Tag verstorben, zwei Kinder nach zwei Tagen, ein weiteres Kind nach acht Tagen. Ein Frühgeborenes lebte einen Monat. Ein weiteres Kind verstarb nach sechs Monaten. Bei den Fragebögen fällt auf, dass entweder die verstorbenen

14 Bei dieser Frage waren Mehrfachantworten möglich: es kann also sein, dass ein Kind eine schwere Krisensituation erlebt hat, operiert wurde, bei ihm Folgeschäden festgestellt wurden und eine geistige wie körperliche Behinderung vorlag.

Frühgeborenen Mehrlinge waren (Zwillinge) und das Geschwisterkind überlebt hat oder dass bis zum Ausfüllen des Fragebogens ein gesundes Kind geboren wurde. So hatten alle befragten Eltern, deren Frühgeborenes verstorben war, ein Kind zu Hause. Für die Interviews hat sich niemand gemeldet, der sein Frühgeborenes verloren hat.

Wie dargestellt, sind die Eltern während des Krankenhausaufenthalts des Frühgeborenen großen Belastungen ausgesetzt. 18 % der Eltern gaben an, dass sie ihre Partnerschaft als sehr belastend empfunden haben, 36 % als belastend, insgesamt also 54 %. Die finanzielle Situation dagegen wurde nur von 9% als sehr belastend wahrgenommen und ebenso von 9% als belastend (gesamt 18%). Es ist wahrscheinlich, dass sich die finanzielle Situation nach dem Krankenaufenthalt bzw. nach dem Wegfall des Elterngeldes, zum negativen verändern wird.

Von hoher Bedeutung sind die psychischen Belastungen, die während des Krankenaufenthaltes von den Eltern angegeben wurden. 87% aller Befragten waren in dieser Zeit psychisch belastet (73% sehr belastet und 14% belastet). Die Ängste und Sorgen um das Wohl des Kindes/der Kinder zeigen sich in diesen Antworten deutlich. Ergänzend dazu gaben 69% der Eltern an, dass sie die Unsicherheiten, die sie bzgl. des Frühgeborenen hatten, als sehr belastend empfanden.

Im Fragebogen wurden bei einer offenen Frage Aussagen zu den größten Belastungen im Krankenhaus gegeben¹⁵. Folgende Themen wurden am häufigsten genannt: Hilflosigkeit und Ohnmachtgefühle (wie Hilflosigkeit beim Zusehen des Leides der Kinder; Ohnmachtgefühl, dem Baby nicht helfen zu können; die Tortur des Babys; Machtlosigkeit), Ungewissheit und Ängste (wie Ungewissheit vor dem nächsten Tag; Angst vor dem Verlust des Kindes; Angst vor Schäden des Frühgeborenen; unbeschreibliche Angst) und sonstige Sorgen (wie niemandem gerecht werden können (Frühgeborenen, Geschwisterkind, Partner); Entfernung von der Familie (600 km); abruptes Ende der Schwangerschaft).

Diese Aussagen stellen die Belastungen der Eltern während des Aufenthaltes des Frühgeborenen im Krankenhaus deutlich dar. Doch wenn das Frühgeborene nach Hause kommt, sind die Belastungen nicht beendet. Im Fragebogen wurden die Eltern gefragt, welche Gefühle sie hatten, als ihr Frühgeborenes nach Hause kam¹⁶. 32% gaben an, dass sie Freude empfunden haben und 27% Erleichterung. 20% verspürten Unsicherheiten gegenüber dem Frühgeborenen und 17% hatten Sorge, ob sie alles ohne ärztlichen Beistand schaffen. Die Eltern

15 Frage 20: Was war für Sie die größte Belastung während des Krankenaufenthalts?

16 Frage 28: Welche Gefühle hatten Sie, als Ihr/e Frühchen erstmals aus dem Krankenhaus nach Hause kamen? Mehrfachantworten möglich.

konnten mehrere Antworten geben. Das bedeutet, dass sie alle Gefühle gleichzeitig haben konnten: Freude, Erleichterung, Unsicherheit und Sorge.

Auch bei den interviewten Eltern spiegeln sich all diese Gefühle wieder: Es kann die Begeisterung überwiegen, dass die Kinder endlich zu Hause sind.

„Mutter: Ganz toll. Also ..., das war ganz schön, gell?

Vater: Ja, ja.

Mutter: Wie wir die, das ... also das war so richtig, es war so eine Entschädigung für das wie es aufregend war davor. Und die waren so brav. Die zwei waren so brav! Das, ich hab die von Großhadern heimgekriegt und hab die drinnen zum Stillen nicht ganz gehabt, die Schwester hat davor noch gesagt, man soll's noch mal probieren. Aber mein, dann piepst da ein Monitor und da ein Ding ... Und sie hat dann gesagt, dass soll ich in Ruhe dann noch einmal probieren, ob es dann klappt und es war dann auch so. Die haben dann schon immer ... mei die haben dann schon einen vier, fünf Stundenrhythmus gleich am Anfang gehabt. Das war ganz ... angenehm! Und die waren wirklich so brav die zwei ... Also bei denen war es wirklich schlafen und essen.“ (Eltern I Zeilen 483-491)

Es kann aber genauso eine Unsicherheit bleiben.

„Mutter: Unsicher schon. Vater: Nein, also ich überhaupt nicht. Mutter: ... irgendwie, irgendwie so eine, so eine Rest-Unsicherheit bleibt, man ist immer so hin und her gerissen ...“ (Eltern K Zeilen 333-336)

Die größte Sorge ist, dass dem Frühgeborenen zu Hause etwas passieren könnte und es jetzt noch, nachdem der Krankenhausaufenthalt überstanden ist, sterben könnte.

„Ich glaub einfach ... also ich glaub die physische Versorgung war nicht das Problem für uns. Also für mich war es immer noch die Panik so nach dem Motto »das Kind könnte uns ja morgen unter den Fingern wegsterben« (lacht kurz).“ (Mutter F 756-758)

Die Hälfte der Eltern (50%), deren Frühgeborene bereits zu Hause waren, waren psychisch belastet (23%) oder sehr belastet (27%). Nur 8% dagegen gaben an, gar nicht belastet gewesen zu sein. Fast ebenso viele (46%) waren durch Unsicherheiten gegenüber dem Frühgeborenen belastet (28%) oder sehr belastet (18%). Hier äußerten nur 4% keinerlei Belastungen. 38% gaben an, dass sie die Organisation des Alltags belastet (22%, sehr belastet 16%).

Aufgrund dieser hohen Belastungen wundert es nicht, dass 33% der Befragten angaben, zu Hause in der Partnerschaft belastet (15%) oder sogar sehr belastet (18%) zu sein. 17% hingegen haben keinerlei partnerschaftliche Belastungen. In den Interviews zeigte sich dagegen, dass die Partner der befragten Frauen alle in der Situation eine starke Unterstützung sind und waren. Der familiäre Status hat sich bei einigen Eltern vom Zeitpunkt der Frühgeburt bis zum Ausfüllen des Fragebogens verändert. Es war eine Zeitspanne bis zu drei Jahren zwischen der Geburt der Kinder (zwischen 2005 und 2007) und der Fragebogenaktion (Februar 2008). Im Februar 2008 hatten die Befragten folgenden familiären Status: inzwischen waren 9% allein stehend, 14% in einer Partnerschaft und

75% verheiratet. Je 1% verwitwet bzw. geschieden. Es lebten 89% mit ihrem Partner zusammen.

Neben den partnerschaftlichen Belastungen fallen auch die gesundheitlichen Belastungen der Mütter mit 20% (belastet) und 12% (sehr belastet) relativ hoch aus. 19% empfanden die Belastungen durch die medizinischen Anwendungen für das Frühgeborene als hoch (12% belastet, 7% sehr belastet), ebenso viele (19%) empfanden dies bei dem Umgang mit den medizinischen Apparaten (8% belastet, 11% sehr belastet).

Bei einigen Kindern treten auch zu Hause immer wieder gesundheitliche Krisen auf, während manch andere sich relativ komplikationslos entwickeln. Die Fragebogenergebnisse zeigen, dass 20 Kinder wieder zurück ins Krankenhaus mussten, nachdem sie schon zu Hause waren. Ein erneuter Krankenhausaufenthalt belastet die Eltern sehr.

„Wir haben uns sehr drauf gefreut aufs zu Hau... aufs nach Hause kommen, ich war ganz stolz, wie er dann daheim in der Wiege war, bei uns im Bett liegt, neben dem Bett lag, und fand ich ganz, ganz toll ... Und nach ungefähr einer Woche waren wir doch glatt wieder im Kinderkrankenhaus für eine Woche. Und dort haben sie die Nahrung wieder umgestellt, und dann konnten wir wieder heim, und dann war's wieder ok. Aber das war dann natürlich schon ein ganz schöner Tiefschlag. Du bist gerade eine Woche zu Hause ... schon wieder ins Krankenhaus.“ (Mutter A Zeilen 452-459)

Hier zeigen sich die Unsicherheiten gegenüber dem Frühgeborenen, die sich bei den Eltern, welche sich mit der alleinigen Verantwortung konfrontiert sehen, verstärkt haben. Die Eltern dieses Interviews wünschen sich eine Notfallnummer, die in solchen Fällen angerufen werden kann.

Die Eltern entwickeln mit der Zeit eine Routine, wie sie mit bestimmten Notfällen umgehen müssen. Die Sorge, dass das Kind plötzlich zu Hause sterben könnte, dass es einfach aufhört zu atmen, beeinflusst die Mütter. Gerade wenn das Frühgeborene das erste Kind ist, sind die Unsicherheiten groß. Aber auch wenn bereits ältere Geschwisterkinder da sind, können durch die neue Situation, dass ein Frühgeborenes nach Hause kommt, Unsicherheiten vorhanden sein.

„Man ist schon sehr verunsichert. Das muss man schon sagen. Also, er hängt natürlich zwei Monate im Krankenhaus am Monitor und dann war das irgendwo schon eine Beruhigung, dass man dieses Ding dann dabei hatte ... aber andererseits war es schon auch Stress. Weil der hat, also, die erste Woche hat das permanent reagiert ... Also, das war so schlimm ... Ja, vor allem, man kann auch nicht mehr schlafen ... Also, es war wirklich ... also das ... und da, wir haben's dann anders eingestellt und dann ging's, Aber es war dann, ... waren schon viele Fehlalarme, also ...“ (Mutter H Zeilen 220-236)

Viele Eltern beschreiben die Situation, Frühgeborene mit Monitor, zur Überwachung der Atmung, nach Hause zu bekommen, als zwiespältig. Auf der einen Seite ist das Gerät eine Erleichterung, da die Atemaussetzer angezeigt werden und die Eltern darauf sofort reagieren können, auf der anderen Seite sind die ständigen Fehlalarme eine große psychische Belastung. Die Eltern bekommen

mit der Zeit ein Gefühl dafür, wann es für das Frühgeborene bedrohlich ist und wann nicht.

Die Familien, die ein Frühgeborenes nach Hause bekommen, das krank und/oder entwicklungsverzögert ist, sind auch nach dem Krankenhausaufenthalt stark belastet. Besonders schwierig ist es, wenn sie wenig oder gar keine (professionelle) Hilfe erhalten.

„Also auch ... mal jemanden der sagt: Mensch, ich helfe dir jetzt einmal und ich bin jetzt einmal da und ... mei ... ich war wirklich teilweise total überfordert. Ich habe am Tag manchmal fünfmal Wäsche gewaschen. Er hat ja nicht nur immer in den Flur gespuckt. Er hat ja sein gesamtes Bett voll gekotzt. ... das über ... Wochen, ja Monate, Jahre ... und du bist Mutterseelen alleine ... Ja, aber es gab niemanden auf weiter Flur niemanden ... wie gesagt ... ich hatte jetzt noch Pech. Meine Freundinnen haben dann so tolle Ideen gehabt wie: „Ach dann gehen wir doch mittags Sushi Essen von zwölf bis eins. ... (lacht): Ja.“ (Mutter A Zeilen 1159-1170)

Krankheiten des Kindes sind für die Eltern belastend, aber auch die Reaktionen aus dem persönlichen Umfeld. Gerade wenn sie als erste im Freundeskreis Eltern geworden sind, fehlt es an Verständnis im Freundeskreis. Das verschärft sich noch, wenn besonderer Umgang erforderlich ist, wie bei der nächsten Mutter, die ein Jahr lang wie unter Quarantäne lebte.

„Wir hatten im ersten Jahr mehr oder weniger Hausarrest ... Dass sie sich nichts fängt, genau. ... Also ... Ich dachte ..., und das war's wahrscheinlich auch, es geht um die allgemeinen Infektionen, weil das Kind einfach zu ... zu schwach und zu anfällig ist, um dann... Weil das zu großen Probleme schaffen könnte. ... Wir waren allein das erste Jahr. ... Ich hab mich auf jeden Kinderarztbesuch gefreut, glauben Sie mir. ... Ja! Und wo Sie jemanden hatten, der wenigstens mit Ihnen geredet hat. (lacht) ... Und direkt [aus dem Berufsleben] rausgerissen, ja. Mehr oder weniger von einem Tag auf 'n anderen. ... Keinen Kontakt mit Kindern, möglichst keinen Kontakt mit Kindern. ... Also wir haben festgestellt, dass es sehr schwer ist, ... Leuten, die so was nicht erlebt haben, ... das so klarzumachen oder so zu erzählen, dass die verstehen ...“ (Mutter F Zeilen 458 -501)

Nicht nur der Umgang mit Freunden, sondern auch der Umgang mit Behörden und Institutionen kann sehr belastend sein, vor allem, wenn wichtige Informationen fehlen. Insgesamt 29% geben familiäre Belastungen an (17% belastend, 12% sehr belastet). Dagegen erhalten 68% Unterstützung von den eigenen Eltern (49% viel, 19% ausreichend Unterstützung). Bei der Frage nach der Unterstützung durch die Familie, geben 63% an, Unterstützung erhalten zu haben (39% viel und 24% ausreichend Unterstützung).

Alltagsorganisation

Von Belastungen bei der Organisation des Alltags waren vor allem die Eltern betroffen, die zu Hause bereits Kinder hatten. 30% der Eltern, die im Fragebogen befragt wurden, haben bereits Geschwisterkinder zu Hause. Bei den Interviewten

haben fünf Familien bereits Kinder. Sie alle haben die Problematik, dass die Kinder betreut werden müssen und sie zugleich ihr Frühgeborenes im Klinikum besuchen wollen. Das ist für viele Familien schwer zu organisieren. Bei der Frage nach der Versorgung und Unterbringung der Geschwisterkinder empfanden 75% dieser Befragten die Situation als belastend bzw. sehr belastend. 74% der Befragten waren zum Zeitpunkt der Geburt verheiratet, 21% hatten eine Partnerschaft und 5% waren allein stehend. 91% der Befragten lebten mit dem Partner zusammen.

„.... siebeneinhalb Wochen und danach nochmal zwei Wochen bis sie wieder nach Hause gekommen, also neuneinhalb (Wochen) ungefähr war sie [die Mutter] weg ... ja des war schon, des war ... schon schwierig, ich hatte, ich stand vor allem an dem Tag wo sie ins Krankenhaus kam ... hab mir gedacht sie kommt mittags zurück und dann hätte ich in Dienst fahren müssen, da ... hab ich erst mal mein Chef angerufen und gesagt erstmal du ich komm heute nicht, geht nicht (lacht) ja und dann hat sich es aber sehr, sehr schnell organisieren lassen ... und dann haben wir [mit Eltern und Schwiegereltern] gleich sozusagen eine Krisensitzung gemacht, da sind sie gleich raus gekommen und dann haben wir einen Plan gemacht ... und dann war es praktisch immer abwechselnd dann, ... da hab ich ihn dann immer entsprechend meinen Eltern oder meinen Schwiegereltern gebracht.“ (Vater K Zeilen 547-579)

Wenn das familiäre Umfeld nicht als stabiles Netz vorhanden ist, wie in dieser Familie, dann sieht die Betreuung noch schwieriger aus. Manche Eltern leben ohne Familienangehörige in der Nähe und sind auf die Nachbarn oder sonstige soziale Kontakte angewiesen oder die Eltern müssen zu zweit diese Situation bewältigen.

„.... und am nächsten Tag sind, meine Schwester ist gleich aus X hat sich den nächsten Zug genommen, ist gefahren nach X zu meinen Eltern und dann sind die am nächsten Tag alle losgefahren und haben uns hier besucht Waren dann glaube ich 2 oder 3 Tage da, weil musste auch wieder mit dem Boris (älteres Geschwisterkind) mein Mann konnte ja dann auch nicht mehr arbeiten wegen dem Boris und da haben die hier noch bissel unterstützt und sind dann wieder heimgefahren“ (Mutter B Zeilen 667-674).

In den Interviews wird deutlich, dass manche Frühgeborenen-Eltern kein familiäres Umfeld vor Ort haben. Andere haben Familie, die selbst beruflich oder aus anderen Gründen sehr eingespannt ist. 38% erhalten Unterstützung von Nachbarn (davon 24% viel Unterstützung). In den Interviews hat sich die Vielfalt der Unterstützung gezeigt: entweder in der Betreuung der Geschwisterkinder oder sogar bei der Fahrt ins Krankenhaus bei plötzlichen Wehen. Weniger Unterstützung erhalten die betroffenen Eltern von Freunden (insgesamt 44%, 26% viel und 18% ausreichend). Bei den Interviews hat sich gezeigt, dass es schwierig ist, wenn der Freundeskreis noch keine Kinder hat oder wenn sich die Freunde wenig in die Situation der Familie einfühlen können. 22% erhalten Unterstützung von anderen betroffenen Eltern, die in der gleichen Situation sind.

Insgesamt zeigen die Ergebnisse der Studie, dass Eltern von Frühgeborenen sowohl während des Krankenhausaufenthaltes des Kindes, aber auch in der ers-

ten Zeit zu Hause großen Belastungen ausgesetzt sind. Die Eltern erleben Grenzerfahrungen und existentielle Ängste: die Angst vor dem Tod des Kindes, vor Krankheit und langfristigen Schäden. Sie werden sich ihrer eigenen Grenzen bewusst, sowohl in der psychischen und physischen Belastbarkeit, aber die Grenzen zeigen sich auch in den Unsicherheiten, die sie gegenüber dem Kind empfinden und in der Angst vor der Verantwortung für ein früh geborenes Kind. Im Folgenden werden nun die Konsequenzen aus dieser Situation erläutert.

Konsequenzen für das gesellschaftliche, das professionelle wie das persönliche Handeln

Jedes Kind braucht Unterstützung, um ein Leben in der Gesellschaft führen zu können, das ihm Chancen eröffnet. Es rückt immer mehr in den Fokus, dass es sich die Gesellschaft des 21. Jahrhunderts nicht erlauben kann, dass bei Kindern vom Lebensbeginn an schon Weichen gestellt werden, die ins Abseits führen können¹⁷. Entscheidend ist die Herkunftsfamilie für Entwicklungschancen des Kindes. Wenn, wie bei Frühgeborenen, die Eltern unter großen Belastungen stehen, benötigt die ganze Familie Hilfe, die über eine optimale medizinische Versorgung des Frühgeborenen weit hinausgeht. Dies ist kein individuelles Problem von einzelnen Familien.

„Während lange Zeit Fragen der Familienethik auf den rein individualethischen Bereich verwiesen blieben, wird zunehmend die Verantwortung der Gesellschaft für das Wohl der Familie und der Einfluss von Strukturen und staatlichen Maßnahmen auf die Gestaltung derselbigen bewusst.“¹⁸

Dies gilt für Familien mit Frühgeborenen in besonderer Weise. Eltern von Frühgeborenen¹⁹ fühlen sich alleine gelassen und sehen wenig Verständnis für ihre Lebenslage. Es kann zur Exklusion aus der Gesellschaft kommen, wenn beispielsweise der Gesundheitszustand des Kindes für die erste Zeit zuhause eine Quarantäne erfordert, die keinen Kontakt zu anderen Menschen erlaubt. Aber auch eine Behinderung des Kindes, die Erscheinungsformen hat, die gesellschaftlich wenig toleriert werden, wie z.B. unkontrollierbares Erbrechen, kann

- 17 Rauschenbach, Thomas, Aufwachsen unter neuen Vorzeichen, in: DJI Impulse 92/93 (1/2011) 4-7.
- 18 Bayerl, Marion, Die Familie als gesellschaftliches Leitbild. Ein Beitrag zur Familienethik aus theologisch-ethischer Sicht (Erfurter theologische Studien 92), Würzburg 2006, 1.
- 19 Die Situation von Eltern von Frühgeborenen hängt stark davon ab, wie früh das Kind geboren wurde und wie der gesundheitliche Verlauf ist. Somit betreffen folgende zusammenfassende Aussagen vor allem diejenigen Eltern, die starken psychischen wie sonstigen Belastungen ausgesetzt sind.

zur Isolation führen. Diese Eltern sind in der Gesellschaft nicht sichtbar, da sie zurückgezogen leben. Aber auch insgesamt sind Eltern von Frühgeborenen in der Gesellschaft kaum wahrnehmbar. In den Medien erscheinen sie vor allem als Sensationsmeldung, wenn ihr Kind rekordverdächtig klein und leicht ist²⁰. Frühgeborene sind, wenn sie keine sichtbare körperliche Behinderung haben, nicht zu identifizieren. Auffällig wäre nur, dass die meisten früh geborenen Kinder für ihr Alter besonders klein sind und meist noch nicht den Entwicklungsstand eines normal geborenen Kindes haben, was aber für Unbeteiligte nicht oder kaum erkennbar ist.

Die Leitlinien in Deutschland und Österreich bedingen, dass es immer mehr Eltern mit extrem Frühgeborenen gibt. Sie sind ein immer größer werdender Teil dieser Gesellschaften. Wie dargestellt benötigen diese Eltern Unterstützung und Hilfe. Es muss Rahmenbedingungen geben, es müssen Strukturen geschaffen werden, damit ihnen umfassend geholfen werden kann. Es ist unbestreitbar wichtig, Frühgeborene individuell nach ihrem Gesundheitszustand zu betrachten. Aber man sollte sich auch aus der – sicherlich unter manchen Aspekten notwendigen – Einzelbetrachtung des Frühgeborenen lösen und die Eltern als Gruppe mit besonderen Bedürfnissen wahrnehmen. Diese Änderung der Perspektive könnte beispielsweise zur Folge haben, dass alle Eltern die Möglichkeit bekommen, dass sie – unabhängig vom Gesundheitszustand des Frühgeborenen oder des Gesundheitszustandes der Mutter – einen Anspruch auf eine Haushaltshilfe in der ersten Zeit zu Hause haben. Wenn man die Ergebnisse der empirischen Studie betrachtet, sieht man, wie hoch die Belastungen für die Eltern zu Hause sind. Die Schilderung in einem Interview zeigte beispielsweise, dass eine Mutter von früh geborenen Drilllingen und einem Geschwisterkind, das nicht einmal zwei Jahre älter als die Mehrlinge war, keinen Anspruch auf eine Haushaltshilfe hatte, da weder sie noch die Drillinge eine Erkrankung hatten. Die Abnahme von sonstigen Belastungen im Haushalt oder in der Geschwisterbetreuung hätte dieser Mutter Zeit für die Versorgung der Frühgeborenen gegeben und auch Zeit für das Geschwisterkind ermöglicht.

Bei Eltern mit Frühgeborenen wäre es zudem auch wünschenswert, wenn eine Frühe Hilfen-Fachkraft sowie eine ambulante Kinderkrankenschwester Kontakt mit allen Eltern hätte, unabhängig davon, ob ein spezieller Bedarf bei dieser Familie erkennbar ist. Idealerweise sollte so ein Kontakt schon während des Krankenhausaufenthaltes des Frühgeborenen erfolgen. Durch die Kenntnisse der sozialen Bedingungen der Familie wäre es möglich zu eruieren, welche Hilfen das Kind zuhause braucht, welche Unterstützung die Eltern benötigen und wel-

20 „360-Gramm-Frühchen darf Klinik verlassen“, weltonline, 15.4.2008 www.welt.de; „Kleines großes Wunder darf heim – das wohl leichteste Frühchen Kärntens kann endlich nach Hause“, Kleine Zeitung, 2.9.2010 www.kleinezeitung.at.

che eigenen Ressourcen bereits zur Verfügung stehen. Die Frühe Hilfen-Fachkraft hätte die Möglichkeit, durch Informationen und Beratung auf die kommende Situation vorzubereiten und dadurch die Unsicherheiten und Befürchtungen der Eltern in Bezug auf die bevorstehende Entlassung aus dem Krankenhaus, zu mindern²¹.

Dies sind zwei Beispiele dafür, wie Rahmenbedingungen geschaffen werden könnten, die den Eltern die Möglichkeit geben, diese erste belastete Zeit gut zu bewältigen. Aber auch Arbeitsbedingungen, die den Eltern, hier insbesondere den Vätern, die Besuchszeiten im Krankenhaus und später die Betreuung des Kindes erleichtern, sind wünschenswert, ebenso der Anspruch auf finanzielle Hilfen. Die Schaffung solcher Rahmenbedingungen liegt grundsätzlich im Eigeninteresse des Staates: durch frühzeitige Hilfen können beispielsweise Bindungsstörungen oder Folgeschäden vermieden werden. So werden die Chancen der Familien erhöht, dass sie ein glückliches Familienleben führen können und ein gutes Aufwachsen der Kinder ermöglicht wird.

Eltern von Frühgeborenen erleben oft in ihrem direkten persönlichen Umfeld wenig Verständnis für ihre Situation. Es beherrschen existenzielle Ängste vor dem Verlust oder einer (schweren) Behinderung des Kindes diese erste Zeit. Der Freundeskreis weiß meist nicht, wie er sich verhalten soll, insbesondere wenn noch keine eigenen Kinder vorhanden sind. Die völlige Ausrichtung auf das Frühgeborene, was der gesundheitliche Zustand oft nötig macht, ist nochmals eine andere Verhaltensweise als bei Eltern, die ein Baby haben, das ohne Komplikationen zum richtigen Zeitpunkt auf die Welt gekommen ist. Das bedeutet, die Umstellung, eine Familie zu sein, erfordert mehr Kraft und Zeit von den Eltern. Es wurde in den Interviews beschrieben, wie man aus dem vorherigen Alltag herausgerissen wurde. Diese Veränderung kann von dem Freundeskreis nur dann begleitet werden, wenn ausreichend Wissen über die Situation von Eltern von Frühgeborenen vorhanden ist. Nur wer Kenntnis von den belastenden Faktoren hat, kann selbst dazu beitragen, die Eltern zu unterstützen. Unterstützung kann ebenso bedeuten, eine Zeit sich zurück zu halten, aber zu signalisieren, dass man bei Bedarf zur Verfügung stehen würde. Das gilt ebenso für die eigenen Eltern und Geschwister. Diese können für die betroffenen Paare eine wichtige Ressource sein, wenn die Eltern räumlich wie zeitlich zur Verfügung stehen. Es wäre notwendig, dass es Gesprächsrunden und Aufklärung für Freunde und Verwandte von Eltern von Frühgeborenen gäbe. So könnten viele Belastungen durch das persönliche Umfeld aufgefangen werden. Auch die Bereitschaft zur Hilfe und Unterstützung könnte geweckt werden, ein normaler Umgang mit dem Frühgeborenen und den Eltern wäre einfacher möglich.

Die Eltern sind im Krankenhaus großen Belastungen ausgesetzt. Sie erhalten vielfältige Unterstützung von ÄrztInnen und Pflegepersonal. Eltern benötigen in dieser Zeit aber auch sozialpädagogische Hilfe. Diese kann mithelfen, einen guten Bindungsaufbau zum Kind zu fördern, alltägliche Belastungen zu vermindern, wie die Versorgung der Geschwisterkinder zu organisieren oder bei behördlichen Formalitäten behilflich zu sein, Hilfsangebote von Institutionen zu vermitteln und aktiv Zuhören, damit die Eltern Verständnis für die eigene Situation bekommen.

Im Bereich der Neonatologie arbeiten verschiedene Berufsgruppen zusammen. Durch diese Vielfalt ist Kooperationsbereitschaft und -fähigkeit gefordert²². SozialarbeiterInnen, Pflegepersonal, SeelsorgerInnen, PsychologInnen und ÄrztInnen sollten sich als Team verstehen, dessen Aufgabe es ist, die Frühgeborenen und ihre Eltern aufmerksam und adäquat zu begleiten²³.

Auch eine seelsorgerische Begleitung²⁴ kann ein wichtiges Element der Unterstützung der Eltern von Frühgeborenen sein. Bei den Interviews schildert insbesondere ein Elternpaar, dass sie einen Seelsorger als eine unterstützende Kraft erfahren haben. Für diese Eltern ist ihr Glaube ein bedeutender stabilisierender Faktor. Das Handlungsspektrum einer seelsorgerischen Begleitung kann sehr vielseitig sein: der direkte Kontakt mit den Frühgeborenen (wie Vorlesen, Singen oder Hände auflegen, um sie zu segnen). Es können Tauffeiern stattfinden, aber auch die Sterbebegleitung ist ein wesentlicher Bestandteil der Aufgaben. Gespräche mit den Eltern zielen vor allem auch auf die spirituellen Resourcen ab.

Fazit

Eltern von Frühgeborenen sind großen Belastungen ausgesetzt. Durch geeignete gesellschaftliche Rahmenbedingungen, konstruktive multidisziplinäre Zusammenarbeit und ein unterstützendes soziales Umfeld können Eltern mit der schwierigen Lebenssituation besser umgehen und die Anforderungen, die an sie als Familie gestellt wird, besser bewältigen.

„Es muss erkannt und anerkannt werden, dass es sich bei Familie als Querschnittsaufgabe handelt, die von Entscheidungen und Strukturen auf allen Ebenen betroffen ist ... Deshalb ist es nötig, diese besondere Situation von Familie und ihre Bedürfnisse und

22 Christ-Steckhan, Claudia, Elternberatung in der Neonatologie. Reinhardt, München 2005.

23 Gross-Letzelter, Michaela/Baumgartner, Martina, Unterstützungsbedarf von Eltern von Frühgeborenen und Konsequenzen für die multidisziplinäre Zusammenarbeit, in: Frühförderung interdisziplinär 30 (2011) 162-166.

24 Gross-Letzelter, Frühchen-Eltern 129-130.

Belastungen bei politischen Entscheidungen in allen Bereichen und auf allen Ebenen zu berücksichtigen.“²⁵

So wie dies für Familien allgemein gefordert wird, gilt dies für Familien mit Frühgeborenen im Besonderen. Die Eltern von Frühgeborenen sollten als Gruppe wahrgenommen werden, die Ansprüche auf Hilfe und Unterstützung schon allein deswegen hat, weil ein extrem früh geborenes Kind zu ihrer Familie gehört. Um langfristige Schäden und Bindungsstörungen zu vermeiden, sollten präventiv und so früh wie möglich Hilfen angeboten werden. Die Unterstützung von Familien mit früh geborenen Kindern ist eine Aufgabe, die die gesellschaftliche, professionelle wie persönliche Ebene betrifft und somit uns alle angeht.

25 Bayerl, Familie 232-233.

Versöhnte Endlichkeit aus der Hoffnung von Kunst und Religion¹

Gerhard Larcher, Graz

1. Prolegomena

Zur Aktualität der Frage nach dem endlichen Menschen

In der gegenwärtigen Moderne gibt es seit einiger Zeit eine neue Debatte um „den Menschen“ im Kollektivsingular. Was vor kurzem für bestimmte philosophische Positionen oder etwa für politische Theologien noch eher verpönt war, da vermeintlich zu abstrakt, zu ungeschichtlich, zu ideologianfällig, scheint nun interessanterweise wieder zu einem vorrangig angezielten Erkenntnisgegenstand zu werden: der „Mensch an sich“ als singulare tantum mit seinen diversen, universalen Zuschreibungen vom „biologischen Mängelwesen“ bis hin zum „Abbild Gottes“². Dies ist bemerkenswert, da schon in der neueren philosophischen Diskussion weder ein a priori konstruiertes Selbst- und Subjekt-Sein des Menschen mehr selbstverständlich war, noch ein Projekt zur dynamischen Einholung eines solchen Selbst ohne Aspekte der Pluralität, Relativität und Alterität mehr denkbar schien³. Und besonders sind es die zahlreichen, z.T. sehr innovativen, aber auch sehr kontroversen Fragestellungen und Ergebnisse aus den Einzelwissenschaften der letzten 20 Jahre – von den „hard-core“ Natur- und Bio-Wissenschaften, über die Hirnforschung, die Neuro-Wissenschaften, die Humangenetik bis hin zu den Gender-Studies, die irritieren. Dazu kommen Fragen der Körpertechnologie (z.B. maschinelle Körperextensionen), der Cyborgs, der künstlichen Intelligenz, welche die „scientific community“, vor allem Philosophen und sonstige Geistes- bzw. Humanwissenschaftler, und die politischen Verantwortungsträger heute geradezu nötigen, die überkommenen anthropologischen Auskünfte

1 Im Folgenden wird (stark gekürzt) die thesenhafte Anlage mündlicher Referate im Rahmen der Salzburger Hochschulwoche beibehalten (2.-8. August 2010, Gesamtthema „Endlich! Leben und überleben“).

2 Vgl. exemplarisch das siebenbändige Sammelwerk von Schmidinger, Heinrich/Sedmak, Clemens (Hg.), *Der Mensch – ein animal rationale? Vernunft – Kognition – Intelligenz*, Darmstadt 2004; dies. (Hg.), *Der Mensch - ein zoon politikon? Gemeinschaft – Öffentlichkeit – Macht*, Darmstadt 2005; dies. (Hg.), *Der Mensch – ein freies Wesen?*, Darmstadt 2005; dies. (Hg.), *Der Mensch – ein „animal symbolicum“? Sprache – Dialog – Ritual*, Darmstadt 2007; dies. (Hg.), *Der Mensch – ein kreatives Wesen? Kunst – Technik – Innovation*, Darmstadt 2008; dies. (Hg.), *Der Mensch – ein Mängelwesen? Endlichkeit – Kompensation – Entwicklung*, Darmstadt 2009; dies. (Hg.), *Der Mensch – ein Abbild Gottes? Geschöpf – Krone der Schöpfung – Mitschöpfer*, Darmstadt 2010.

3 Vgl. exemplarisch Ricoeur, Paul, *Das Selbst als ein anderer*, München 1996.

über den Menschen, etwa bezüglich seines freien Willens, seines moralischen Subjekt-Seins, seiner Kreativität etc., in Erinnerung zu rufen bzw. neu zu überdenken⁴. Dabei ist vorrangig mit der implizierten, natur- bzw. biowissenschaftlich gestützten These einer scheinbar unproblematischen, naturalistischen Gesamtperspektive faktischer Endlichkeit als kleinstem gemeinsamem, anthropologischem Nenner umzugehen. Diese reduktionistische Sicht wurde von Teilen der „scientific community“ gegenüber früheren Konzeptionen von Endlichkeit mit ihren metaphysischen Konnotationen und Ansprüchen als befreend und entlastend empfunden. Das traditionale, anthropologische Wissen von Philosophie und Theologie um den Menschen als Wesen der Transzendenz, d.h. einer einmaligen unendlichen Sinnbestimmung („ich habe dich bei deinem Namen gerufen“; Jes 43,1), essentiell geprägt von einer unsterblichen Seele – ontologisch als „anima forma corporis“, und erkenntnismetaphysisch als „quodam modo omnia“ – erschien wie aus einem vorwissenschaftlichen, mythischen Zeitalter herüberreichend zu pathetisch antiquiert bzw. philosophisch zu kompliziert und wurde deshalb eher überhört oder verdrängt.

Dennoch oder gerade darum kommt es aber gegenwärtig zu einer erkennbar neuen Konjunktur interdisziplinären Nachdenkens über den einen Menschen als „zoon“, nicht nur „logon echon“, sondern über seine genuine Verfasstheit als endliches Wesen in einem sehr konkreten empirischen Körper mit vielfältigen Fähigkeiten darüber hinaus, z.B. als „animal symbolicum“, als „zoon politikon“ etc. Insofern es dabei nicht nur um eidetische Wesensbetrachtungen oder funktionale Anthropologien im Schatten rein soziologischer, politologischer, jedenfalls unmittelbar gesellschaftsrelevanter Fragestellungen geht, ist die aktuale anthropologische Besinnungswelle durchaus eine methodische und inhaltliche Chance, die alte kantische Frage „Was ist der Mensch?“ als finale und umfassende Leitfrage nach dem Durchlaufen der Erkenntniswege der theoretischen Vernunft (Was kann ich wissen?), der praktischen Vernunft (Was soll ich tun?), in religionsphilosophischem Horizont (Was dürfen wir hoffen?) neu zu stellen. Diese neue alte Frage nach dem Menschen wollen wir im thematischen Rahmen dieser Hochschulwochen besonders als Frage nach der Möglichkeit „versöhnte(r) Endlichkeit aus der Hoffnung von Kunst und Religion“ aufwerfen. Dies soll im Rahmen religionsphilosophischer bzw. fundamentaltheologischer Reflexionen im Blick auf die religiöse Erfahrung und die analoge, genuin ästhetische Erfahrung in/mit den produktiven und reproduktiven Künsten (für uns vor allem in den bil-

4 Diese neue Diskussionslage wird z.B. berücksichtigt bei Quitterer, Josef/Runggaldier, Edmund, Der neue Naturalismus. Eine Herausforderung an das christliche Menschenbild, Stuttgart 1999; Müller, Klaus, Glauben – Fragen – Denken. III Selbstbeziehung und Gottesfrage, Münster 2010, bes. Teil A: Anthropologie; vgl. auch die in Anm. 2 genannten Autoren und Themen.

denden Künsten) geschehen. Dabei steht weniger die Thematisierung jedes der beiden Bereiche für sich vor Augen, als vielmehr die Erörterung beider in ihrem Zusammenwirken, ausgehend von einer Phänomenologie der alltäglichen Praxis des Menschen.

Für die konkretere Auswahl und Bearbeitung des Themas waren da ferner zwei bestimmte Jubiläums-Anlässe von Bedeutung, die vorweg noch kurz benannt seien: einmal der 2011 anstehende 150. Geburtstag eines der bedeutendsten katholischen Philosophen der neueren Moderne, der wie kaum ein anderer die Frage nach dem Menschen aus der Dynamik von dessen elementarem Wollen und Handeln heraus als phänomenologische, religionsphilosophische und ontologische zum Thema gemacht hat; und zum anderen die Festspiel-Location „Salzburg“ im 90. Jubiläumsjahr ihres Bestehens, welche selbst eine Art ästhetischer Utopie als eine Einheit von „Idealstadt“, Spiritualität und Kunst verkörpert.

Salzburg als ästhetische „Idealstadt“

Wo sollte der Ruf nach einer ästhetischen Thematisierung von Endlichkeit im Lichte von Kunst und Religion, letztlich im Sinne der Bergung bzw. Versöhnung dieser Endlichkeit, überzeugender erklingen als in dieser, nach ihren fürsterzbischöflichen Planern konzipierten, von Renaissance und Barock geprägten, ästhetischen „Idealstadt“? Zwar mag in ihrer Geschichte oft eher der Geist von Macchiavellis „Il Principe“ in Dom und Residenzpalästen geherrscht haben, denn der eines der Communio der Ortskirche dienenden Erzbischofs. Ein Kirchenfürst, wie z.B. Wolf Dietrich von Raitenau, konnte da für seine Pläne eines Rom, nördlich der Alpen, bekanntlich die halbe mittelalterliche Altstadt niederringen lassen. Dennoch, vor diesem Hintergrund der historischen, ästhetisch repräsentativen Überhöhung von Erzbischofssitz und Bürgerschaft, hat diese Stadt durch den katholischen Literaten Hugo von Hofmannsthal und den jüdischen Kulturtheoretiker und Regisseur Max Reinhard nach den Schrecken des ersten Weltkriegs noch einmal ganz anders den Gedanken eines idealen Gemeinwesens bekräftigt, nämlich durch die Festspielidee, die mit dem Jahr 2010 zum 90. Mal konkret umgesetzt wird. Damit verbindet sich im Zusammenklang der Künste mit ihren heute aufgeführten, traditionalen, klassischen, modernen und zeitgenössischen Werken auch eine Art Kritik an der Moderne als geschlossenem Immunenzusammenhang. In diesem Sinne war die ästhetische Utopie des Festspielprojektes Salzburg von den Anfängen an gegen die moralische und soziale Verehelichung zahlloser Menschen gerichtet, die bitter ihre Endlichkeit in den Schrecken und Folgen des Ersten Weltkrieges erfahren hatten. Die ganze Stadt sollte zur kathartischen Bühne werden, ausgehend vom legendären Mysterienspiel des „Jedermann“ im barocken Welttheater-Typus. Dabei war der darin erkennbare Katholizismus Hofmannsthals eher ein antimoderner, moderner Katho-

lizismus, insofern er mit den Mitteln der Kunst eine scharfe Zivilisationskritik formulierte, dennoch aber nicht im pauschal verurteilenden Apologetikschema der offiziellen, antimodernistischen Theologie stecken blieb, sondern im Dialog mit den Künstlern bzw. mit den Künsten als geistigen Seismographen die Hand am Puls der Zeit behielt. Es gab also auch innerkatholisch schon in der Aufmerksamkeit auf Kunst durchaus die Möglichkeit bereits um die Jahrhundertwende 1900 und danach kritisch auf der Höhe der Zeit zu sein, ohne deshalb modernistisch zu werden⁵.

Eine wegweisende philosophische Position

Zugleich noch ein paar Stichworte vorweg zur religionsphilosophisch – fundamentaltheologischen Hauptausrichtung dieses Beitrages in der Linie unserer Bezugnahme auf den 150. Geburtstag eines bedeutenden Philosophen⁶. „Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens et l'homme a-t-il une destinée?“ – mit diesen Elementarfragen wie Hammerschlägen pochte der gesuchte, vor ziemlich genau 150 Jahren geborene Philosoph an die ehenen Tore der klassischen, wissenschaftstheoretischen und philosophischen Moderne im Frankreich zu Ende des 19. Jahrhunderts. Dieses geistige Lager war einerseits, seit den Zeiten A. Comtes mit seinem Drei-Stadien-Gesetz überschrieben mit den programmativen Slogans „Positivismus“, „Naturalismus“, „Evolution“, „Immanenz“, und hatte andererseits in einer – avant la lettre – schon fast dekonstruktivistischen Geisteshaltung wie im sogen. „Dilettantismus“ bzw. „Pessimismus“ den Tod des alteuropäischen Subjekts und seiner transzendenten, religiösen Sinnverankerung ange-sichts eines heranrückenden, positivistischen Zeitalters proklamiert. Dieses mentale Lager sollte nun also von unserem noch kaum bekannten, jungen, seinen Katholizismus offen praktizierenden Philosophen aus der Provinz (Dijon) herausgefordert werden durch die Publikation seiner großen Doktoratsthese „L’Action. Essay d’une critique de la vie et d’une science de la pratique“ (1893) und zwar im Namen einer durchgehenden, inventarischen Dynamik des Wollens bzw. einer Sinn-Geladenheit menschlicher Praxis, die metaphysische Bedeutung gewinnt. Dadurch fordert er auf, elementarer und zugleich offener und höher vom Menschen zu denken und zu sprechen, z.B. von diesem als moralisch verbindlichem und verantwortlichem Subjekt überhaupt. Ganz anders jedenfalls als der reduktionistische, wissenschaftliche und weltanschauliche „common sense“ seiner Zeit (und unserer Tage) es erlaubte, wobei freilich als förderlicher Kon-

- 5 Man vergleiche eine analoge kulturelle Reaktion auf den Ersten Weltkrieg in der dadaistischen Bewegung des Katholiken Hugo Ball in Zürich.
- 6 Den es in einem allgemeinen „Ratespiel“ im Rahmen der Vorlesung zu benennen galt.

text auch der große wissenschaftsphilosophische Paradigmenwechsel um die Jahrhundertwende, wie bei H. Bergson, E. Boutroux, H. Poincaré u.a., gesehen werden muss. Es handelt sich also bei dieser beispielhaften Position, deren 150. Geburtstag 2011 begangen wird, um den 1861 in Dijon geborenen Maurice Blondel (+1949). Man dürfte ihn eigentlich nicht erwähnen, ohne zugleich auch darauf hinzuweisen, dass er als einer der bedeutendsten, katholischen Philosophen in dem Zeitraum zwischen I. und II. Vatikanum auch ein wichtiger (indirekter) Wegbereiter der die Kirche definitiv für die Moderne öffnenden konziliaren Versammlung war.

2. Provokationen und Paradoxien der Endlichkeit

Neuere anthropologische Diskussionsbeiträge kreisen in der Regel nicht um den Menschen in seiner genuin kreatürlichen Endlichkeit, welche aus sich heraus bereits als Verweis auf eine letzte Sinnbestimmung hin verstanden werden könnte und durch die es erst um des Menschen wahre Freiheit und Erfüllung ginge. Weil dies in der Regel sich nicht so verhält, deshalb ist für eine zu entwickelnde, fundamentaltheologisch relevante Anthropologie aus dem Geiste Blondels phänomenologisch beim Wollen bzw. bei der Praxis des Menschen anzusetzen und zunächst von einer philosophischen Mindestvorgabe auszugehen, die vielleicht alle teilen können; einer Mindestannahme, nämlich, dass der Mensch als einmaliges Subjekt (nicht als abstraktes *cogito*), als schon inchoativ mit sich vertraute und sich selbst gewisse Gegebenheit, zugleich ein *naturales*, kognitives und soziales Wesen eines prinzipiell unbegrenzten Begehrrens und Wollens ist – wie der „*vouloir-voulante*“ bei Blondel, des „*élan vital*“ bei Bergson, des „*désir de l'être*“ bei Ricoeur. Vor dem Hintergrund einer solchen elementaren Spannung, die sich in einer dynamischen Erfahrungsgeschichte realisiert und von „Überschusserfahrungen“⁷ durchwirkt und vorangetrieben wird, verspürt der Mensch spontan einen mehrfachen Stachel der Endlichkeit in seinem Fleisch. Diesen kann er sich eingestehen, zum Anlass eines Über-sich-hinaus-Fragens, aber auch der Verdrängung nehmen. Er lässt sich exemplarisch etwa folgendermaßen ausdifferenzieren:

7 Für das Stichwort der „Überschusserfahrung“ vgl. insbes. das Schrifttum des Grazer Philosophen Peter Strasser, exemplarisch ders., *Die einfachen Dinge des Lebens*, München/Paderborn 2009.

Woher? Wohin? Warum? - Faktizität und Sinnverlangen

Als erstes ist auf dem Grund der mehr oder weniger reflektierten Lebenspraxis eines/r Jeden der Stachel der „Faktizität“, der Vorgegebenheit des eigenen Da-seins als Gebürtigkeit und Todverfallenheit bzw. als ungeklärtes Woher, Wohin und vor allem Warum der menschlichen Existenz zu verspüren. Diese aus einer ontologischen Differenzerfahrung resultierenden Elementarfragen enthalten Probleme, die nicht punktuell und nur theoretisch ein-für-allemal zur Beantwortung aufgetragen sind, sondern die uns ein Leben lang schon präreflexiv als virulente Aufgaben unausweichlich zufallen und umtreiben; und die jedenfalls eine Provokation für das Selbstverständnis auch und gerade moderner Subjektivität in ihrer reklamierten, autonomen Selbstbestimmung verkörpern. Von daher hat z.B. auch das unerschöpfliche Faszinosum einer archetypischen Jedermann-Inszenierung vor dem Salzburger Dom mit ihren charakteristischen Figuren im „Spiel vom Sterben des reichen Mannes“ seinen fundierenden Sitz im Leben („Wie, ausgesandt nach mir?“). Und deshalb eröffnen sich auch als Verdrängungs- bzw. Fluchtstrategien wie in Kierkegaards „Krankheit zum Tode“ mit den Haltungen des „Verzweifelt sich-selbst-los-Werdens“ – oder des „Verzweifelt man selbst sein-Wollens“ Fluchtwege in die Endlichkeit alltäglicher Zerstreuung und Betriebsamkeit (wie für „Jedermann“ in der Gesellschaft des „Mammon“, des „guten Gesell“, der „Buhlschaft“ etc.) oder in einen ironisierenden Ästhetizismus bzw. in eine Haltung der verbissenen Selbstbehauptung hinein.

Im Dynamismus des Erkenntnisprozesses

Ferner ist da die Irritation der Kontingenz von Erkenntnis und Freiheit im Dynamismus einer gleichwohl überschießend unabsehbaren Erfahrungsgeschichte des menschlichen Willens und Bewusstseins. Begrenztheit, Perspektivität, Überholbarkeit sind Indizes der Endlichkeit in jeder Phase des experimentellen, aus Praxis hervorgehenden und auf neue Praxis ziellenden Erkenntnisprozesses. Ebenso ist für diesen eine elementare Haltung der Rezeptivität konstitutiv, weshalb er trotz oder wegen des Dynamismus seiner ihn vorantreibenden Spontaneität durch verschiedene Dimensionen von Wirklichkeitserfahrung hindurch niemals in einem sich selbst durchsichtigen absoluten Wissen ins Ziel kommen kann. Hegel hatte ein solches für seine „Phänomenologie des Geistes“ (1807) noch in Anspruch genommen. Der Erkenntnisprozess kann aber auch nicht einfach dogmatisch abgebrochen werden und muss das Problem der Totalität aufwerfen. Blondel selbst hatte diese Fragestellung im Schlusskapitel seiner schon erwähnten Hauptschrift „L’Action“ von 1893 nach einem exemplarischen, enzyklopädischen Durchgang durch die Praxis- und Wissensgebiete des Menschen

in einer ganzheitlichen Letztoption, die Pascals Wetteinsatz oder Kierkegaards Sprung ähnelt, als ontologische Affirmation (der Liebe) angezielt. Als mögliche Vermeidungs- oder Fluchtversuche bieten sich auch hier camouflierend an: ein potentiell unabsließbarer Fallibilismus wie im Kritischen Rationalismus unserer Tage oder – falls die Alternative eines positivistischen Szentismus nicht ernsthaft in Frage kommt – ein wissenschaftlich methodischer Anarchismus bzw. gleichfalls ein ironisierender Ästhetizismus.

Ethische bzw. personale Überschusserfahrungen

Als ein dritter Stachel im Fleisch der Endlichkeit zeigt sich der Anspruch der Interpersonalität mit seinen implizierten, moralischen bzw. ethischen Normen für das sittliche Subjekt – von der asymmetrischen Inanspruchnahme durch die unmittelbare Evidenz und Autorität eines ethischen Appells aus dem Antlitz des leidenden Nächsten (vgl. E. Levinas), über generelle Prozesse zwischenmenschlicher Anerkennung bis hin zu den großen, regelgeleiteten Interaktionen gesellschaftlich sittlicher Vernunft. Der zugrundeliegende Sollens- und Freiheits-Anspruch als evidentes Faktum der praktischen Vernunft (Kant) besteht trotz physischer und moralischer Kontingenz, Situationen der Fehlbarkeit und tatsächlicher Schuldverstrickung und trotz moralischer Überforderung des sittlichen Subjektes, vor allem angesichts des Phänomens des Bösen, in einem dramatischen, individuell wie menschheitsgeschichtlich unauflösabaren Prozess. Wiederum legen sich Fluchtversuche vor dem Leben mit dieser irritierenden Paradoxie nahe in Richtung eines moralischen Agnostizismus, eines subtilen Egoismus oder in einen radikalen ethischen Dezisionismus hinein, etwa als terroristischen Amoklauf.

3. Leben mit der offenen Wunde der Existenz auf Hoffnung hin

Mit dieser Einsicht in eine vom Menschen her unaufhebbar spannungsvolle Endlichkeit mit den ihr durchaus zugehörigen, alltäglichen „Überschusserfahrungen“, wie z.B. lieben und geliebt werden, wahrhaftig und solidarisch füreinander einstehen, Schönheit bzw. Kunst erfahren – ausgehend also von jener Endlichkeitssituation, welche aus sich alleine heraus aporetisch bleiben muss, da wir ihr nie ganz entsprechen, uns ihr aber auch nicht entziehen können und zu der wir innerhalb unserer begrenzten Lebenszeit irgendwie Stellung nehmen müssen – überkreuzt sich von Anfang an ein hartnäckiger Anschein von normativer Sinnbestimmung und anfänglicher Zustimmung; und zwar von der Sache selbst her, ohne dass wir viel dazu tun müssten. Blondel spricht hier von einem unabweis-

baren „il y a quelque chose“, dem im Verlauf seiner Phänomenologie der „action“ unbedingt Raum zu geben sei⁸. Das entspricht dem, was Ricoeur in seiner Philosophie des Willens eine „anfängliche Zustimmung“ („affirmation originale“)⁹ im dynamischen Prozess des „Verlangens nach Sein“ („désir de l'être“) nennt. Je intensiver sich diese paradoxale Verfasstheit des Subjektes in dessen Erfahrungsprozessen abzeichnet, umso mehr gilt es, mit solch offener Wunde der endlichen Existenz leben zu lernen. Dies bedeutet, die schon erwähnten, alternativen Fluchtversuche zu vermeiden bzw. sie kritisch konstruktiv zu reflektieren, um sie damit aufzulösen. Auf alle Fälle ist impliziert, das endliche Menschsein nicht etwa im Sinne eines Gottes „Logos“ (Freud) für völlig aufklärbar zu halten. Dazu gehört auch, es nicht im Sinne platter naturalistischer Reduktionen zu definieren (früher: „der Mensch ist, was er isst“ (Feuerbach); heute: „er ist nichts anderes als seine Gene“), noch Menschsein im Sinne „ideologischer“ Endlichkeit in ein monistisches, gar in ein totalitäres System aufzuheben (Marx, Lenin), worin es nur ein verschwindendes, dialektisches Moment wäre, oder schließlich in einer Grundeinstellung der Absurdität, wie A. Camus' Sisyphus, jene Wunde der Existenz heroisch zu ignorieren und ein befreindliches Glück im „Verachten der Götter und im Hass auf den Tod“ zu empfinden. Im Grunde käme es da längerfristig nur zu einem durch die paradoxen Irritationen des Lebens überforderten Zustand des endlichen Subjekts als eines „unglücklichen Bewusstseins“ im Hegelschen Sinne, zurückgeworfen auf sich selbst, ohne erkennbaren Vermittlungsbezug zur erahnten Totalität. Um hier weiterzukommen, hätte es dann wirklich konsequent an sich zu verzweifeln, wie der Hegelkritiker Kierkegaard meint.

Also, nur über eine Haltung restloser Offenheit für das begegnende Andere, d.h. einer Offenheit auch für den Appell- und Versprechenscharakter von sinnlich begegnender (leibhaft, symbolisch, ästhetisch, personal verfasster) Wirklichkeit, wird sich die konsequente, vorbehaltlose Annahme von Endlichkeit als zu einem möglicherweise authentischen, sinnerfüllten Daseinsvollzug gehörig erweisen. Und dies umso mehr, wenn in der Konsequenz jener Annahme – ange-sichts der schon erkennbar aufgebrochenen, inneren Spannungen der „condition humaine“ mit ihren Überschusserfahrungen – man sachgerecht vom endlichen Menschen zugleich als von einem Wesen potentiell unbedingter Freiheitsbegabung und prinzipiell unendlicher Sinnoffenheit sprechen kann. Dabei muss es – wie schon gesagt – nicht um große dramatische Ereignisse gehen, sondern viel-

8 Blondel, Maurice, *L'Action*. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique, 1893, neuabgedruckt Paris 1950, 40ff. Der ganze umfangreiche Teil III von „L'Action“ dient dieser Absicht.

9 Ricoeur, Paul, Négativité et affirmation originale, in: ders., Histoire et vérité, Paris 1955, 336-360; zum Stichwort des „consentement“ vgl. auch ders., Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'Involontaire, Aubier 1967, bes. 319-452.

leicht nur um die kleinen, unspektakulären Transzendenzen, oder besser: „Transdeszendenz“, die einfachen und doch so schweren Dinge des Lebens (P. Strasser). Als Wesen, das diese Fähigkeiten im Sinne einer Grundentscheidung in der weiteren Dynamik und Dramatik des Lebens aktuiert durch interpersonale und sozial kommunikative Handlungsbereiche hindurch, über die der Wirtschaft, Arbeitswelt, Politik und Kultur, bis hin zu jenen von Weltanschauung und Religion, realisiert es sich allerdings nicht als Wille zur Macht oder zum Aufbau eines Übermenschen wie bei Nietzsche. Blondel sieht vielmehr in der überschießenden Dynamik des Lebens, deren Ausdruck die sich anreichernde „volonté voulante“ ist, eine Anzeige von Unendlichkeit, die zu einer definitiven Option der Liebe herausfordert – trotz oder gerade wegen der gegenläufigen Realitäten von Tod, Leid und Schuld. Für den endlichen Menschen als „krumme(m) Holz“ (Kant) mit Bestimmung zu „aufrechtem Gang“ (Bloch) schließt dies einen Entwurf von Hoffnungspostulaten und auch ein poetisch-visuelles Sensorium dafür ein; und ebenso für das Vernehmen-können einer möglichen, unbedingten Sinnerischließung als Gabe (Marion) unter den Bedingungen unserer sinnlichen Endlichkeit, also im Körper, in sozialer Interaktion, im Aufbau von Kultur etc. Dieses Äußerste menschlicher Sinnbestimmung – Blondel spricht formal von „L’Unique nécessaire“¹⁰ – als dem Menschen „absolut notwendig und absolut unverfügbar“, wäre als Verdanktes zu denken. Es bezeichnete die prinzipielle Durchbruchsstelle der religiösen Erfahrungsdimension bzw. der religiösen Haltung inmitten des Endlichen, wie auch prinzipiell die der hereinwirkenden Dimension des Ästhetischen, welche beide Dimensionen im Sinnbestimmungsprozess des endlichen Menschen ja sinnlich erfahrbar sein müssen. Vor dem Hintergrund der anfänglichen Zustimmung und der Begrenztheit unserer Lebenssinnentscheidungsmöglichkeiten kann man nach Blondel jene konkrete, letztgültige Sinnoption nicht beliebig aufschieben oder dahingestellt sein lassen. Und er möchte inhaltlich mittels einer zustimmenden Option eine sich mitteilende Versöhnung erhoffen; dergestalt, dass es einen unendlichen Mittler unter den Bedingungen der Endlichkeit geben möge, der das Endliche umfängt und erlöst. Durch diese affirmative Grundentscheidung teilte sich dem Subjekt in einer Haltung restloser Hingabe der Sinn von Sein als Liebe und Schönheit mit. Denn mit dieser Option berühren wir nach Blondels universaler Christozentrik den inkarnierten Emmanuel als den kenotischen Schöpfungsmittler und heiligen dadurch die Sinnlichkeit, wie Blondel in einer seiner Notizen zur Ästhetik vermerkt.¹¹

10 Vgl. Blondel, L’Action 339ff.

11 Babolin, Sante, *L'estetica di Maurice Blondel. Una scienza normativa della sensibilità* con estratti dei manoscritti sull'estetica di M. Blondel, Roma 1974, 222.

4. Zur Rolle der Kunst in der Grundspannung zwischen (tragischer) Endlichkeit und Hoffnungs-Zeichen möglicher Versöhnung

Mit dem erreichten Reflexionsstand des Nachdenkens über den endlichen Menschen ist nun zu realisieren, dass gleichsam als weiterer Reflexionsimpuls zusammen mit Aspekten philosophischer und fundamentaltheologischer Anthropologie wie selbstverständlich ästhetische Gesichtspunkte ins Spiel gekommen sind. Damit können die Kunst bzw. die Künste auf den Plan treten; wenn schon nicht direkt selbst als Mediatoren, so doch zumindest als Zeichen der Unterbrechung und des Offenhaltens jener Fragen letzter Sinnbestimmung, vielleicht auch als präsentischer Vorschein von Indizien möglicher symbolischer Sinnantworten. Es ist also die Kunst, oder besser: es sind die Künste, in unserem Fall vor allem die bildenden und darstellenden Künste oder – etwas weiter gefasst – die „visual arts“ und – für Salzburg als ästhetische Idealstadt besonders wichtig – das Theater (Schauspiel, Oper) sowie die Musik, die jene paradoxe, aus sich unversöhnt tragische Situation des Menschen aufhellen und auf Möglichkeiten eines versöhnenden Wirklichkeitsgewinnes hin symbolisch durchspielen können. Um dabei jene besondere und aktuelle Tragweite der Künste recht zu verstehen, muss man eine zeitdiagnostische Beobachtung einschieben: die Künste werden gegenwärtig gerne angesichts eines allgemeinen Ideologiedefizites und einer dominierenden ästhetischen Unterströmung in der realisierten Moderne in ihrer Fähigkeit zu vermitteln entweder philosophisch hochgepuscht im Sinne von Nietzsches Diktum, dass „nur als ästhetisches Phänomen ... uns das Dasein immer noch erträglich“ ist¹² bzw. dass „wir ... die Kunst [haben], damit wir an der Wahrheit nicht zugrunde gehen“¹³; oder sie werden populär mit steilen Sinnerwartungen belegt, wie dies schlaglichtartig etwa die Programmatik der Festrede von E. Heidenreich bei den Salzburger Festspielen 2008 verdeutlicht: „Wir vergehen. Die Liebe erlischt. Der Tod räumt ab. Die Geschichten, die Bilder, die Musik bleiben, erzählen von uns durch die Jahrhunderte, durch die Jahrtausende ...; es ist die Kunst, die das Menschsein rettet. Es ist die Kunst, die uns hält, tröstet, die die einzige Gewissheit im Unbegreiflichen ist.“¹⁴ Angesichts solcher Heilsansprüche werden die Künste – gerade auch von Theologen – in eben jener, ihnen an sich zukommenden, wichtigen subjekttheoretischen und ontologischen Mediatorenfunktion oft verkannt oder unterschätzt, nicht zuletzt deshalb, weil sie angeblich nur behübschend seien und an der allgemeinen medialen Verschleierung partizipierten. Dabei handelte es sich hier beim Thema „Künste“ für die (Fundamental-)Theologie u. E. um nichts weniger als um die sogenannten „loci alieni“. Diese

12 Fröhliche Wissenschaft 107, 3. 464.

13 NF VIII, 3, 16, 296.

14 Kleine Zeitung, 29. Juli 2008.

wären in der Auseinandersetzung mit M. Cano neben Vernunft und Geschichte – die wichtigsten säkularen Entdeckungs- und Fundorte für die inhaltliche Konstitution theologischer Rede in unserer Zeit¹⁵. Auf den ersten Blick erscheint diese Einbeziehung der Künste, was die Theologie betrifft, tatsächlich für diese wie die Gefahr einer metabasis eis allo genos, weg von der scheinbaren Sicherheit rationaler Theologumena und deren diskursiven schlussfolgernden Ableitungen. Dass eine solche Einstellung im Ernstfall der Offenbarungs- und Glaubensvermittlung die entscheidende Rolle von Bildern, Zeichen und körperlichen Pathosgesten im Zeugnis verkennt, welches ja mehr als bloß extrinsezentristisches Glaubwürdigkeitszeichen sein will, wird heute langsam bewusst.

Es kann hier im Rahmen dieser Vorlesung nun nicht unsere primäre Aufgabe sein, die Rolle von Bildern, Zeichen und Zeugnisgesten hermeneutisch im Einzelnen für den theologischen Gebrauch aufzubereiten. Doch ist vorweg zu bedenken, dass nicht nur seit der Wissenschaftsgeschichte um die Jahrhundertwende 1900 und den neueren wissenschafts-theoretischen Entwicklungen (bis herauf zu Popper, Feyerabend, Kuhn u.a.) eben methodisch vieles möglich geworden ist, sondern dass es auch grundsätzlich eine eigene vermittelnde Rolle der Imaginatio bzw. der Einbildungskraft im entscheidenden, dynamischen Orientierungsprozess des endlichen Subjektes zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, zwischen praktischer Vernunft und ihren Hoffnungspostulationen oder in Blondelschen Termini: zwischen „prospection“ und „reflexion“ in der „action“ zu sehen gilt¹⁶. Was durch jenes oben angesprochene poetisch-visuelle Sensorium etwa als „höchstes Gut“ („L’Unique Necessaire“)¹⁷ bei Blondel inhaltlich imaginiert wird, nämlich konsequente, liebende Anerkennung in der Gestalt eines Mittlers – P. Strasser spricht von „bedingungslose(r) Liebe“¹⁸ – wird zugleich in das Vollzugspotenzial der Existenz, in deren Aufnahme- und Entscheidungsfähigkeit hinein umgelegt. Insofern es bei dieser synthetisierenden Kraft zuhöchst um einen inneren ästhetischen Sinn geht, darf man entsprechend die Stärke der Künste darin sehen, dass diese mittels ihrer symbolisch generierten Bildsprache in Komposition, Farbe und Form bzw. in Dramaturgie und Re-

15 Vgl. dazu Körner, Bernhard, Melchior Cano. *De locis theologicis*. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre, Graz 1994.

16 Blondel geht erkenntnistheoretisch bzw. hermeneutisch davon aus, dass die prospection den Ausgriff des Handelns imaginativ-intuitiv anleitet, während die Reflexion die Entscheidung nachträglich aufhellt; vgl. dazu Blondel, Maurice, *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophique de l’exégèse moderne*, in: ders., *Oeuvres complètes* 2, Paris 1997, 390-453 (deutsche Übers.: Geschichte und Dogma. Regensburg 2011); ders., *Le point de départ de la recherche philosophique*, in: *APhC* 151 (1906) 337-360; 152 (1906) 225-250.

17 Vgl. Blondel, L’Action 339ff.

18 Strasser, Peter, *Was ist Glück?* Über das Gefühl lebendig zu sein, München 2011, bes. 161-183.

gearbeit die innere Spannweite des Menschseins über den Begriff und das begriffliche Postulat hinaus thematisieren und damit offenhalten können; d.h. ein Bewusstsein dessen zu provozieren vermögen, was aussteht, und diesem Bewusstsein es ermöglichen, daraufhin wach zu bleiben bzw. es, wenn es sich zeigt, evtl. anzueignen.

Die Künste sind es also vorrangig, die das durch Natur- und Humanwissenschaften dem Menschen fix verpasste Label „Endlichkeit“ näher bestimmen und diese Endlichkeit zugleich unterlaufen und aufsprengen können; d.h. eine authentische Lebensform von Endlichkeit aus dem Bezug zu einem Offenen, zum Unendlichen heraus prä- und metareflexiv verstehen lassen, eine gesteigerte Wirklichkeitsdichte und -wahrnehmung (Blondel spricht von einer Ontologie zweiter Potenz) implizierend. Mit dem P. Handke der Salzburger Jahre könnte man hinzufügen: „das geglückte Leben, wie es der Dichter phantasiert, und die Erlösung gehören zusammen“¹⁹. „Ja, aufatmen die Dinge!“ „Jetzt kann ich sagen, was »das Sein« ist: der Freudenstoff; Sein“. ²⁰ Die eigene Endlichkeit nicht als resignierend verzweifelndes, unglückliches Bewusstsein erfahren zu müssen, sondern als potentiell versöhnbare, realsymbolisch schon antizipierbare Wirklichkeit annehmen zu können, hängt also mit jener aus der Annäherung zwischen den Künsten und der Religion(sphilosophie) zuvor schon als real möglich erhofften Letztbestimmung bzw. „Eschatologie“ der endlichen Subjektivität zusammen. Beide, Kunst und Religion, bedürfen einander auf dieses Ziel hin, wo es um Aneignung der Hoffnungspostulate im höchsten Gut und um Entgegnahme von möglicher freier Sinnerfüllung geht, um keine verkürzten Lösungen zuzulassen.

5. Kunst und Religion als kommunizierende Gefäße im Medium des Hl. Geistes

Es ist eine Erfahrung besonders unserer Zeit, dass die autonomen Künste, wie hier in Salzburg zur Festspielzeit unter den diesjährigen „Jahresregenten“ „Dionysos“ und „Ödipus“ und dem Evergreen „Jedermann“ jene schon angesprochene Grundspannung zwischen einer vom Menschen her unauflösbar, tragischen Endlichkeit und einem unendlichen Hoffnungshorizont sowie einem Vorschein der Erfahrung möglicher Versöhnung zu ihrem bevorzugten Thema machen. Die ästhetische Erfahrung des endlichen Menschen auf Hoffnung hin als

19 Den Hinweis auf Peter Handke verdanke ich meinem Grazer Kollegen Peter Strasser. Vgl. ders., *Sich mit dem Salbei freuen. Das Subjekt der Dichtung bei Peter Handke*. Unveröff. Ms., 12.

20 P. Handke, *Phantasien der Wiederholung*. Frankfurt a.M. 1983, 86 u. 89; zit. bei Strasser, *Was ist Glück*.

potentiell versöhnende und versöhnbare anzusprechen, erweist sich dabei als besonders fruchtbar von Hofmannsthals und Reinards Konzept der Vermittlung einzelner gezeigter bzw. aufgeführter Kunstwerke und der Festspielstadt als idealem Rezeptions- und Lebensraum insgesamt her. Musik, Bildende Kunst, Schauspiel oder Oper vermögen in der Programmatik von Festspielen einerseits genau wie ein Spiegel oder scharf wie ein Sezermesser unsere menschliche Endlichkeit gegenüber fragwürdigen Projektionen bzw. fragwürdigen Überhöhungen freizulegen; z.B. gegenüber einer Vergötzung des Geldes als Gott (im Jedermann), einem Eigensinn der Macht (*Ödipus auf Kolonnos*), gegen eine Veruntreuung des Lebens (Nietzsche/Dionysos). Indem sie diese kritische Arbeit tun, helfen die autonomen Künste andererseits de facto mit, das Proprium der Religion – die Alterität, die sich erfahrbar gemacht hat – zu schützen; ebenso dadurch, dass sie Hoffnungsbilder der Religion in sprachlicher und visueller Schönheit autonom rekonfigurieren (wie beim „Jedermann“) und zu einer spirituellen Lebensform offener Endlichkeit in deren Horizont ermutigen. Eine solche Spiritualität als Lebenshaltung schöpft dann als ästhetische ebenso wie die religiöse Grundhaltung – kommunizierenden Gefäßen ähnlich – schon aus gemeinsamem Grunde; in meiner fundamentaltheologischen Sicht aus dem Grunde des universal „über alles Fleisch“ ausgegossenen Geistes (Joel 3,1-5), „der Herr ist und lebendig macht“ (Apostolicum) und pfingstlich durch alle Sprachen dieser Welt vernehmbar wird (Apg 2,1-13). Dieser heilsgeschichtlich universale Geist („qui ex patre filioque procedit“) ist es auch, der noch Justins, des frühen Apologeten, Konzept eines ausgestreuten logos (logos spermatikos) für heute verständlich machen kann, weil er diese Logoi auch noch in Anonymform „einzusammeln“ vermag. Von hier aus könnte man ebenso unseren Hauptgewährsmann M. Blondel, um seiner christozentrisch fundierten theologischen Ästhetik willen, noch einmal aufrufen. Denn durch die bei ihm angesprochene Option als ontologische Affirmation teilt sich dem Subjekt in der Lebenshingabe restloser Offenheit der Sinn von Sein als Liebe und Schönheit mit. Mit dieser Option berühren wir – christozentrisch gedacht – den kenotisch inkarnierten Emmanuel und verwandeln dadurch Materie, Sinnlichkeit, Körperlichkeit wie Blondel in seiner abschließenden Notiz zur Ästhetik vermerkt; diese lässt er in den Sonnengesang des Franziskus ausmünden als in eine beispielhafte „Einheit von Mystik, Gebet und ästhetischer Praxis“²¹.

Die Künstler und ihre Werke können also – unbeschadet ihrer Fragmentarität und Säkularität – auch im Horizont der Gegenwart Hoffnungsbilder entwerfen helfen und zu einer Spiritualität versöhnter Lebensformen hinführen. Dabei kann auch die Form der Lebenspraxis als Lebenskunst (für Künstler und Rezeptor) schon versöhnte Endlichkeit bedeuten, ja Anonymform der Präsenz des Hl. Geis-

tes in der Christusnachfolge in äußerster Kenosisgestalt, selbst angesichts des Tragischen, sein. So vermag z.B. ein ganzes künstlerisches Lebenswerk eine offene Spur auszuziehen, welche schließlich „das Kreuz“ umschreibt, „das den Sinn ergeben könnte“, wie das z.B. A. Rainer einmal über die innere Konsequenz seiner Werkgeschichte gesagt hat.

„Ich bin unsterblich“ – Kinder zu Tod, Endlichkeit und Ewigkeit¹

Godwin Lämmermann, Augsburg

„Kindermund tut Wahrheit kund“ – so lautet eine gängige Lebensweisheit. Ge meint ist damit die Fähigkeit von Kindern, basale Wahrheiten klar zu erfassen und unverblümt zu äußern – gerade auch dort und dann, wenn es den Erwachsenen die Sprache verschlagen hat, oder ihnen der Blick fürs Wesentliche abhanden gekommen ist. Gerade beim Thema Tod erreicht der Wortschatz der von Kindermündern ausgesprochenen Wahrheiten die Konventionen möglicherweise bedrohende Grenze. Nicht umsonst werden Kinder von Beerdigungen oft ausgeschlossen. Aber warum? Tut Kindermund wirklich Wahrheit kund? Sind Kinder angstfreier und damit vorbehaltloser oder sind Kinder einfach nur einfältig? Was wissen sie von Endlichkeit und Ewigkeit, von Tod und Sterben? Sind sie hier vielleicht erschreckend naiv oder verbergen sich hinter ihrer Naivität eine höhere Gelassenheit und Angstfreiheit als bei Erwachsenen?

„Erwachsene scheuen sich vom bevorstehenden Tod eines Mitmenschen zu sprechen, wenn der zum Tode Bestimmte anwesend ist. Lediglich Kinder setzen sich über diese kulturelle Norm hinweg“² und sprechen ohne Scheu von der Möglichkeit des Sterbens, etwa indem sie den Großvater fragen „Opa, musst Du jetzt sterben?“ Dann macht sich Peinlichkeit breit. Sind Kinder pietätlos oder nur unbekümmert, weil sie im Grunde keine Ahnung haben?

Nehmen Kinderseelen Schaden, wenn man mit ihnen über Endlichkeit, Tod und Sterben spricht?

„Als 1973 Astrid Lindgrens Buch »Die Brüder Löwenherz« erschien, gab es einen Sturm der Entrüstung. Wie konnte man nur eine Geschichte erzählen, in der ein Kind stirbt, nein, gleich zwei Kinder! Wie konnte man kleinen Lesern so etwas zumuten!“³

Und andererseits: Wie kommen diese zarten Kinderseelen dazu, anderen in Konflikten und Wutanfällen den Tod zu wünschen à la „Ich wollt, Du wärst tot!“

1 Erstes von drei Referaten („Der Traum vom ewigen Leben und das Elend der Endlichkeit. Religionspsychologische Impressionen zu Endlichkeit und Unendlichkeit“) im Rahmen der Salzburger Hochschulwoche, 2.-8. August 2010, Gesamtthema „Endlich! Leben und überleben“.

2 Iskenius-Emmeler, Hildegard, Psychologische Aspekte von Tod und Trauer bei Kindern und Jugendlichen, Frankfurt am Main u. a. 1988, 60.

3 Flemming, Inge, Tod und Trauer in Kinderbüchern, in: Praxis Spiel+Gruppe. Zeitschrift für Gruppenarbeit 4 (1991) 110.

1. Was Kinder vom Tod wissen

Sigmund Freud hat diesen so unglaublich wirkenden Kinderwunsch „Ich wollt, Du wärst tot!“ bekanntlich zum Zentralthema seiner Theorie vom Ödipuskomplex gemacht. Solche Wünsche sind – wie Freud zeigte – Fantasien und nie ernst gemeint. Aber es sind für die Weiterentwicklung des Kindes notwendige Fantasien. In ihnen spiegelt sich, dass kindliches Denken ein magisches Denken ist. So zeigte Jean Piaget, dass das kindliche Denken Elemente aufweist, die aus der Religionsgeschichte wohl bekannt sind, und die kognitive Prädispositionen für magisches Denken schaffen⁴. Man nennt dies Animismus, also die Vorstellung, dass auch leblose Dinge lebendig, aktiv und beseelt sind. Diese Vorstellung dominiert etwa zwischen dem dritten und sechsten Lebensjahr. Kinder sind felsenfest davon überzeugt, dass der Tisch, an dem sie sich gestoßen haben, böse sei und ihnen weh getan habe („böser Tisch“). Wenn aber alles lebt, dann kann nichts wirklich tot sein. Und deshalb können auch die Todeswünsche von kleinen Kindern nicht real sein. Sie haben einen – wie wir noch sehen werden – anderen Sinn.

Oft können Kinder sich nicht hinreichend verbalisieren. In der Kinderanalyse ist es deshalb üblich, Kinder malen anstatt sie reden zu lassen. Bilder stellen hier ein wichtiges diagnostisches Mittel dar, weil sie Projektionen ermöglichen und Unbewusstes zum Ausdruck bringen. So etwa unbewusste Ängste, Wunschvorstellungen, aber auch Erlebnisse. Vieles, was Kinder noch nicht kognitiv verarbeiten können, können sie bildlich darstellen, denn Bilder müssen nicht logisch sein. Ich beziehe mich auf einige Kinderbilder. Sie stammen zum Teil aus eigenen Untersuchungen, zum Teil aus der Literatur⁵ und veranschaulichen einige typische Elemente kindlicher Todesvorstellungen.

Zunächst scheinen die Auffassungen von Kindern über den Tod idyllisch zu sein. Aber schon hier zeigt sich ein Spezifikum kindlicher Todesvorstellungen: Totsein ist wie schlafen und alles ist so wie gewohnt. Nur das Kreuz und zwei Engel weisen überhaupt auf das Todesthema hin. Weitere Kinderbilder zeigen, dass Kinder den natürlichen Tod nicht kennen. Welche Vorstellungen sie stattdessen haben, wollen wir uns einmal vor Augen führen.

4 Fraas, Hans-Jürgen, Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1990, 122.

5 Vgl. Brocher, Tobias, Wenn Kinder trauern. Wie sprechen wir über den Tod, Zürich 1980; Leist, Marielene, Kinder begegnen dem Tod, Gütersloh 1979.

1.1. Kinder kennen den „natürlichen“ Tod nicht

Der Tod ist für Kinder bis ins Grundschulalter nichts Natürliches, sondern etwas sehr Gewalttägliches. Weshalb das so ist, kann man soziokulturell, aber auch tiefenpsychologisch erklären. Soziokulturell dadurch, dass Kinder in ihrer Lebenswelt selten den natürlichen Tod miterleben, vielmehr werden sie durch eigene Anschauungen oder durch die Warnung von Erwachsenen vor Gefahrenquellen auf diese Spur des gewaltsamen Todes gelockt. Tiefenpsychologisch könnte es sein, dass hier die so genannte „traumatische Uerfahrung“ oder das, was man den Geburtsschock nennt, unbewusst nachwirkt.

Für Kinder jedenfalls kommt der Tod durch Unfälle oder durch Missgeschicke, wie hier bei dem lernbehinderten Schüler, meist jedoch durch physische Gewalt: Da werden Menschen gehängt, aus Versehen erschossen, Kinder werden von Erwachsenen überfallen und stranguliert oder man wird totgeschossen. Dieses Gewaltmotiv findet sich auch bei der Äußerung eines 9-jährigen Jungen: „Wenn ich ins Grab falle, denke ich, dass ich in 1.000 Fetzen zerfalle“. Wir sehen also als erstes Resultat, dass Sterben für Kinder immer eine Folge von Gewalt ist.

1.2. Kinder personalisieren den Tod

Ein zweiter Aspekt ist die Personalisierung des Todes. In einem Kinderbild verfolgt ein Skelett als Symbol des Todes eine alte Frau, mehrere, wie indianische Medizinhäner aussehende Figuren überraschen den Sterbenden im Bett, der Tod kommt als Mörder oder Sensenmann oder als ein Ungeheuer, das den Menschen rauben will. Diese Personalisierung zeigt, dass Kinder die wahren Ursachen des normalen Todes nicht kennen. Vielleicht spiegeln sich hier Restbestände einer mythologischen Sichtweise und zweifelsohne auch die Folgen einer Warnung vor bösen Menschen. Hinzu kommt die Lernerfahrung aus tausenden von Fernsehfilmen und Videospielen. Auch dort kommt der biologische Tod ja nicht vor, sondern es sind immer Killer, die die Menschen in die Ewigkeit befördern. Der Tod ist also kein natürlicher Prozess des Vergehens; er erfolgt immer nur durch personale Gewalt.

Woraus speisen sich die kindlichen Vorstellungen vom Tod? Die Antwort darauf ist eine zwiespältige. Sie lautet nämlich: a. Kinder erleben das Sterben nicht mehr, weil Tod und Sterben bei uns tabuisiert und hospitalisiert sind. Und b. Kinder werden von Todesbildern überflutet. Der Tod ist – dank Fernsehen, Videos und Computerspielen – allgegenwärtig gerade auch in der Lebens- und Fantasiewelt von Kindern. Für heutige Kinder der Mediengesellschaft ist das Sterben

„keine Grenz- und Ausnahmesituation mehr; es kommt vielmehr täglich ins Haus. Tagtäglich sehen Kinder die Bilder von Todesopfern, die Leichen der Verkehrs- und Umweltkatastrophen, die Toten der Kriege und Bürgerkriege“⁶.

In ihren Computerspielen wird gemordet und gemeuchelt, werden Menschen zerfetzt und in die Luft gesprengt. Aber man spricht – wegen a. – nicht darüber. So werden Kinder alleine gelassen und basteln sich ein ihren kognitiven und emotionalen Fähigkeiten gemäßes Bild von der Endlichkeit des Menschen.

1.3. Zwischen Himmel, Hölle und Paradies – Kindliche Ewigkeitsvorstellungen

Ein dritter Gesichtspunkt ist die Frage, wie sich Kinder die Ewigkeit, Himmel oder Hölle vorstellen. Manche tun dies als einen paradiesischen Zustand mit allem, was ein Kind so an Sehnsüchten hat. Andere meinen, wenn sie gestorben sind, kommen sie in das Land der Abenteuer. Oder, wie ein muslimischer Schüler, die einen in den Himmel, die anderen in die Hölle. Manche stellen sich die Ewigkeit als eine kleine Idylle vor. Andere als Insel der Glückseligen in einem Meer, von der aus man Allah sehen kann. Oder sie denken, dass Jenseits sei die Kopie des Diesseits, eine zweite Welt. Sehr logisch denkt Claudia über das Jenseits nach, sie sagt „Ich möchte nicht sterben, weil der Tod nicht schön ist. Aber weil alle Menschen sterben, stelle ich mir ein Paradies vor“. Und in dieses Paradies muss man natürlich erst einmal kommen.

1.4. Wenn die Seele in den Himmel fliegt

Für viele Kinder ist die Seele unsterblich. Dabei zeigen sie zwei unterschiedliche Auffassungen. So vertreten Kinder die Vorstellung, dass sich die Seele vom Körper trennt und in den Himmel fliegt. Strukturell gesehen wäre das nicht weit entfernt von der alten platonischen Lehre, für die der Tod dann eingetreten ist, wenn die ewige, unsterbliche Seele ihre sterbliche Hülle verlässt. Wenn Kinder so etwas malen, dann wiederholen sie unreflektiert wahrscheinlich die Volksfrömmigkeit ihrer Eltern und Großeltern. Denn wirklich denken können sie das nicht, weil es nicht dem Niveau ihrer kognitiven Entwicklung entspricht. Die Religionspsychologie spricht hier von der ersten Stufe der religiösen Entwicklung, die der Amerikaner Fowler als den „intuitiv-projektiven Glauben“ be-

6 Lämmermann, Godwin, Religionsdidaktik. Bildungstheologische Grundlegung und konstruktiv-kritische Elementarisierung, Stuttgart 2005, 270.

zeichnet hat.⁷ Typisch dafür ist die Imitation von vertrauenswürdigen Erwachsenen und deren religiöser Vorstellungswelt. Hier überschneidet sich also das religiöse Denken von Kindern mit dem mancher Erwachsener. Denn auch Erwachsene können durchaus auf der Stufe dieses anschaulichen Glaubens stehen bleiben, und immer noch gibt es Erwachsene, die Kindern mit der Hölle und ihren Strafen drohen. So beispielsweise ein evangelikales Paar, das einem kleinen Jungen drohte, er würde in Hölle kommen und mit heißen Gabeln in den Bauch gestochen werden, wenn er sein Glied unsittlich berühre.

Solche Vorstellungen von Höllenqualen spiegeln sich in der Kunst des Mittelalters. Hölle und Gerichtsvorstellungen hingegen haben Kinder in der Regel nicht. Weil sie noch kein realistisches Konzept vom Tod haben und seine wahren Ursachen nicht kennen, haben sie vor ihm auch keine Angst. Höllenvorstellungen hingegen sind die Kehrseite von Todesängsten – und die entwickeln erst Erwachsene. Für Kinder bleibt die Rede von einer Hölle viel zu abstrakt. Deshalb finden wir ja auch in unserem Material nur eine einzige Zeichnung mit Höllenvorstellungen, und ich vermute, diese verdanken wir den unheilvollen Einflüssen eines Imams, der die Christen in die Hölle verbannt.

Soweit also die eine kindliche Interpretation zum Überleben der Seele. Andere glauben – und das wäre nun eher kindgemäß –, dass der Friedhof nur ein Zwischenlager ist, wie etwa Andreas. Der meint, dass seine Oma und sein Opa auf den lieben Gott warten müssen, weil der noch so sehr beschäftigt ist, die anderen toten Menschen zu zählen. Dörte meint, dass sie nach ihrem Tod in den Himmel klettern würde und dann zu einem Baby verwandelt wird, um erneut geboren zu werden. Ähnlich auch Kathrin, die stellt sich vor, dass, wenn es eine neue Welt einst geben wird, sie von ihrer Mutter wieder geboren wird. Katharina glaubt, dass wenn sie tot ist, sie sich aus der Erde ausgraben könnte, um dann herumzufliegen. Wenn Kinder sich den Tod als Schlaf vorstellen oder als Zwischenstufe zu einer neuen Geburt, wird deutlich, dass Kinder die Endgültigkeit des Todes nicht kennen. Vor allen Dingen begreifen sie nicht ihre eigene Endlichkeit, oder wie unser Titel sagt: Sie glauben, sie seien unsterblich. Wie vieles andere, müssen Kinder also erst einmal lernen, was Totsein wirklich bedeutet. Dazu müssen sie, bevor sie das Ende der Lebenszeit richtig einschätzen können, erst einmal wissen, was denn Zeit sei.

7 Vgl. Lämmermann, Godwin, Einführung in die Religionspsychologie, Neukirchen 2006, 242f.

2. Lernen, was Zeit ist

Bisher haben wir idealtypische Kennzeichen kindlicher Todesvorstellungen kennengelernt. Wir sahen, dass Kinder durchaus unterschiedliche Ansichten über das Ende des Lebens haben. Dabei spielen Altersunterschiede eine wichtige Rolle. Denn das Konzept Endlichkeit entwickelt sich sukzessive über Phasen mit spezifischen Merkmalen. Generell spielen bei der Strukturierung unseres Denkens und Fühlens Interaktion und Lernen eine wichtige Rolle. Durch Lernanstöße und Umwelterfahrungen werden Kinder angehalten, nach und nach ihre Konzepte von Tod, Endlichkeit und Zeit denen der Erwachsenen anzugeleichen. Das heißt aber nicht unbedingt, dass die Vorstellungswelt der Erwachsenen immer auch die bessere und realistischere ist. Gelegentlich wäre es ganz heilsam, unsererseits von den Kindern eine gewisse Naivität zu lernen.

2.1. Chronos oder Kairos?

Ein Zeitbewusstsein, das vielen Erwachsenen fremd geworden ist, ist bei Kleinkindern noch häufig zu beobachten: die totale Konzentration auf eine Beschäftigung. Wer beispielsweise mit Kleinkindern einmal spazieren gegangen ist, weiß, dass sie jede Menge Zeit haben, wenn sie etwas interessiert. Sie haben Zeit, weil sie kein Zeitbewusstsein haben. Kleinkinder besitzen ganz einfach noch keinerlei Zeitgefühl; sie gehen in der Konzentration auf den Augenblick auf. Sie haben weder Vergangenheit noch Zukunft vor ihrem geistigen Auge, nur die Gegenwart, die für sie unendlich erscheint. Für sie jedenfalls gilt das Wort Goethes: „Der Augenblick ist Ewigkeit“⁸.

Im klassischen Griechenland gab es für diese Zeitauffassung den Begriff „Kairos“ – der günstige Zeitpunkt, die gegenwärtige Gelegenheit, die Chance des Augenblicks, die man nicht ungenutzt lassen darf. Wir Erwachsene hingegen sind gehetzt vom Chronos, der unakzentuiert und kontinuierlich davonlauenden Zeit, an deren Ende der Tod steht. Deshalb wird in der Kunst Chronos meistens als Greis mit Sense und Sanduhr dargestellt. Oder als geduldig Wartender, der die noch Lebenden erwartungsvoll beäugt.

Der Augenblick ist Ewigkeit. Eine Ewigkeit jenseits des Augenblicks können kleine Kinder sich einfach nicht vorstellen. Ebenso wenig aber auch eine Endlichkeit. Demgemäß haben sie auch keine Vorstellung vom Tod. Wer kleine Kinder im Vorschulalter beobachtet, ist oft erstaunt, wie brutal und mitleidslos diese Kinder sein können. Ohne Gewissensbisse treten sie Käfer tot und voll-

8 Goethe, Johann Wolfgang v., Werke – Hamburger Ausgabe Bd. 1, Gedichte und Epen I, München 1981, 370.

bringen andere vermeintliche Grausamkeiten. Ursächlich dafür sind nicht fehlende Empathie, sondern Erkenntnisdefizite. Sie machen eben etwas – wie andere Dinge auch – einfach nur kaputt, im Glauben irgendjemand wird es dann schon reparieren. Oder sie wollen wissen, was geschieht, aber sie können sich nicht ein finales Ende vorstellen. Sie wissen eben noch nicht, was Totsein wirklich bedeutet. Demgemäß muss der Mensch erst langsam lernen zu verstehen, was Endlichkeit und Tod wirklich bedeuten.

Aber nicht nur die Vorstellung vom Tod, sondern auch Empathie und Trauer müssen erst einmal gelernt sein. Mitgefühl und Nächstenliebe sind dem Menschen nun einmal nicht angeboren, eher das Gegenteil, wie manche Verhaltensbiologen behaupten. Und aus der Entwicklungspsychologie wissen wir, dass das Weltbild der Kinder zunächst vom Egozentrismus geprägt ist. Die Theorie der moralischen Entwicklung hat zudem belegt, dass die soziale und mitmenschliche Perspektive erst relativ spät einsetzt. Das wäre aber die erste Voraussetzung, um tatsächlich trauern zu können. Die zweite Voraussetzung hängt mit dem Begriff von Sterben und Tod zusammen. Wer noch nicht weiß, was Tod wirklich bedeutet, der kann weder richtig trauern noch mit Trauernden mitfühlen. Erwachsene sind von der vermeintlichen Kaltherzig- oder Gefülslosigkeit irritiert.

Die Vorstellung von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Leben und Sterben baut sich im Laufe der Vorschul- und Grundschulzeit erst langsam auf. Voraussetzung dafür ist, dass Kinder zunächst einmal ein realistisches Zeitverständnis entwickeln. Denn nur dann können sie z.B. den Gedanken einer Endgültigkeit des Sterbens erfassen. Und erst nachdem sie ihr Zeit- und Todeskonzept entwickelt haben, kommen sie in die Lage, auch so etwas Abstraktes wie Unendlichkeit und Ewigkeit zu denken.

2.2. Wie entsteht Zeitbewusstsein?

Bis in die Siebziger-Jahre ging man davon aus, dass das Zeitbewusstsein sich endogen, mithin von innen heraus, als biologisch determinierte Reifung entwickelt. Dabei nahm man – wie etwa Heinrich Roth – an, dass etwa im Alter von neun bis zehn Jahren Kinder anfangen, das Alter von Dingen realistisch einzuschätzen. Mit der Pubertät sei dann die Phase der Zeiterfahrung und Zeitreflexion angebrochen und damit ein echtes Geschichtsbewusstsein. Mit den Forschungen von Piaget setzte sich dann die Einsicht in eine exogene, eine von außen angeregte und gesteuerte Triebfeder für das Zeitverständnis durch. Die Forschungen zeigten, dass die Entwicklung eines Zeitbegriffs an die vorangegangene Entwicklung eines räumlichen Verständnisses und das Begreifen von Zahlen gebunden ist. Bildlich gesprochen wäre also das Zeitbewusstsein der 3. Stock eines Gebäudes:

Im 1. wohnt das räumliche Verstehen, im 2. Stock das Verständnis von den Zahlen, und wenn man die verschiedenen Räume des 3. Stockes des Zeitbewusstseins durchschritten hat, kommt man eine Ebene höher zum Verständnis von Tod und Sterben. Zudem erfolgt die stufenweise Ausdifferenzierung des Zeitverständnisses auf der Grundlage der kognitiven Entwicklung des Menschen. Die kognitive Entwicklung ist sozusagen die Außenmauer dieses Gebäudes; sie hält das Ganze zusammen.

Piaget hat gezeigt, dass Entwicklungen grundsätzlich die Ergebnisse von Assimilationen und Akkommodationen sind. Nach Piaget stellt Entwicklung bekanntlich die aktive Auseinandersetzung mit der Umwelt dar und zwar entweder durch Assimilation oder durch Akkommodation. Wenn das Kind assimiliert, dann ist es in der Lage, neue Umweltanforderungen in seine bisherigen Strukturen des Denkens einzuordnen, d.h. mit dem, was es bisher gelernt hat, auch das Neue zu begreifen. Wir werden das später an der Vorstellung sehen, der Tod sei so etwas wie Schlaf. Begegnet dem Kind hingegen ein Problem, das es mit seinen bisherigen Denkstrukturen nicht bearbeiten kann, dann stellt das eine Herausforderung dar, neue Strukturen auszubilden; diesen Prozess nennt man Akkommodation. Kinder müssen dann ein Konzept entwickeln, das den Unterschied von Tod und Schlaf erklären kann. Durch Akkommodation ergeben sich also Entwicklungsfortschritte hin zu höheren Stufen des Denkens. Allerdings können Kinder neue Denkstrukturen nur dann ausbilden, wenn das zu lösende Problem auf der nächsthöheren Stufe der kognitiven Entwicklung angesiedelt ist. Wird das Problem auf einer höheren Stufe behandelt, dann kann das Kind damit nichts anfangen, es ist überfordert, und diese Überforderung führt zu keinem Lernfortschritt. Das erklärt, weshalb kleine Kinder viele Aussagen zu Zeit, Endlichkeit, Tod und Sterben nicht einmal ansatzweise nachvollziehen können: Sie sind ganz einfach überfordert. Das gilt z.B. für die meisten theologischen Vorstellungen von der Auferstehung und vom ewigen Leben. Wenn schon viele von den Erwachsenen das nicht wirklich nachvollziehen können, wie sollten es dann Kinder? Und wer überfordert ist, der neigt zu Regressionen. Deshalb kann es passieren, dass angesichts überkomplexer Erklärungen, die das Kind einfach nicht versteht, es sich auf frühere Deutungsmuster zurückzieht, anstatt neue zu entwickeln.

Wenn ich auf Piaget verweise, dann muss ich einräumen, dass manches bei ihm inzwischen umstritten oder modifiziert worden ist. Grundsätzlich ist bei Piaget zu bedenken, dass er nicht die Entwicklung der Inhalte des Denkens untersucht, sondern die Form, in der man denkt, also nicht das Was sondern das Wie des Denkens. Darin liegt natürlich eine gewisse Beschränktheit, weil man davon ausgeht, dass das Zeitwissen nicht ein- sondern mehrdimensional ist, und dass Inhaltsaspekte eine größere Rolle spielen als Piaget noch annahm. Gleichwohl ist nach wie vor seine Strukturtheorie des Denkens und der Zeiterfassung ein wichtiger Beitrag. Was die kognitive Entwicklung, also die Art und Weise des

Denkens betrifft, so unterscheidet Piaget 4 Phasen, nämlich 1. die sensomotorische, 2. die präoperative, 3. die konkret-operationale und 4. die formal-operationale.

Im Rahmen seiner Untersuchung über die kognitive Entwicklung von Kindern hat Piaget auch nach der Entwicklung des Zeitverständnisses gefragt. Nach wie vor gelten seine Beschreibungen als ein wichtiges Indiz, auch wenn zwischenzeitlich umstritten ist, ob einerseits die Altersangaben und andererseits die rein formale Betrachtung des Denkens hinreichend sind. Es hat sich nämlich gezeigt, dass Kinder früher als von Piaget angenommen ein gewisses Zeitverständnis haben, und zweitens, dass dabei der Wissensaspekt eine weitaus größere Rolle spielt als von ihm angenommen. Eine empirische „Nachuntersuchung zum Zeitbegriff Piagets“ zeigte, dass „bereits über die Hälfte der Vierjährigen Entwicklungsstufe 3 des Zeitkonzeptes“ erreicht hatten. Betrachten wir also ganz kurz die Stufen der Entwicklung des Zeitbewusstseins bei Kindern nach Piaget, denn diese haben nach wie vor eine gewisse heuristische Funktion. Zudem besteht an den Entwicklungsstufen als solchen im Grunde kein Widerspruch. Ganz im Sinne Piagets wäre es ja auch entscheidend, welche positiven entwicklungsfördernden Einflüsse auf das Kind einwirken: Je nachdem werden sie früher als andere eine höhere Stufe sowohl ihrer kognitiven Entwicklung als auch ihres Zeitkonzepts erreichen. Generell gilt zwischenzeitlich: Kinder können viel schneller klüger werden als man landläufig annahm; gehemmt werden sie oft durch kindertümlerische Erwachsene, die immer noch glauben, die Zeit des Lernen käme noch, jetzt sei es Zeit zu spielen.

2.3. Die Stufen des Zeitbegreifens

Die erste Stufe ist die des sensomotorischen Zeitbegriffs. Diese Epoche der Säuglingszeit nennt man in der tiefenpsychologischen Entwicklungspsychologie ganz ähnlich, dort heißt sie intentional-sensorische Phase. Es ist die Zeit der ersten Objektfindung und Objektbindung des Kindes. Während das Kind in den ersten 3 Monaten noch keine Objekte außerhalb seiner Selbst wahrnimmt, entwickelt es bis zum etwa 8. Monat erste Objekterkenntnisse. Das Ende dieser Phase wird durch das bekannte Fremdeln gekennzeichnet. In dieser Zeitspanne zwischen Geburt und dem 6. - 8. Lebensmonat bildet sich so etwas wie die Basis für ein zukünftiges Zeitbewusstsein heraus. Durch Stillen, Füttern, Wickeln, Baden oder Schlafen legt erfährt das Kind eine Periodisierung seines Tages. Indem es sich an diese periodische Wiederkehr von kontinuierlichen Ereignissen gewöhnt, entwickelt es so etwas Ähnliches wie ein Zeitschema. Nach Piaget reicht diese erste sensorische Phase bis etwa ins 3. Lebensjahr. Ein Kind in diesem Alter

kann zwar sagen, was vorher und nachher war, aber es kann natürlich noch nicht angeben, wie lange die genaue Dauer der Ereignisse war.

Die zweite Stufe ist die Stufe des anschaulichen Zeitbegriffes. Hier orientiert sich das Kind – nach Piaget müsste es zwischen 3 und 7 Jahren sein – an äußereren Merkmalen für Zeiteinteilungen. So kann ein Kind z.B. in dieser Phase behaupten, der Bruder sei älter als der Opa, weil nämlich der Bruder größer ist. Ebenso gilt auch die Logik: „Was größer ist, das ist immer älter als das, was kleiner ist.“ In diesem Alter können viele Kinder bekanntlich bereits die Uhr lesen. Aber die Uhr ist nichts anderes als ein weiteres Anschauungsobjekt. Auch wenn Kinder etwa sagen, das vorherige Ereignis war um 10 Uhr, das nachherige war um 11 Uhr, so haben sie dennoch keine genaue Vorstellung über diese Zeitdauer. 10 oder 11 Uhr sind für sie abstrakte Zahlen; aber wenn man sie beispielsweise schätzen lässt, wie lange 5 oder 10 Minuten sind, vertun sie sich in der Regel. Deshalb haben Eltern bei Autofahrten die Erfahrung gemacht, dass es völlig sinnlos ist mitzuteilen, dass man in x-Stunden am Ferienort angekommen sein wird; die Kinder werden beständig quengeln: „Wann sind wir endlich da?“

Die dritte Stufe wäre dann die der operationalen Zeitbegriffe. Es ist die Zeit der Grundschule. Kinder können jetzt ihre erlebte Zeit weitgehend realistisch beurteilen, aber jenseits ihres eigenen Lebens haben sie keine Zeitvorstellung. Das beleuchtet ein religionspsychologisches Experiment. Karl Ernst Nipkow⁹ hat im Rahmen von Untersuchungen zum Verständnis des Gottesurteils am Karmel Fünftklässler einen Steckbrief des in der Geschichte vorkommenden König Ahabs anfertigen lassen. Unter der Rubrik Konfession schrieben die meisten Kinder evangelisch oder christlich. Das zeigt, dass sie überhaupt noch kein historisches Bewusstsein haben. Ergo können sie sich auch so etwas wie Unendlichkeit und Ewigkeit, aber auch das Ende der Zeit nicht wirklich vorstellen. Nach Piaget¹⁰ sind Kinder frühestens mit dem 9. Lebensjahr dazu fähig genau einzuschätzen, wie lange ein Vorgang gedauert hat. Untersuchungen zur Entwicklung des Geschichtsbewusstseins deuten in eine ähnliche Richtung: Erst am Ende der Grundschulzeit werden Kinder in der Lage sein, größere historische Abschnitte realistisch zu überblicken. Dazu ist es allerdings notwendig, dass sie die vorangegangenen Entwicklungsphasen durchlaufen haben. Individuell kann es hier erhebliche Differenzen geben, je nachdem, wie Kinder in ihrem Zeitbewusstsein gefördert wurden.

Die Entwicklung des Zeitverständnisses konzentriert sich also auf das Stadium der konkreten Denkoperationen und damit auf das Vorschul- und auf das Grundschulalter. Am Ende der Grundschulzeit müssen Kinder in der Lage sein,

9 Vgl. Nipkow, Karl Ernst, Elia und die Gottesfrage im Religionsunterricht. Elementarisierung als religionsdidaktische Aufgabe, in: EvErz 36 (1984) 131ff.

10 Vgl. Piaget, Jean, Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde, Zürich 1955.

Zeitabstände exakt benennen zu können. Schwerfallen wird ihnen allerdings, sich etwas Überzeitliches, also so etwas wie Ewigkeit, vorzustellen. Dazu müssten sie bereits die Ebene des hypothetischen Denkens, die formal-operationale Stufe erreicht haben. Oder anders gesagt: Wer Kindern mit Aussagen zur Ewigkeit kommt, wird von diesen nicht wirklich verstanden. Die Kinder würden assimilieren, also ihre bisher erworbenen Denkweisen an das Thema herantragen. Die Entwicklung des Zeitbewusstseins bleibt jedoch die notwendige Bedingung, um ein realistisches Verständnis vom Tod, seiner Endgültigkeit und damit von der eigenen Endlichkeit zu entwickeln.

3. Todesvorstellungen – ein Lernprogramm

Die Entwicklung eines realistischen Zeitbewusstseins ist also zentral für ein späteres umfassendes Verständnis von Endlichkeit. Allerdings ist dazu die Integration weiterer Faktoren notwendig. Diese werden u.a. von der so genannten Thanatopsychologie, der Psychologie des Todes, empirisch erforscht. Dieser Zweig der Psychologie fragt nach den seelischen Vorgängen, die sich beim Sterben oder beim Umgang mit dem Todesthema ergeben. So hat man z.B. Stufen der Trauer oder der Akzeptanz des nahen Todes erforscht. Vor allem hat man die entwicklungspsychologische Frage erforscht, wie sich lebensgeschichtlich die Vorstellungen von Tod und Sterben ausbilden. Generell geht man dabei davon aus, dass ein „reifes“ Todeskonzept insgesamt vier unterschiedliche und relativ unabhängige Dimensionen hat. Diese Dimensionen müssen entwickelt sein, um realistisch mit dem Thema Endlichkeit umgehen zu können. Aber je nachdem, wie die individuelle Entwicklung verläuft, und unter welchen sozio-kulturellen Bedingungen sie sich vollzieht, sind die Todeskonzepte der Menschen unterschiedlich akzentuiert. Die Forschung hat diesbezüglich Folgendes nachgewiesen:

Erstens ist diese Entwicklung nicht als endogene Reifung, sondern als ein exogen initierter Lernprozess anzusehen. Man muss also nicht nur ruhig zuwarten, bis Kinder Tod und Sterben begreifen, sondern man muss diesen Prozess aktiv anregen und unterstützen. Geschieht dies nicht, so verharren Kinder bis ins Erwachsenenalter bei einem unreifen Konzept. Das heißt dann aber auch, dass nicht alle Erwachsene wirklich zu einem realistischen Konzept kommen. Und man kann dann danach fragen, was und wer solche infantilen Vorstellungen unterstützt. Unter religionskritischer Perspektive wäre dann beispielsweise zu überlegen, ob nicht manche theologischen oder volksreligiösen Vorstellungen von der leiblichen Auferstehung oder der Seelenwanderung u.ä. solche Infantilisierungen fördern.

Zweitens zeigt die Forschung, dass dieser Prozess in der positiven Regel etwa mit dem zehnten Lebensjahr abgeschlossen ist. Sollte dies nicht der Fall sein, so wäre nach Entwicklungsstörungen zu fragen oder zu untersuchen, ob dadurch die seelische Gesundheit der Menschen negativ beeinflusst wird. Gewiss ist, dass ein realistisches Todeskonzept seelische Gesundheit positiv beeinflusst. Wir werden allerdings auch noch sehen, dass realistisches Wissen keineswegs angstfrei macht. Die Todesangst der Menschen muss eine andere psychische Ursache haben als nur das Wissen um Tod und Sterben.

Drittens hat sich gezeigt, dass diese Dimensionen relativ unabhängig voneinander sind, auch wenn sie sich ergänzen, und Kinder sie sich nacheinander aneignen müssen. Wegen der relativen Eigenständigkeit der Subkonzepte äußern Kinder häufig Meinungen, die vom Boden eines reifen Todeskonzepts auswirr bis belustigend wirken, oder sie verhalten sich absonderlich destruktiv. Dabei ist – wie in der kognitivistischen Entwicklungstheorie – davon auszugehen, dass der Lernfortschritt stufenweise erfolgt: Das Kind muss also erst a. beherrschen um zu b. forschreiten zu können. Allerdings scheint die Reihenfolge der Subkonzepte (vor allem des dritten und vierten) nicht ganz gesichert zu sein, hier liegt nach wie vor ein Forschungsdesiderat vor¹¹.

Wer lernen will, was „Tod“ wirklich meint, der muss in einem ersten Schritt das begreifen, was die Thanatopsychologie¹² das Subkonzept der „Nonfunktionalität“ nennt. Gemeint ist damit das gesicherte Wissen, dass im Fall des Todes wirklich alle lebensnotwendigen Funktionen des Organismus verlustig gehen. Das tun Kinder jedoch noch nicht, wenn sie meinen, Tote würden schlafen oder wären einfach nur „verreist“ und würden sicher bald aufwachen oder wiederkommen. Für ein 4-jähriges Kind z.B. ist Totsein „etwas Grauelliches, man kann z.B. nur ein bisschen Tod sein.“¹³

In einem zweiten Schritt müssen die Kinder dann das erfassen, was die „Irreversibilität“ des Todes genannt wird. Gemeint ist damit die Einsicht, dass der Zustand des Gestorbenseins nicht mehr umgekehrt werden kann, sondern endgültig ist. So lange Kinder das nicht gelernt haben, können sie noch vorbehaltlos und unschuldig ihren Eltern den Tod an den Hals wünschen. Wir haben ja schon gehört, dass das nicht wirklich gemeint ist, sondern nur den Wunsch ausdrückt, dass die Eltern noch mal wegsein mögen.

Diesem zweiten Lernprogramm schließt sich dann ein drittes an, in dem die Dimension der „Universalität“ des Todes angeeignet wird. Damit ist – wie man

11 Vgl. Wittkowski, Joachim, u.a., Strukturen der Todesvorstellungen bei 8-14jährigen, in: Zeitschrift für Entwicklungspsychologie und pädagogische Psychologie 13 (1981) 310.

12 Wittkowski, Joachim, Psychologie des Todes, Darmstadt 1990.

13 Battegay, Raymond/Rauchfleisch, Udo (Hg.), Das Kind in seiner Welt, Göttingen 1991, 89.

sich denken kann – das Wissen gemeint, dass wirklich alle Menschen ausnahmslos sterben müssen und auch werden. Kognitiv stellt die Einsicht in die ausnahmslose Sterblichkeit aller Menschen für die meisten Menschen in der Regel eigentlich kein Problem dar; ganz anders ist es aber auf der emotional-unbewussten Ebene. Kindern fällt die Wendung dieser Einsicht auf die Eltern und auf die eigene Person besonders schwer.

Das Wissen um die Universalität des Todes und des Sterbens allerdings ist die notwendige Bedingung für die Möglichkeit einer emotionalen Akzeptanz. Deshalb ist dieser dritte Entwicklungs- und Lernschritt konstitutiv für unser Bild vom fremden wie unserem eigenen Leben. Wer sich z.B. diese Dimension der Universalität mit ihren vorangegangenen der Irreversibilität und Nonfunktionalität nicht erworben hat, der wird z.B. bei Partnerverlust nicht wirklich seinen Trauerprozess abschließen und eigenständig sich ein neues Lebenskonzept aufbauen. Solche Personen warten – gegen jede Vernunft – darauf, dass die Tür aufgeht und der Verstorbene eintritt und ähnliche Phänomene mehr. Dieses unvollständige und unverarbeitete Wissen über Sterben und Tod fördert zudem Angstbereitschaft – nicht nur bei Kindern.

Um die Entwicklung zu einem reifen, tragfähigen Todeskonzept abzuschließen, ist die Ergänzung durch die letzte Dimension erforderlich. Es ist dies die Dimension der „Kausalität“. Gemeint ist damit das zutreffende Bewusstsein um die vielfältigen Ursachen des Todes.

Was die Ursachenzuschreibung betrifft, so sind Kinder hier zunächst recht einseitig: Sie identifizieren Sterben unmittelbar und zumeist lückenlos mit Gewalteinwirkungen. Der natürliche biologische Tod ist ihnen weitgehend fremd. Selbst dort, wo er auch für Kinder sichtbar eintritt, machen sie äußere Gewalteinwirkungen dafür namhaft. Wir haben das als Personalisierung des Todes kennengelernt. Wie gesagt, weist das alles auf bestimmte gesellschaftliche Sozialisationsbedingungen hin, die in die Entwicklung des Todeskonzepts hineinspielen. Deshalb müsse man, betont der Thanatopsychologe Joachim Wittkowski, über die nur kognitiven Aspekte des Todeskonzepts hinausgehen und fragen, welche sozialen, kulturellen und religiösen Bedingungen das

„Verständnis der Teilkonzepte der Universalität, Nonfunktionalität, Irreversibilität und Kausalität fördern oder behindern. Denn die die Kognitionen begleitenden Gefühle, vollziehen sich in einer gesellschaftlichen Wirklichkeit.“¹⁴

so dass soziale Wahrnehmung intuitiv-unbewusste Emotionen und erlernte Kognitionen sich zu einem Gesamtkomplex zusammenfügen.

14 Wittkowski, Joachim, Sterben, Tod und Trauer. Grundlagen – Methoden – Anwendungsfelder, Stuttgart 2003, 272.

Das erklärt uns vielleicht die individuellen und kulturellen Differenzen beim Umgang mit Tod und Sterben. Vielleicht erinnern Sie sich an Bilder, die uns erschrocken haben. Sie zeigten tote Babyleichen in den Rinnsteinen chinesischer Straßen, an denen die Menschen teilnahmslos vorbei gehen. Aber man sollte nicht bigott werden. Denn so viel anders ist das nicht, wenn Menschen potenziellen Selbstmörder im Chor zurufen, sie sollen doch endlich in den Tod springen. Jeder von den Schreihälsen weiß um die Universalität, Nonfunktionalität, Irreversibilität und Kausalität des Todes. Das soziale Klima aber bestimmt, mit welchen Gefühlen dieses Wissen gefüllt wird. Generell gilt: Weder ein inflationsüberschüssiges Überangebot an Todesbildern ist förderlich noch eine Tabuisierung. Auch für die Kommunikation über Sterben und Tod gilt, dass beide zum Leben gehören. Und Kinder sind neugierig auf das Leben in seiner ganzen Fülle inklusive der Gefahren.

4. Abschließende Thesen

1. Bis zum achten/neunten Lebensjahr haben die meisten Kinder in der Regel keine realistische Vorstellung darüber, was Endlichkeit und Tod bedeuten. Das macht sie naiver und unbefangener, aber auch gefühls- und mitleidsloser. Aber auch hier gilt: Früh übt sich, wer ein Meister werden will.
2. Kinder sind verunsichert angesichts der Gleichzeitigkeit einer Tabuisierung des Todes und seiner medialen Allgegenwärtigkeit. Deshalb können sie Tod und Sterben nicht realistisch einschätzen: Mal sind beide ganz fern, mal stehen sie praktisch vor der Tür.
3. Kinder haben ein Defizit an Chronos und ein Guthaben an Kairos. Sie entwickeln bis zum Schulalter ein Zeitbewusstsein; dabei schwindet ihre Kairosfähigkeit.
4. Die Entwicklung eines realistischen Todeskonzepts wird nicht nur durch ein möglichst früh zu erwerbendes zutreffendes Wissen von der Nonfunktionalität, der Irreversibilität, der Universalität und den Kausalitäten des Todes, sondern auch durch das emotionale Klima in Familien, Schule und Gesellschaft gefördert. Tabubildungen auf der einen Seite und mediale Überschwemmung mit Tod und Sterben auf der anderen sind negative Entwicklungsfaktoren.
5. Es ist sinnlos, Kindern mit theologischen Erklärungen von Ewigkeit und Auferstehung zu kommen, weil sie auf Grund ihrer kognitiven und religiösen Entwicklung derartige Abstrakta nicht begreifen können. Sie werden alters- und kindgemäße Bilder entwickeln, die für sie zwar tragfähig sind, die aber nichts mit kirchlicher Lehrmeinung zu tun haben.

6. Kinder und Erwachsene, die von theologischen Deutungsmustern überfordert sind, neigen zu regressiven Reaktionen, die beim Thema Tod narzisstische und egozentrische Züge annehmen. Die Volksfrömmigkeit ist durch diese Psychodynamik geprägt.

Die eiskalten Blütenträume vom ewigen Leben¹

Godwin Lämmermann, Augsburg

Im Blick auf die Entwicklung des Todes- und Zeitverständnisses von Kindern konnte gezeigt werden, dass und wie der Mensch sich sukzessive ein realistisches Konzept vom Tod erwirbt, und dass dieses Konzept aus den vier Dimensionen Nonfunktionalität, Irreversibilität, Universalität und Kausalität des Todes besteht. Als Erwachsene wissen wir also, dass unsere Endlichkeit eine biologische Tatsache ist. Aber damit ist sie noch lange nicht und schon gar nicht per se auch eine psychologische Realität. Gerade bei der Wahrnehmung der Endlichkeit unseres Lebens klaffen Kognition und Gefühle oft weit auseinander. Unsere Gefühle wehren sich gegen das, was unser Kopf zwar abstrakt weiß, aber existentiell nicht wirklich wahrhaben will. Diesen Konflikt muss unsere Psyche aushalten oder lösen. Zum Glück war und ist die Seele immer schon ein Ort, an dem man auch träumen darf; sie ist nicht dem harten Realitätsprinzip unterworfen. Die Seele kann sich Gegenbilder zur Wirklichkeit machen; sie kann ignorieren, spekulieren und projizieren. Die Seele folgt dem Lustprinzip – und alle „Lust will Ewigkeit – will tiefe, tiefe Ewigkeit!“. Doch schon Nietzsches Gedicht von Lust und Ewigkeit zeigt böses Erwachen: „Aus tiefem Traum bin ich erwacht. Die Welt ist tief, und tiefer als der Tag gedacht.“²

1. Unsere Lust an Illusionen

Die Lust, die Ewigkeit will, ist ein ambivalentes, widersprüchliches Ding. Wenn Lust nach Ewigkeit giert, dann leben wir im Zeitschema des Kairos, dann verschwimmen Zeit und Ewigkeit im erfüllten Moment. Der Orgasmus – sagt man – wäre so eine Kairoserfahrung. Man nennt ihn ja nicht zufälligerweise „petite mort“, kleinen Tod. Im tibetischen Buddhismus wird das Sterben in Analogie zum Orgasmus betrachtet. Und Neurobiologen meinen in Nahtoderfahrungen ähnliche physiologische Vorgänge beobachten zu können wie beim Orgasmus. Was für diesen gilt, gilt natürlich für jedes euphorische Lusterleben. Aber Kairos

- 1 Zweites von drei Referaten („Der Traum vom ewigen Leben und das Elend der Endlichkeit. Religionspsychologische Impressionen zu Endlichkeit und Unendlichkeit“) im Rahmen der Salzburger Hochschulwoche, 2.-8. August 2010, Gesamtthema „Endlich! Leben und überleben“.
- 2 Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra (Werke 2, hg. K. Schlechta), Frankfurt a.M. 1972, 746f.

und ewige Lust sind selten und flüchtig. Todeserwartung und Endlichkeit und damit Chronos bestimmen unsere Realität. Und weil Lust nun einmal nicht auf Dauer gestellt werden kann, machen wir uns entsprechende Illusionen. Aus Angst träumen wir uns fort in die Ewigkeit – doch es droht, wie Nietzsche mahnt, böses Erwachen. Der Traum vom ewigen Leben kann nämlich auch zum Albtraum werden – dann nämlich, wenn er uns realitätsblind macht und unseren seelischen Haushalt durcheinander bringt.

Gleichwohl wollen wir unseren Traum vom ewigen Leben verwirklicht sehen, auch wenn bekanntlich nicht alle Blütenträume reifen. Aber das scheint – wie einst bei Prometheus – kein Grund zur Resignation: „Wähntest du etwa, ich sollte das Leben hassen, in Wüsten fliehen, weil nicht alle Blütenträume reiften?“³ heißt es in Goethes Gedicht. Das gilt – nolens volens – auch für den Kampf des Menschen gegen seine Endlichkeit. Nur, dass wir dabei nicht Menschen formen, sondern Illusionen. Ob diese Illusionen Trugbilder sind, möchte ich dahin gestellt sein lassen.

Ich frage deshalb nicht danach, ob diesem alten Traum der Menschheit eine nachweisbare Realität entspricht, ob es also das ewige Leben wirklich gibt. Das sei den Poeten, Philosophen und Theologen überlassen. Ich will hier demgegenüber nach der psychischen Wirklichkeit dieser Illusionen fragen. Wir wollen die Frage nach dem, was ich die „eiskalten Blütenträume vom ewigen Leben“ genannt habe, psychologisch, genauer religionspsychologisch, angehen. Was treibt die Menschen aus dem Innersten ihrer Seele zu solchen Blütenträumen? Schaden oder nützen sie der Seele? Sind illusionslose Menschen psychisch stabiler oder umgekehrt: Stabilisiert die Träumerei vom Ewigen die Seele? Ich möchte Sie also einladen, mit mir diese Fragen tiefenpsychologisch zu betrachten.

Aber kommen wir zurück zum Traum von der Ewigkeit. Der eine oder andere Theologe mag es anders sehen, aber zugegeben: Wir haben gar keine andere Möglichkeit, als uns über das, was wir traditionell das Ewige Leben nennen, Illusionen zu machen. „Als Menschen können wir uns von der Ewigkeit kein Bild machen, weil unsere sinnliche Einbildungskraft dazu (einfach) nicht hinreicht“⁴. Der gern zitierte Verweis auf Nahtodberichte führt hier in die Irre, weil sie ja nichts vom Tod sagen, sondern bestenfalls bestimmte psychische Prozesse verdeutlichen, die beim Sterben ablaufen könnten (s.o.). Deshalb rechnet niemand wirklich mit dem ewigen Leben, aber – irrational-konträr dazu – hofft jeder darauf; das ist auch ein Stück der Dialektik der Aufklärung: Die rationale Welterklärung hat die Überreste magischen Denkens und Wunschprojektionen

3 Goethe, Johann Wolfgang v., Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche 2, hg. v. Karl Eibl, Frankfurt a.M. 1987, 298f.

4 Karle, Isolde, »Erzählen Sie mir was vom Jenseits«. Die Bedeutung des Himmels für die religiöse Kommunikation, in: EvTh 65 (2005), 336.

nicht aufgehoben. Rationalität und Irrationalität existieren nebeneinander. Wenn man schon nicht an das Unglaubliche glaubt, so lässt man doch gelegentlich den aus dem Unbewussten strömenden Protest gegen die eigene Endlichkeit zu. Der Mensch hat „die Neigung, den Tod aus der Lebensrechnung auszuschließen“⁵.

Das klare Bewusstsein, dass nach dem Tod nichts, aber auch gar nichts kommen kann, weil es dafür keine rationalen Erklärungen und plausiblen Belege gibt, wird von unseren tiefsten Sehnsüchten konterkariert. Doch diese Sehnsucht nach der eigenen Ewigkeit ist nichts anderes als das, was der Philosoph Ernst Bloch als „klebrig-schäbiges Haftenwollen am kleinen Ich“⁶ genannt hat. Der Dramatiker George Bernhard Shaw „hat das mit Recht dem Geiz verglichen.“⁷ Wir betrachten unser Leben wie ein Kapital, und wie man dieses gut anlegt und nicht verschleudern will, wollen wir es mit unserem Leben halten – und sei es nur in Träumen und Illusionen. Aber wie im Finanzleben, scheint es auch hier Fehlspulationen zu geben.

2. Endlichkeit als Albtraum – oder die Sehnsucht nach dem Ende der Zeit

Dem Traum vom ewigen eigenen Leben korrespondiert sein Gegenteil, nämlich Endzeiterwartungen, die moderner sind als man erwartet. Sie werden nicht nur in vielen teilweise obskuren Sekten vertreten, sondern ganz Hollywood fährt auf sie ab. Viele Science Fiction Filme spielen mit der Angst oder der Hoffnung auf ein Ende der Welt. Hier werden Rettungs- und Untergangsszenarien entworfen, die offensichtlich einer menschlichen Grundbefindlichkeit entsprechen. Auch das frühe Christentum mit seiner Naherwartung war dadurch geprägt. Solche Endzeitvorstellungen nennt man chiliastisch. Sie führen in der Regel zur Dämonisierung der Welt und zur Entwertung des eigenen irdischen Lebens. Immer wieder haben Naturereignisse den Albtraum vom Ende der Endlichkeit angefacht. So beispielsweise das Erdbeben von Lissabon 1755 oder diverse Sternschnuppenfälle und Meteoriten, aber auch politische Ereignisse wie Kriege und Revolutionen. Eine Endzeitstimmung ist immer ein Zeichen für das Gefühl einer existenziellen Bedrohtheit. Das Leben im Hier und Jetzt erscheint als ein Albtraum, der die Sehnsucht nach dem Ende der Zeit weckt.

Chiliastische Vorstellungen gab und gibt es in allen Kulturen und Religionen. Die Hoffnung auf die endzeitliche Errichtung eines 1000-jährigen Reichs gehört zu den eschatologischen Vorstellungen, die es nicht nur im Religiösen,

5 Freud, Sigmund, Fragen der *Gesellschaft*. Ursprünge der Religion, Studienausgabe IX, Frankfurt a.M. 2000, 51.

6 Bloch, Ernst, Das Prinzip *Hoffnung* 3, Frankfurt a.M. 1973, 1302.

7 Ebd.

sondern auch im Politischen gibt. Im Christentum ist der Gedanke vom heranbrechenden Reich Gottes verbunden mit der Vorstellung vom Jüngsten Gericht oder dem, was manche Sekten nach Offb. 16,16 als Harmagedon bezeichnen. Mit der so genannten Parusieverzögerung verloren eschatologische Vorstellungen ihre theologische Bedeutung. Unter Parusieverzögerung versteht man die Einsicht, dass die frühen Christen es aufgaben, allzu bald mit der Wiederkunft Christi zu rechnen. Als sich dann eine Kirche etablierte und sich das Christentum zur Staatsreligion aufschwang, verflüchtigten sich eschatologische Ideen in der Theologie immer mehr. Die Amtskirche konzentrierte sich aufs Diesseits. Vor allem im Mittelalter und der frühen Neuzeit wanderten deshalb die urchristlichen Endzeitstimmungen in religiöse Alternativbewegungen aus. Der Protest gegen die etablierte Amtskirche verband sich stets mit der Gewissheit, dass die Zeit nun reif sei. Eines der bekanntesten Beispiele ist sicher der Versuch von 1534, in Münster ein Täuferreich einzurichten. In ihm sollen die urkommunistischen, egalitären Ideale des frühen Christentums verwirklicht werden, damit endlich die erwartete Wiederkunft Christi eintreten könnte. Man wähnte sich im apokalyptischen Zeitalter, so wie es die Offenbarung vorhergesagt haben soll. Und man sehnte das 1000-jährige Friedensreich. Die Folgen waren verheerend und zeigen, welche desaströsen Konsequenzen aus aktuellen Endzeitstimmungen erwachsen können. In Vergangenheit und Gegenwart häufen sich die Fälle von Selbstdötungen endzeitlich orientierter Sektenmitglieder.

Es dürfte übrigens kein Zufall sein, dass die Selbstbezeichnung des 1000-jährigen Reiches der Nazis an chiliastische Vorstellungen anknüpft. Die Endlösung der Judenfrage und die Vernichtung lebensunwürdigen Lebens sind nichts anderes als die politische Variante des endzeitlichen Harmagedons, in dem die Spreu vom Weizen getrennt werden soll. Die Geschichte zeigt, dass konkrete Endzeiterwartungen allzu leicht zu Terrorregimen führen. Das war im Täuferreich von Münster so, und das war bei den Nazis ebenso. Die Tatsache, dass die Mitglieder in den chiliastischen Sekten hart an die Kandare genommen werden, spricht eine ähnliche Sprache.

Was die heutige kirchliche Lehre anbetrifft, so ist gegenüber dem Urchristentum diese ursprüngliche Endzeiterwartung weitgehend verschwunden. So stellte Ernst Troeltsch im Blick auf die zeitgenössische Kirche und Theologie fest: „Das eschatologische Büro ist meist geschlossen“.⁸ Heute grässt das Endzeitfieber demgegenüber in vielen neureligiösen Bewegungen und in den diversen Sekten. So z.B. bei den Mormonen, den Adventisten, der Neuapostolischen Kirche, aber auch in evangelikalen Kreisen und bei der Mehrzahl der

8 Gasper, Hans/Valentin, Friederike (Hg.), Endzeitfieber. Apokalyptiker, Untergangspropheten, Endzeitsektten, Freiburg u.a. 1997, 51.

Freikirchen. Unter den vielen endzeitlich orientierten Gruppen stellen in unseren Breiten die Zeugen Jehovas wohl die bekannteste chiliastische Sekte dar.

In einer großen empirischen und psychoanalytischen Studie ging Elmar Köppel folgender Frage nach: „Wie lässt es sich psychologisch erklären, dass die Zeugen Jehovas schon mehr als 100 Jahre bestehen konnten, und dass sie nach wie vor fest davon überzeugt sind, dass die Erfüllung ihrer prophetischen Ereignisse kurz bevor steht, obwohl sie schon des Öfteren den Untergang dieser »alten Welt« vorausgesagt, ja sogar zeitlich fixiert haben, aber ihre Hoffnung jedes Mal aufs Neue enttäuscht wurde?“⁹

Zur Beantwortung dieser Frage bediente er sich der sozialpsychologischen Theorie der kognitiven Dissonanz. Der Sozialpsychologe Leon Festinger entwickelte diese Theorie in den Sechziger-Jahren auf Grund seiner Beobachtung einer endzeitlichen Sekte, deren Weltuntergangswissagungen zerplatzen und die, statt auseinander zu fallen, fester zusammenwuchs. Nach dieser Theorie ändert man seine Einstellungen dann nicht, wenn das zugrunde liegende Verhalten nicht geändert werden kann. Man steigt also nicht auf Grund der nicht erfolgten Prophezeiung aus der religiösen Gemeinschaft aus, sondern verstärkt vielmehr seine Mitgliedschaft. Dieser Bumerangeffekt konnte mehrfach in Bezug auf religiöse Bewegungen festgestellt werden. „Die Theorie der kognitiven Dissonanz erklärt“ also, „wie Menschen mit Hilfe von Denkprozessen die Wirklichkeit umstrukturieren, um ihr Gesicht zu wahren“¹⁰. Dabei spielt die Angst eine große Rolle; sie ist der eigentliche Motor der Missionierungsstrategien in der Wachturm bewegung.

Die Todesangst wird hier zur Angst, nicht zu den Auserwählten und Geretteten zu gehören. Wenn beispielsweise für die Zeugen Jehovas die Zahl der im Harmagedon Geretteten und für den Himmel Prädestinierten mit 144.000 feststeht, es gegenwärtig aber 7,3 Mio. Sektenmitglieder gibt, dann kann man sich vorstellen, welche Ängste unter der Mehrheit grassieren müssen. Und gegen diese Angst wird anmissioniert. Sie und nicht die persönliche Überzeugung sind der Motor für die Umtriebigkeit der Zeugen Jehovas. Man sollte sie also nicht als besondere Standfestigkeit im Glauben interpretieren, sondern als Angstbesessenheit. Diese Angstbesessenheit schürte und schürt man als Drohung vor Fegefeuer und Hölle in der Amtskirche, um Seelen willfährig zu machen. Das Fegefeuer ist übrigens eine Erfindung des Hochmittelalters, und die Hölle erlebte ab dem 6. Jahrhundert Konjunktur zur Disziplinierung der Unbotmäßigen und Unbußfertigen. Übrigens wird bereits hier das Spiel mit der Angstlust gespielt (s.u.).

9 Köppel, Elmar, Die Zeugen Jehovas. Eine psychologische Analyse, Innsbruck 1985, 5.

10 Ebd. 74.

3. Zeit ist subjektiv

Nicht nur Kleinstkinder haben keine Zeitperspektive – oder zumindest keine, die unserem rationalen Zeitmanagement entspricht. Bekanntlich gibt es auch Kulturen, denen weitgehend das Verständnis von einer linearen Zeit abgeht, weil sie in zyklischen Bahnen denken. Diese Parallele kommt nicht von ungefähr. Auch das menschliche Zeitverstehen unterliegt offensichtlich einem Evolutionsprozess, von dem nicht von vorneherein gesagt werden kann, dass das moderne auch das bessere Zeitmodell sei. In der Religionspsychologie geht man in der Regel davon aus, dass zwischen der Ontogenese des Einzelmenschen und der Phylogenetese der Menschheit eine Parallele besteht. Das heißt: Kleine Kinder denken sich die Zeit ebenso, wie es die Menschen früherer Kulturen gemacht haben.

Für beide sind Endlichkeit und Unendlichkeit das Gleiche: Jeder Moment dauert ewig, weil man keine lineare Zeitperspektive hat. Wir sprachen bereits davon, dass Kleinkinder ewig Zeit haben und ihre ganze Umwelt vergessen, wenn sie etwas interessiert. Sie hören zwar das Drängeln ihrer Mütter und ihren Hinweis, es sei Zeit endlich weiterzugehen, aber sie begreifen ganz einfach nicht, was damit gemeint sein soll. Sie beharren auf ihrem Vergnügen und gehen ganz ihrer Neugier nach – denn wie gesagt, alle Lust will Ewigkeit. Oder anders: Kinder haben noch keine Zukunftskognition. Ihre Zeitperspektive ist eine andere als die der Erwachsenen. Man nennt diesen Umgang mit der Zeit okkisional.

Werfen wir einen kurzen Blick auf die unterschiedlichen kultur- und entwicklungsspezifischen Zeitvorstellungen. Die okkasionale Zeitvorstellung ist archaisch und frühkindlich. Das zyklische Zeitverständnis geht – um mit Nietzsche zu sprechen – von der ewigen Wiederkehr des immer Gleichen aus; es denkt zirkulär. Zwar gibt es ein Vorher und Nachher, aber das Später hat eigentlich keine eigene Qualität; es ist nur eine Neuauflage der Vergangenheit. Zyklisch orientierten Kulturen fällt deshalb die Vorstellung von veränderter Zukunft schwer. Das erklärt unter Umständen, weshalb buddhistisch oder hinduistisch orientierte Staaten so wenig für den Umweltschutz tun oder keine Vorsorge für den Klimawandel treffen. Aufgrund ihrer Vorstellung der ewigen Wiederkehr des immer Selben gehen sie optimistisch davon aus, dass alles so bleiben wird, wie es ist. So wenig wie staatlicherseits also Zukunftsvorsorge getroffen wird, geschieht dies individuell: Das Geschäft mit Lebens- oder Sterbeversicherungen dürfte in diesen Kulturen ebenso schlecht laufen wie das mit der Altersvorsorge und Rentenversicherung.

Dem zyklischen Zeitverständnis entspricht religiös im Buddhismus und Hinduismus die Vorstellung von Samsara und vom Karma. Samsara bezeichnet den Kreislauf des Daseins, den unaufhörlichen Prozess der Wiedergeburt, häufig dargestellt als Lebensrad. Karma meint bekanntlich die Bestimmtheit des wiedergeborenen Lebens durch die Taten des Vorangegangenen. So wird das Unendl-

che zum Endlichen und umgekehrt das Endliche zum Unendlichen. Ihr Zusammenfallen ist jetzt aber nicht mehr – wie im okkisionalen Verständnis – im jähnen Augenblick, sondern als Abfolge in der Kreisbewegung des Lebens gedacht.

Die Zeitvorstellung der westlichen Welt ist dem gegenüber linear geprägt. Hier unterscheidet man zwischen einer Zeitvorstellung mit offener und mit geschlossener Zukunft. Durch die christliche Vorstellung von der Ewigkeit ist unser Bewusstsein primär im Sinne der geschlossenen Zukunft geprägt, weil die Zukunft linear auf ein Ende hin zuläuft. Theologisch nennt man das bekanntlich das Reich Gottes. Dieses Zeitverständnis ist unter nachmodernen bzw. postmodernen Bedingungen brüchig geworden, und Zukunft wird nicht mehr durch spezifische Vorstellungen festgelegt. Damit ist aber das ursprüngliche teleologische Zeitverständnis aufgegeben. Die Zeit für Zukunftspрогнosen ist hier angeboten, und man muss verschiedene Modelle einer möglichen Zukunft rechnen, also z.B. die Folgen der Umweltverschmutzung, die Folgen eines Nahrungsmangels oder einer Übervölkerung usw.

In der so genannten Kognitionspsychologie spricht man von mentalen Modellen. Diese Theorie geht davon aus, dass unsere Wahrnehmung der Wirklichkeit immer nur ein Teilausschnitt ist, weil Informationen vorab durch unsere Sinnesorgane gefiltert werden. Wir nehmen unsere Welt immer nur partiell wahr, und erst unser Gehirn setzt diese Details zu einem ganzheitlichen Verständnis zusammen. Dieses mentale Verständnis ist aber nicht identisch mit der ganzen Wirklichkeit, sondern es ist eben nur unsere Wirklichkeit und unsere Wirklichkeitswahrnehmung. In Bezug auf die Wahrnehmung der Kinder heißt das z.B., dass Kinder Informationen in ein internes sinnvolles Modell eingliedern. Was sie denken, macht für sie Sinn, muss aber nicht unbedingt auch tatsächlich der Wirklichkeit entsprechen oder – in der Perspektive anderer – sinnvoll sein. Bei diesem Prozess spielen bisherige Erfahrungen eine wichtige Rolle. Diese mentalen Modelle können durch neuere Informationen erweitert und verändert werden. Es hängt von unseren mentalen Modellen ab, ob wir etwas für glaubwürdig halten oder nicht.

Die Aussage, dies oder jenes ist glaubwürdig, bedeutet nun aber nicht, dass diese oder jene Aussage objektiv richtig ist. Glaubwürdig ist uns vielmehr das, was nicht unserem bisherigen Wissen widerspricht. Und das kann natürlich auch falsch sein. So entstehen z.B. Vorurteile oder kognitive Täuschungen. Auch unsere Vorstellungen von Endlichkeit bzw. Unendlichkeit oder Ewigkeit beruhen auf solchen mentalen Modellen. Weil wir aber über Endlichkeit, Unendlichkeit und Ewigkeit keine gesicherten Erfahrungen haben, sind unsere Aussagen dazu – wissenschaftstheoretisch gesehen – Hypothesen. Insofern handelt es sich bei unseren jeweiligen Vorstellungen um das, was man in der Kognitionspsychologie

„die konkrete Konstruktion hypothetischer Situationen“¹¹ nennt. Die Träume vom ewigen Leben wären solche hypothetischen Konstruktionen.

4. Träume sind mehr als nur Schäume

Der Volksmund hält wenig von Träumen, für ihn sind Träume bekanntlich Schäume. Und die Illusion hat eher negative Konnotationen, sie gilt landläufig als Tagträumerei. Aber schon E. Bloch hat Tagträume rehabilitiert. Er hat darauf hingewiesen, dass solche Tagträumerei utopisches Potenzial enthält. Man träumt sich in ihr nicht nur aus der Realität weg, sondern entwirft Gegenbilder zu dieser. Und Gegenbilder als konkrete Utopien können durchaus handlungsrelevant werden. Nicht der Tagtraum als solcher ist prekär, sondern das Verharren in ihm. Eine Illusion kann mehr sein als einfach nur ein Irrtum, ein mehr oder weniger frommer Selbstbetrug oder schlicht eine freche Lüge. Es war kein geringerer als Sigmund Freud, der im Zusammenhang seiner Religionspsychologie genau darauf aufmerksam gemacht hat. Für ihn war Religion eine Illusion, aber keine Lüge. Eine Illusion sei charakterisiert durch ihre Ableitung aus menschlichen Wünschen; sie ist – wie der Traum – eine Form der Wunscherfüllung. Aber auf Illusionen sollte man sein Leben nicht aufbauen, weil sie wie Luftblasen zerplatzen, wenn es an das Eingemachte geht.

Wer einzige und allein in einer Wunschwelt lebt, der wird lebensunfähig, weil er nicht den Erfordernissen des Realitätsprinzips gehorcht. Deshalb sei es unumgänglich, „die Erwartungen vom Jenseits abzuziehen und alle freigewordenen Kräfte auf das irdische Leben zu konzentrieren“¹². Gleichwohl behält die Illusion ihr psychisches Recht bei: In der Illusion meldet sich sozusagen das Lustprinzip gegen das Realitätsprinzip wieder zu Wort. Oder in Bezug auf Leben und Tod gesagt: In der Illusion dominiert der Lebenstrieb über die Todesangst. Denn nichts ist realer als der Tod. Und gegen diese Realität protestieren die Blütenträume vom ewigen Leben. Wahrscheinlich trage ich Eulen nach Athen, aber vielleicht ist es sinnvoll, sich kurz an den psychoanalytischen Zusammenhang und dabei an die dynamische Instanzenlehre Freuds zu erinnern. Die Instanzen Es, Ich und Über-Ich sind bekannt. Das Über-Ich vertritt zunächst die äußeren Autoritäten mit ihren Forderungen, später wird es zum Gewissen des Menschen. Das Es ist die ursprüngliche Quelle der Libido, die stets sofortige Befriedigung und Lust fordert. In dieser Spannung entsteht das Ich; es muss zwi-

11 Stern, Elsbeth/Koerber, Susanna, Mentale Modelle von Zeit und Zukunft, in: Strauß, Bernd/Möller, Jens (Hg.), Zukunftsökognition, Göttingen 2000, 17.

12 Scharfenberg, Joachim, Freud und seine Religionskritik als Herausforderung an den christlichen Glauben, Göttingen 1970, 147.

schen den beiden Forderungen der Realität und der Lust einen Ausgleich finden – und der ist individuell sehr unterschiedlich. Deshalb sind manche Menschen realistischer und andere etwas illusionistischer. Was nun aber besser ist, ist nicht von vornherein ausgemacht.

Der psychoanalytisch geschulte Sozialphilosoph H. Marcuse hat in diesem Zusammenhang versucht, „den sozialen Gehalt der Freudschen Theorie ... herauszuarbeiten“ und „gleichzeitig ihre kritische Funktion ... zu verschärfen“¹³. Dabei hat er auch auf den positiven Gehalt von religiösen Illusionen wie dem Traum vom ewigen Leben verwiesen. Er sah in ihm die Überwindung eines eindimensionalen, positivistischen Denkens: „Wo die Religion weiterhin das kompromisslose Streben nach Friede und Glück bewahrt, haben ihre »Illusionen« noch einen höheren Wahrheitsgehalt als die Wissenschaft, die an der Ausschaltung dieser Ziele arbeitet“.¹⁴ Im Verdrängten müssen ja nicht zwangsläufig negative Impulse reaktiviert werden. Denkbar wäre es vielmehr auch, dass konstruktive Impulse wiederentdeckt würden, die dann in einer späteren Lebensphase ausgestaltet werden könnten. Wir wissen aus zahlreichen Studien heute, dass Menschen, die einen intrinsischen Glauben haben, bewusster und freier dem eigenen Sterben begegnen können.

Als intrinsisch bezeichnet man eine Religiosität, die im Psychohaushalt des Menschen ganz verwurzelt, die also nicht nur Schein, sondern wirkliches Sein ist. Dem steht eine extrinsische Form des Glaubens gegenüber; sie ist geprägt durch Gruppenzwang und äußere Zweckkalkulationen. Eine extrinsische Religiosität ist also außengesteuert: Sie rechnet mit Belohnung und Strafe, mit Vorteilen und mit Nachteilen. Wir wissen z.B., dass viele der gewohnheitsmäßigen Kirchgänger oft nicht aus eigenen religiösen Bedürfnissen dies tun, sondern etwa aus sozialen Zwängen. Religion ist hier etwas Aufgesetztes, ohne dass die Betroffenen das wirklich merken. In den Sekten und religiösen Bewegungen mit Endzeit-hysterie dürfte dies der Fall sein. Ewigkeitsträume dieser Form des Glaubens machen die Menschen nicht wirklich lebensfähig – sie werden tatsächlich zu Schäumen oder zu Albträumen.

Was sagt nun die Tiefenpsychologie zu den Vorstellungen von Unendlichkeit und zum Traum vom ewigen Leben? Psychoanalytisch ausgedrückt wäre die Illusion vom ewigen Leben eine Form der Wiederkehr des Verdrängten. Für sie dürfte insgesamt das gelten, was Freud über die Religion gesagt hat, nämlich, dass „insofern sie die Wiederkehr des Vergangenen birgt“, „man sie als Wahrheit heißen“¹⁵ muss. Auch hier vielleicht eine kurze Erinnerung und zwar an die

13 Marcuse, Herbert, *Triebstruktur* und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, Frankfurt a.M. 1969, 239.

14 Marcuse, Triebstruktur 75.

15 Freud, Gesellschaft 575.

topische Instanzenlehre Freuds. Freud kennt ja drei Ebenen des Seelenlebens: das Bewusstsein, das Vorbewusstsein und das Unbewusstsein. Im Unbewussten sammeln sich verdrängte Erfahrungen und Erlebnisse. Sie sind aber weiter Bestandteile unseres Seelenhaushalts und versuchen deshalb, wieder ans Tageslicht, also ins Bewusstsein zu kommen. Eben das nennt Freud die Wiederkehr des Verdrängten. Was könnte aber in Bezug auf Ewigkeitsträume wiederkkehren?

Möglicherweise steckt unbewusst hinter der Sehnsucht nach dem ewigen Leben eine andere: die nach Wiederherstellung eines intrauterinen Zustandes jenseits des schon erwähnten Realitätsprinzips. Ein Zustand übrigens, wo man nicht den Tod, sondern überhaupt erst das Leben vor sich hat. Und ein Zustand reiner Lust. Wer das Leben noch vor sich hat, der möchte es erhalten und nicht gleich sterben. Das ist der ursprüngliche Ort des Lebenstrieb, also der mysteriösen Libido, die eben mehr ist als nur ein Sexualtrieb.

Freud spricht deshalb vom „libidinösen Charakter der Selbsterhaltungstriebe“¹⁶ oder von „den lebenserhaltenden Sexualtrieben“¹⁷. Im Blick auf Freud könnte man sagen, dass die potenzielle Unendlichkeit des Menschen durch die Instanz des Es repräsentiert wird. Das Es wird gesteuert durch die Libido, den Sexualtrieb, „welcher immer wieder die Erneuerung des Lebens anstrebt und durchsetzt“¹⁸. Im Lustprinzip spiegelt sich also diese Ewigkeitsvorstellung, während der umstrittene Todestrieb psychoanalytisch die Endlichkeit des Menschen markiert. Aus der Libido und damit aus dem narzisstischen Selbsterhaltungsstreben erwächst die Illusion von der Unsterblichkeit. Denn – wie gesagt – alle Lust will Ewigkeit.

Aber wie gesagt stößt das Lustprinzip auf das Realitätsprinzip und dieses verkündet: „Alle Menschen, mithin auch ich, sind sterblich“. Wenn dort, – um Freuds dynamische Instanzenlehre kurz zu zitieren – wo Es war, Ich werden soll, dann muss der Mensch abrücken von der psychodynamisch zwar notwendigen aber unrealistischen Illusion von der Ewigkeit. Wer diese letztlich regressive Illusion zum Lebensmittelpunkt macht, wird lebensunfähig. Doch „Wenn Du das Leben aushalten willst, richte Dich auf den Tod ein“¹⁹. Religionen, die „das durch den Tod abgeschlossene Leben zu einer bloßen Vorbereitung“²⁰ herabdrücken, sind in diesem Sinne kontraproduktiv, weil sie die narzisstischen Illusionen befördern. Diese Illusionen sind kindlich, und insofern sind sie für erwachsene Menschen Regressionen.

16 Freud, Sigmund, Psychologie des *Unbewussten*, Studienausgabe III, Frankfurt a. M. 2000, 261.

17 Ebd. 264.

18 Freud, *Unbewussten* 255.

19 Freud, *Gesellschaft* 60.

20 Ebd. 55.

Ganz anders Carl Gustav Jung. Im Traum vom ewigen Leben drückt sich für ihn keine religiöse Illusion aus, sondern eine archetypische Ahnung vom Sinn und Ziel des Lebens selbst. Zwar gäbe es – so Jung – „Menschen, die kein Bedürfnis nach Unsterblichkeit empfinden, und für die es grässlich ist zu denken, sie müssten 10.000 Jahre auf einer Wolke sitzen und Harfe spielen!“²¹. Aber solche Menschen wären für Jung psychisch nicht wirklich gesund, weil sie den Schatten ihrer Selbst, die Inhalte ihres kollektiven Unbewussten nicht integriert haben. Geschieht dies jedoch, dann wird die Frage nach der Immortalität dringend und unaufschiebar. Für Jung bedeutet der Tod kein Ende; er ist vielmehr der Anfang der Ewigkeit. Deshalb sei „die entscheidende Frage für den Menschen: Bist Du auf Unendliches bezogen oder nicht? Das ist das Kriterium seines Lebens“. ²² Für Jung stellt also der Traum vom ewigen Leben einen Archetypus dar, der akzeptiert werden muss, wenn der Mensch seelisch gesund sein oder werden will.

Wenn Jung Recht hätte, dann müsste jeder Mensch irgendwie – ob religiös oder nicht – eine Vorstellung von seiner Unsterblichkeit ausbilden. Und Unsterblichkeitsfantasien, wie sie die Kinder haben, wären nicht infantil oder regressiv sondern im Gegenteil: Kinder wären dann näher am Puls des Lebens. Nach Jung jedenfalls wäre nur für psychisch gestörte Menschen der Tod das Ende. Wenn das so wäre, könnten wir fragen, wie steht es eigentlich mit solchen Archetypen bei religiösen und nicht religiösen Menschen? Wo und wie äußert sich dieser Archetypus? Wie wird er ge- und erlebt? Auf den ersten Blick jedenfalls sprechen der Anschein und der religionssoziologische Befund gegen die archetypische Vorstellung von der Unendlichkeit. Denn dann müsste man erklären können, weshalb beispielsweise der Glaube an ein Leben nach dem Tod offenkundig ein Auslaufmodell ist.

5. Der Traum vom Ewigen Leben – ein Archetypus?

Den Menschen heute scheint die Vorstellung einer jenseitigen Welt oder einer transzendenten Existenz verloren gegangen zu sein. Eine neuere Umfrage zeigt nämlich, dass weniger als die Hälfte der Menschen in Deutschland noch an ein Leben nach dem Tod glaubt. Nur 45% stimmen diesem traditionellen Item zu; von den Katholiken sind es zwar immerhin noch 65%, aber das ist angesichts des hohen dogmatischen Stellenwerts des Theologumenon auch nicht gerade berauschend. Die Protestanten (49% Zustimmung) haben sich bereits dem Mainstream angeschlossen, und für die Atheisten ist die Sache sowieso ausgemacht, auch

21 Jung, Carl G., *Der lange Fluss des Lebens*, Düsseldorf/Zürich 2001, 92.

22 Ebd. 94.

wenn es erstaunen mag, dass immerhin 15% von ihnen verkappte Ewigkeitsgläubige sind. Auf den ersten Blick könnte man meinen, Atheisten hätten ein realistischeres Todeskonzept, weil sie die Endgültigkeit des Todes, die Irreversibilität in den Vordergrund ihrer Todesvorstellungen rücken. Aber ist das auch psychisch gesünder? Ist ein illusionsfreies Leben ein besseres – oder helfen uns unsere Illusionen, glücklicher zu leben und friedlicher zu sterben?

Bleiben wir noch einen Augenblick bei dem empirischen Befund, bevor wir uns über den Sinn und Unsinn von Illusionen und Träumen Gedanken machen. Wie stellen sich Menschen den Übergang von diesem ins ewige Leben vor? 23% von ihnen hängen der alten platonischen Lehre an, die auch von den Kindern favorisiert wird, nämlich der Idee von der unsterblichen Seele. Diesen Teil der Befragten können wir als Restbestand traditioneller Volksfrömmigkeit verstehen. Hinzuzuzählen wären jene 12%, die an die Auferstehung der Toten glauben. 12% vertreten Reinkarnationsvorstellungen, die sich eher aus eurozentrisch fehlinterpretierten fernöstlichen Religionslehren speisen. Aber auch das haben wir bei den Kindern gesehen, z.B. an Katrin, die meinte, von ihrer eigenen Mutter dann wieder geboren zu werden. 11% meinen, dass man in den Nachkommen und in deren Gedanken an uns weiterleben wird.

Viele wollen überhaupt nicht mehr ins Jenseits, sondern suchen die Ewigkeit im Hier und Jetzt. Die Irrationalität des Rationalen schlägt hier Kapriolen. Wissenschaftliche Erkenntnisse paaren sich mit fantastischen Fiktionen. Ich meine hier z.B. die Menschen, die annehmen, sich eiskalt in die Ewigkeit retten zu können. 2002 bot das „New Scientist Magazine“ seinen Abonnenten eine besondere Verlosung an. Als Preis lockte die Möglichkeit, seinen Körper nach dem Ableben gratis einfrieren zu lassen, um später wieder zum Leben erweckt zu werden. Ein Glückspiel also ums ewige Leben – nunmehr modern und pseudowissenschaftlich reloaded.

Doch der Traum vom ewigen Leben ist bekanntlich uralt. Alle Kulturen und alle Jahrhunderte haben auf ihre Weise versucht, diesen Traum zu realisieren und der Endlichkeit ein Schnippchen zu schlagen. Man braucht nur an die Tradition der Mumifizierung zu denken. Im ägyptischen Totenkult wurde das jenseitige Leben als unmittelbare Fortsetzung des hiesigen angesehen – eine Vorstellung, die wie Grabbeigaben zeigen, auch in anderen Kulturen anzutreffen ist. Offensichtlich steht hinter der ägyptischen Tradition der Mumifizierung die Fiktion von einer leiblichen Identität im hiesigen wie im jenseitigen Leben. „Der Tod war kein Feind oder Hindernis, sondern der Übergang zu einer anderen Seinsweise“²³. Und damit ja nichts schief ging, entwickelte man nicht nur beständig neue Methoden einer besseren Mumifizierung, sondern versah die Mumien mit Totenmasken. Die berühmte Totenmaske des Tutanchamun ist we-

23 Quirke, Stephen, Altägyptische Religion, Stuttgart 1998, 199.

niger Kunst als vielmehr ein sehr praktisches Ding: Der Seele sollten bessere Chancen gegeben werden, ihren Ursprungskörper wieder zu erkennen.

Viel anders tickte auch der christliche Volksglaube nicht. Für viele ist es zwischenzeitlich zu einer meist unbedachten, aber guten Tradition geworden, Grablichter zu Allerheiligen und Allerseelen aufzustellen, als seien sie ein reiner Grabschmuck. Aber der Ursprungssinn bestand darin, dass die Lichter der Seele den Weg zurück zu ihrem Körper weisen sollten, damit eine vollständige Auferstehung möglich wird. An Allerheiligen und Allerseelen sollten die Seelen dafür – salopp gesagt – schon einmal üben, und im Übrigen war das für die Seele eine angenehme Abwechslung vom Fegefeuer. Außerdem waren Grableuchten ja äußerst praktisch, um böse Geister von den Toten fernzuhalten.

Selbst hinter unseren Särgen steckt viel mehr als nur die Vorstellung von einem Transportgefäß für Leichen. Auch sie spiegeln den Traum der Menschen vom ewigen Leben. Für die Ägypter „stellten Sarg und Grab für den Verstorbenen ein Haus für die Ewigkeit dar“²⁴. Und weil Häuser Statussymbole sind, wurden die Sarkophage immer kunstvoller ausgestaltet. Viel anders verhält es sich augenscheinlich auch nicht in der christlichen Tradition: Die Grabmäler europäischer Herrscher wirken wie Schlösser, während der einfache Mensch in Fichtenhausen musste. Die Kataloge der Bestattungsindustrie haben durchaus Ähnlichkeiten zu Journalen wie „Schöner Wohnen“ oder „Mein Zuhause“.

6. Das Ewige Leben im Diesseits suchen?

Wie wär es nun aber, wenn das ewige Leben nicht im Jenseits sondern im Diesseits stattfinden würde? Es gibt durchaus solche religiösen Vorstellungen, so z.B. bei den genannten Zeugen Jehovas. Würden wir uns das wünschen, dann würden wir uns das ewige Leben sicher als ewige Jugend vorstellen. In der Kunstgeschichte finden sich dazu zahlreiche Belege: Wir würden dynamisch sein, neugierig, sportlich, ohne jede Behinderung und lebensfroh. Dieses Bedürfnis nach ewiger Jugend haben die Pharmaindustrie und gewisse Ärzte zum Geschäft erhoben. „Anti-Aging“ heißt das Zauberwort. Auch dem, der noch mehr will, kann geholfen werden: Man kann lernen, das Altern zu stoppen und in Kursen, ja selbst im Heimstudium, kann man ewige Jugend jetzt erwerben. Denn so heißt es auf einer entsprechenden Homepage eines – wie er sich nennt – „taoistischen Meisters der Lebensverlängerung“: „Ist ewige Jugend jetzt möglich? Wer dieses Ziel verwirklichen will, der findet heraus, dass die Antwort Ja lautet.“ Und weiter: „Die Entscheidung für ewige Jugend liegt in Ihrer Hand. Es gibt kleine Schritte, die dahin führen, aber darüber hinaus braucht es einen Sprung – im

Bewusstsein.“²⁵ Wo anders lässt sich mehr Geld machen als im Geschäft des Jugendwahns gepaart mit Ewigkeitsfantasien?

Dass es auch anders sein kann, hat Jonathan Swift in seinem Roman Gullivers Reisen einmal beschrieben. Gulliver hört dort von einem Volk, das unsterblich sei. Zunächst ist er fasziniert, weil er sich vorstellt, dass man dann alle Dinge tun kann, ohne in Zeitverzug zu geraten. Dann erfährt er aber, dass dieses Volk, das nie sterben kann, langsam gefühlskalt und unfähig wird zu Freundschaften; er hört, dass sie nach 200 Jahren sich nicht mehr unterhalten können, weil ihnen die Sprache abhanden gekommen ist, da sie ja keine Kommunikation gepflegt haben über Jahrzehnte. Stellen wir uns also nicht die Jugend sondern das ewige Leben als Alter vor: Jahrhundertlange Schwerhörigkeit und Inkontinenz, Alzheimer und Altersstarrsinn als Dauerzustand, Haarausfall und Zahnpotemle – eine Perspektive, die sicher jeden schrecken wird.

Modernen Menschen sind zwar das Mythische, das Mystische und Metaphysische weitgehend abhanden gekommen, aber sie denken offensichtlich nicht wirklich anders. Vielleicht werden sie ja – im Sinne Jungs – von ihren Archetypen, ihren Schatten getrieben. Vielleicht aber treiben sie – im Sinne Freuds – nur so etwas wie eine Angstprophylaxe. Der Mensch mag seine Lebenswelt noch so sehr verändern, seinen tiefer liegenden Ängsten und Sehnsüchten kommt er nicht aus. Sie mixen sich eine Melange aus archaischen Impulsen und modernem Technologieglauben. Ewigkeit und Unendlichkeit werden so zu einer Angelegenheit von Hightech. Die Frage des ewigen Lebens wird zu einer technologischen.

„Molekulare Nanotechnologie; eine entstehende und immer besser fundierte Technik müsste uns eine praktisch vollkommene Macht über die Struktur der Materie und so die Möglichkeit eröffnen, alles, Atom für Atom, perfekt zu gestalten. Wir werden in der Lage sein, den Aufbau materieller Objekte (wozu auch unsere Körper gehören) genauso zu programmieren wie unsere Computer durch Software. Die Abschaffung des Alterns und des unerwünschten Todes wird eines der Ergebnisse sein. Wir haben bereits zwei der drei Träume der Alchemisten verwirklicht: Wir haben die Elemente verändert und das Fliegen gelernt. Das nächste Ziel ist die Unsterblichkeit.“²⁶

Nach diesem Prinzip Hoffnung warten – bei minus 196 Grad etwa in Arizona – eine stetig wachsende Anzahl von so genannten Kryonauten auf ihre fröhliche Auferstehung. Sie haben sich aus einem Prospekt der Unsterblichkeit die Modalitäten ihres postmortalen Weiterlebens ausgesucht. Denn das „Tiefkühl-Kultbuch“ – wie es ein Kritiker nannte – „The Prospect of Immortality“ verheißt ewiges Leben und bleibende Gesundheit: „Wir müssen nur dafür sorgen, dass unsere Körper nach unserem Tod in entsprechenden Kühltruhen gelagert werden, bis

25 <http://www.ewige-jugend-jetzt.de/>

26 More, Max, Vom biologischen Menschen zum posthumanen Wesen, 1996; (<http://www.heise.de/bin/tp/issue/r4/download.cgi?artikelnr=2043&pfad=/tp/r4/artikel/2/2043>)

eine Zeit gekommen ist, in der die Wissenschaft uns helfen kann“, „Was immer uns heute tötet, sei es das Alter oder eine Krankheit, und auch wenn die Gefriertechniken zur Zeit unseres Todes noch sehr primitiv sein sollten, früher oder später werden unsere Freunde in der Zukunft der Aufgabe gewachsen sein, uns wieder zu beleben und zu heilen.“²⁷

Die frohe Botschaft hat längst auch Europa erreicht. Zwar gibt es hier – wie z.B. in Deutschland und Österreich – noch einen lästigen Bestattungs- und Friedhofszwang, aber der ist längst im Wanken und nährt die Hoffnung der deutschsprachigen Kryoniker. Auf ihrer Homepage heißt es beispielsweise diesbezüglich: „Die Zeit arbeitet nicht mehr gegen uns, sie ist nun unser Verbündeter.“²⁸ Sodann wird man über den neuesten Beschluss ihrer Mitgliedervollversammlung informiert. Dort liest man: „Ferner plant CIG e.V. in einer weiteren Etappe ebenfalls das Einfrieren von Gehirnen und/oder Köpfen (Transplantation in/auf den jungen gesunden Körper möglich), später eventuell auch die Vitrifizierung des ganzen Körpers, ganz im Sinne der klassischen Kryonik), damit in Deutschland endlich eine zentrale Anlaufstelle für Europäer entsteht. Bis dahin ist es aber noch ein längerer (u.a. rechtlicher) Weg.“ Ehrlich: was unterscheidet – außer dem technischen Brimborium – solche Geschäftsideen eigentlich grundsätzlich von der Gedankenwelt der alten ägyptischen Mumifizierer? Der religiöse Hintergrund jedenfalls ist es nicht. Denn die Kryoniker bestehen darauf, dass sie schlussendlich den Idealen der meisten Religionen folgen würden.

Während Kryoniker auf ihre leibliche Auferstehung im Hier warten, ratifizieren andere ihre Endlichkeit und wollen doch zugleich unsterblich bleiben. Die Bestattungsindustrie hat entsprechende Offerten. Ein österreichisches Bestattungsinstitut wirbt beispielsweise für eine Diamantbestattung. Ein Diamant sei nicht nur „der edelste der Edelsteine“, sondern er sei eben auch „etwas Ewiges“. Ganz billig ist diese Unendlichkeit aber auch nicht wirklich. Im Prospekt heißt es diesbezüglich: „Komplettangebote, inklusive Einäscherung, Formalitäten erledigen und Überführung kosten zwischen 6000 Euro bei einem Diamanten von 0,4 Karat, bis 26.000 Euro bei einem Diamanten von 1,5 Karat. Der Preis steigt mit jedem Karat mehr. Bei einer reinen Diamantbestattung, also nur der Herstellung des Diamanten, belaufen sich die Kosten zwischen 4000 und 13.000 Euro“. Das ist ein Schnäppchen gegenüber der eiskalten Ewigkeit. Dort kostet die Behandlung je nach Anbieter zwischen 28 000 und 120.000 Dollar. Dumm nur, dass es in Österreich verboten ist, Totenasche im Haus aufzubewahren. Aber eine Schweizer Firma springt hier gerne ein und, wie gesagt: Es wackelt das entsprechende Gesetz.

27 Vgl. Freyermuth, Gundolf S., Gefroren in die Ewigkeit, in: NZZ FOLIO, 07/1997, 16-19.

28 <http://www.cryonics.de>

Mit der Unendlichkeitssehnsucht lassen sich Geschäfte machen; Geschäfte mit der klebrig-hässlichen Angst um das eigene Selbst. Poetisch drückt das der Philosoph Bloch so aus: „Die Unsterblichkeitswünsche wollten dem Selbst eben die Grablampe mitgeben, die sepsisfreie, noch die fremdeste Nacht bescheinende; sie haben den Tod mehrenteils überlogen, sie haben ihn aber auch überleuchtet“²⁹. Den Tod überleuchten nicht nur funkelnde Diamanten aus der Asche der toten Ewigen, sondern auch die schon genannten Grablampen auf den Friedhöfen. Und gelogen wird dort, wo man durch den Traum vom ewigen Überleben den Mut zum wirklichen irdischen Leben verliert. Was das psychisch und politisch bewirken kann, wird deutlich: politisch einen Rückzug aus sozialer und gesellschaftlicher Verantwortung, psychisch ein exklusives Sendungs- und Inselbewusstsein, schwindenden Realitätssinn und Traumtänzerei. Wo der Traum vom ewigen Leben zum gelebten Tagtraum wird, verliert er seine ihm innenwohnende utopische Kraft und sein Protestpotential.

7. Thesen

1. Der Traum vom ewigen Leben ist auch ein Protest gegen das Monopol einer rationalen Weltdeutung und eine Wunschprojektion. Er entsteht aus der Todesangst des Menschen und ist eine Psychostrategie, damit fertig zu werden.
2. Der Traum vom ewigen Leben wird in Endzeitsektoren zum Albtraum und führt zur Angststeigerung, weil das ewige Gericht droht und damit zu einer existentiellen Bedrohung der individuellen Identität, da der Ausgang des Gerichts für die betroffene Person nahe, aber offen ist. Nicht nur das Paradies, sondern auch die Hölle steht direkt vor der Tür der Lebens- und Todeserwartungen.
3. Der Traum vom ewigen Leben ist eine Illusion, die dem Lustprinzip folgt und das Realitätsprinzip psychisch relativiert; er hat insofern eine entlastende Funktion. Er kann zu einer konkreten Utopie werden, wenn daraus die Kraft zur Veränderung der persönlichen wie gesellschaftlichen Umstände erwächst. Der Traum vom ewigen Leben ist ein Produkt des Lebenswillens.
4. Der Traum vom ewigen Leben und die Todesangst sind der Boden, auf dem das Geschäft mit ihnen wächst. Aus beiden entwickelten sich die Bestattungsrituale in Geschichte und Gegenwart.
5. „Objektive“ Zeit gibt es nicht. Unsere Vorstellungen von Zeit und damit die von Endlichkeit und von Ewigkeit sind a) kulturabhängig und b) subjektive Konstruktionen oder mentale Modelle.

29 Bloch, Hoffnung 1304.

„Gaudeamus igitur“ – Mit unserer Endlichkeit glücklich leben¹

Godwin Lämmermann, Augsburg

Der Tanz am Abgrund oder der auf der sinkenden Titanic wurden zu Sinnbildern für ein trotziges „Jetzt erst recht!“. Und es gibt so etwas wie eine morbide Lust am Untergang. Leben nach dem Motto: „Gaudeamus igitur, iuvenes dum sumus: post iucundam iuventutem, post molestam senectutem: nos habebit humus!“ Denn „Vita nostra brevis est, brevi finietur“. Ein Text von hoher tiefenpsychologischer Relevanz, denn obwohl nur ein „Sauflied“, spiegelt er doch menschliche Grundbefindlichkeiten. Das eigene Ende macht Angst und zugleich wird diese lustvoll und lebensfroh überspielt. Man pfeift auf seine Endlichkeit und amüsiert sich unendlich. Aus dieser Quelle speisen sich nicht nur Fasching und Karneval, sondern auch alle Fun-Sportarten, die teilweise lebensgefährlich sind. Die Lust, mit der sie betrieben werden, hat der Psychoanalytiker Michael Balint tiefenpsychologisch als Angstlust interpretiert. Natürlich wissen der Paraglider und die Bungeejumperin um die potenzielle Todesgefahr, aber ihre narzisstischen Größenfantasien wappnen sie mit der Gewissheit persönlicher Unsterblichkeit. Angstlust hängt immer mit einer narzisstischen Disposition zusammen.

1. Die Lust an der Angst

Man muss nicht unbedingt Bungeespringen. Wir alle kennen ein bisschen diese Angstlust, das leise Kribbeln im Bauch, wenn es den steilen Hang oder die Achterbahn hinuntergeht. Oder einfach beim Start eines Flugzeuges, wo manchen das Herz in die Hose rutscht. Angstlust entsteht vor allem an der Grenze zwischen Tod und Leben, dort, wo die Möglichkeit besteht, dass das eine in das andere übergeht. So ist auch bei Erwachsenen und nicht nur bei Kindern das Thema „Tod“ durchaus auch mit Lust besetzt. Darin liegt ja das Geheimnis der „Thriller-Literatur“ und der Beliebtheit von Fernsehkrimis. Je gruseliger, umso besser! Und ohne Mord wirkt ein Krimi einfach langweilig. Allein die erwartungsvolle Vermutung, es ginge um Gewalt, Leid und Sterben fasziniert und motiviert zum Zuschauen. Die berühmt, berüchtigten „Gaffer“ bei Unfällen und Katastrophen sind vom gleichen Kaliber der Angstlust. Jeder von ihnen weiß,

1 Drittes von drei Referaten („Der Traum vom ewigen Leben und das Elend der Endlichkeit. Religionspsychologische Impressionen zu Endlichkeit und Unendlichkeit“) im Rahmen der Salzburger Hochschulwoche, 2.-8. August 2010, Gesamtthema „Endlich! Leben und überleben“.

dass auch er dort liegen könnte: tot, verletzt oder traumatisiert. Jeder weiß, dass ein Unfall stets ein Zufall ist. Vita nostra brevis est – und weil das so ist, und weil Angst Lust macht, glotzen wir. Deshalb haben auch die wohlgemeinten Versuche der Polizei, jugendliche Discobesucher durch die Konfrontation mit Unfallschrott und -videos zu sensibilisieren und vom Alkoholfahren abzuhalten ebenso wenig Erfolg wie die Konfrontation von Motorradfreaks mit hirnverletzten Unfallopfern.

Angstlust ist bei weitem kein neues, modernes Phänomen unserer sogenannten Spaßgesellschaft. Angstlust begleitet vielmehr das Thema Tod von Anbeginn an. Sie gehört quasi zum angestammten seelischen Repertoire der Menschen. Nur die Bilder und Motive ändern sich. Man braucht nur an das klassische Motiv des Totentanzes zu denken. Tanz und Tod – das ist nicht nur eine Alliteration, sondern ein scheinbarer Widerspruch in sich selbst: Der Tanz als Ausdruck höchster Lebensfreude verbindet sich mit der absoluten Bewegungslosigkeit des Todes. Und das hat auch etwas Ergötzliches: Man hört gewissermaßen die Knochen klappern, als spielen sie zum Tanz auf. Vollends lustvoll wird es, kommt noch ein erotisches Moment ins Spiel: die begehrliche Umarmung, der Todeskuss, das Freudenmädchen, das mit dem Tod tanzt, oder die Damen von Welt, denen das letzte Stündlein geschlagen hat. Überall, wo es gruselig wird, dominiert die Angstlust. Und deshalb ist es morbid lustvoll, wenn davon gesungen wird, dass auf dem Zentralfriedhof Stimmung herrsche, und der Pfarre mit der Hure tanzt.

Woher kommen unsere morbide Lust an der Angst und der Spaß am Gruseligen? Die Angstlust ist – psychodynamisch betrachtet – kein eigenständiges Phänomen. Sie ist so etwas wie die Außenseite einer seelischen Innenseite oder das Sicht- und Greifbare, hinter dem etwas Unsichtbares, Verborgenes als eigentlicher Antrieb liegt. Psychoanalytisch steckt hinter der Angstlust das, was man in der Tiefenpsychologie eine „Reaktionsbildung“ nennt bzw. psychosomatisch eine „Konversionsabwehr“. Was ist das? Eigentlich ist es ein Taschenspielertrick der Seele: Bei diesem Abwehrmechanismus wird zur Verdeckung des eigentlichen Gefühls immer der gegenteilige Antrieb mobilisiert; so tritt an die Stelle von Freude Trauer, an die von Liebe Hass oder umgekehrt. Auch in der Angstlust wird der Primärimpuls, nämlich die Angst, durch ihr Gegenteil, nämlich die Lust, ersetzt. Aus diesem psychologischen Trick erklären sich manche Rituale um den Tod. So etwa der Leichenschmaus, der nicht selten von der Trauer in ein Trinkgelage übergeht. Wenn diese Angstabwehr körperlichen Ausdruck findet, wird die Reaktionsbildung zur Konversionsabwehr. Das wäre etwa der Fall, wenn die Angstlust zu einer Erektion beim Manne führt oder überhaupt zu einer sexuellen Stimulation. Angstlust kann die sexuelle Lust steigern – so etwa, wenn man gefährliche Gegenden oder Gegenstände zur Befriedigung sucht. Konversion liegt aber auch vor, wenn man wörtlich vor Angst zittert, oder wenn der Angstschweiß auf die Stirn tritt.

2. Wie die Seele die Angst „versteckt“

Angstlust ist also eine psychische Abwehrleistung – oder wie man es auch nennen könnte – ein Taschenspielertrick der Seele. Das Vertrackte daran ist aber nun, dass dieser Trick im Grunde wenig nützt. Denn im Hintergrund der vordergründigen „thrill“-Elemente bleibt die abgewehrte Angst ja letztlich bestehen. Sie ist ja nur übertrücht worden. Und diese Todesangst geht auf fröckliche Trennungsängste zurück. Todesangst ist also letztlich Trennungsangst. In der psychoanalytischen Literatur wird so z.B. die These vertreten, „dass die Angst vor dem Tod ... im Wesentlichen die Angst vor der Wiederholung einer von jedem Individuum erlebten traumatischen Situation“ sei. Die Ursprungssituation der Todesangst sei die „des Verlusts des mütterlichen Objekts“. Hier sei erstmalig so „etwas wie die Vernichtung des Selbst erlebt.“² Im Grunde erinnern wir uns in unseren Todesängsten an diesen fröcklichen Trennungsschmerz. Und zugleich antizipieren wir seine Wiederholung in unserer Zukunft als Sterbende. Für das Kleinkind bricht eine Welt zusammen, wenn das primäre Objekt verloren geht – und so ist es auch in unserer letzten Stunde.

Die Bedeutung der (fröcklichen) Objektbeziehungen für die Entwicklung von (sozialer) Todesangst wurde erst von der zweiten Generation der Freudsschule in den Fokus gerückt. Damit revidierte die nachfreudianische Psychoanalyse eine späte, umstrittene Theorie Freuds, nämlich die vom Todestrieb. Damit meinte er die Universalität der Todesangst aber auch die menschliche Aggressivität erklären zu können. Aus dem Thanatos- oder Todestrieb erwächst – so seine Vermutung – psychodynamisch ein Zerstörungstrieb. Und dieser Aggressionstrieb würde sich sowohl (autoaggressiv) gegen die eigene Person als auch gegen andere Menschen richten. Aus dem autoaggressiven Potenzial des Menschen erklärt Freud dann letztendlich auch die Todesangst: Sie ist abgewehrte Autoaggression und Reaktion auf die eigenen Selbstmordimpulse. Die Todesangst des Menschen könnte so als die Angst vor den eigenen aggressiven Möglichkeiten interpretiert werden. Unsere Todesangst schützt uns also vor uns selbst, nämlich vor dem Verlangen nach Selbsttötung. Sofern unsere Todesangst die Angst um den Tod anderer umfasst, handelt es sich nach Freuds Vermutung um eine Verschiebung der eigenen „Todesangst auf eine andere geliebte Person.“³ Letztlich haben wir immer nur Angst um uns selber. Und wir leben, weil wir Angst vor der Ratifizierung unserer Endlichkeit, unserem Tod, haben.

2 Stern, Max M., Trauma, Todesangst und Furcht vor dem Tod, in: *Psyche* XXVI (1972) 902f.

3 Freud, Sigmund, Fragen der *Gesellschaft*. Ursprünge der Religion, Studienausgabe IX, Frankfurt a.M. 2000, 361.

Freuds Nachfolger haben diese Sichtweise zwar nicht verworfen, aber revidiert und dabei der Todesangst eine soziale Komponente hinzugefügt. Nicht Triebe, sondern soziale Erfahrungen scheinen ausschlaggebend zu sein. Tiefenhermeneutisch geht es in der Todesangst nicht nur um die Angst vor der eigenen Endlichkeit, sondern auch um den Verlust von Ich-stabilisierenden Objektbeziehungen.

„Wir merken dies nicht am wenigsten an dem oft so großen »Theater«, das Kinder machen können, wenn ihre Eltern oder sonstige Vertrauenspersonen weggehen, z.B. ins Kino, gleichgültig, wie intensiv und glaubwürdig ihre Versicherung der Wiederkehr ausfällt. Die schwere Angst der Kinder, in solchen Fällen, verbürgt die Echtheit ihrer Gleichsetzung von Abwesenheit und Tod.“⁴

In dieser sozialen Perspektive sind Todesängste zugleich Trennungs- und Verlustängste, aber auch Schuldängste. Schuldängste deshalb, weil das Kind die Notwendigkeit und die Gründe für den Objektverlust nicht verstehen kann. Es begreift nicht, was „Ins-Kino-Gehen“ bedeutet, oder dass die Mutter einen Beruf hat und deshalb nicht permanent greifbar ist und ähnliches. Deshalb sucht das Kind die Schuld bei sich selbst – und das steigert dann noch einmal das Trauma. Und dieses Trauma brennt sich in das Unbewusste ein. In der Todesangst wird es schließlich reaktiviert; man spricht hier bekanntlich von der Wiederkehr des Verdrängten. Ich erwähnte im vorangegangenen Beitrag im Zusammenhang der Illusion von der Ewigkeit die unbewusste Sehnsucht nach dem intrauterinen Paradies und damit den psychischen Trick von dieser Wiederkehr des Verdrängten.

Weil die Angst vor dem Tod die tiefste aller menschlichen Ängste ist und ganz wesentlich das Unbewusste des Menschen bestimmt, meinte Freud, sie endogen, also als im Wesen des Menschen angelegt, erklären zu müssen. Solche endogenen Determinationen können bekanntlich genetisch oder instinkтив interpretiert werden. Freud verstand sie instinkтив und insofern triebgesteuert. Wenn man die Todesfurcht auf einen instinktiven Trieb zurückführen muss, dann würde das die Universalität dieses Gefühls erklären. Dies würde aber auch gelten, wenn man Abschied nimmt von der Triebtheorie und die Todesangst exogen bestimmt, nämlich als durch frühkindliche Erfahrungen bewirkt. Weil nun aber einmal jeder Mensch die Phase der Ablöse von ursprünglichen Objektbindungen vollziehen muss, gilt, dass alle Menschen ausnahmslos Todesangst haben – so sehr sie sie auch kaschieren mögen. Ja, man könnte sogar sagen, je angstfreier sich ein Mensch gibt, umso angstbesessener ist er in seinem Unbewusstsein. Er hat einfach mehr und besser verdrängt, oder seine Reaktionsbildung ist kompletter.

Durch die soziale Perspektive der Nachfreudianer lassen sich übrigens besser die unterschiedlichen Ausprägungen der Todesangst erklären als in der ur-

4 Hoevels, Fritz Erik, »Tot« und »weg«, in: System ubw – Zeitschrift für klassische Psychoanalyse 1 (1983) 64.

sprünglichen Instinkt- und Triebtheorie. Aufgrund frühkindlicher Erfahrungen mit Verlust- und Ablöseprozessen werden die einen weniger angstvoll sein als die mit dramatischen Objektverlusten. Und es lässt sich vermuten, dass jene angstfreier und leichter den eigenen Tod akzeptieren können als jene, die schon den frühkindlichen Objektverlust nicht wirklich verkraftet haben.

3. Wenn die Angst zur Angst vor der Angst wird

Wir wissen, dass in solchen Extremfällen die Todesangst auch pathologisch werden kann. Man spricht dann etwa von einer thanatophoben Neurose, die sich häufig als Herzneurose manifestiert. Man kann Herzneurosen – zumindest einige Formen – als eine Konversion oder Psychosomatisierung der Todesangst verstehen. Bei diesen Neurosen wäre charakteristisch „das einbruchartig erlebte Auftreten der mit dem Anfall verbundenen Todesangst“, die auf „die phantasierte Möglichkeit eines Herzversagens fixiert“⁵ ist.

Menschen mit Herzneurosen entwickeln bekanntlich sehr schnell eine Angst vor der Angst. Auslöser bei der thanatophoben Herzneurose sind natürlich Todesfälle. Diese müssen nicht einmal im unmittelbaren Umkreis der Betroffenen oder in akuten Trauerfällen auftreten. Im Gegenteil: Beim Verlust eines Nachstehenden sind die Menschen viel zu sehr in den direkten Trauerprozess involviert. Zum Erstauftreten einer Todesfurchtneurose reicht oft der ferne Tod, der Tod einer berühmten Persönlichkeit, der Tod eines fernen Bekannten oder auch nur der permanente Blick in die Todesanzeigen der Tageszeitungen: „Beim Ableben eines Fremden kann sich die Trauer im Sinne von Trauerarbeit nicht vollziehen, weil eine mitmenschliche Beziehung nicht bestand.“⁶

Durch die Botschaft vom Tod eines Fremden tritt vielmehr die abstrakte Möglichkeit des eigenen Sterbens bedrohlich ins Bewusstsein. Dieser Zusammenhang verschwindet im Verlauf der Krankheit vollständig aus dem Bewusstsein der Betroffenen: „An die Stelle der Angst vor dem Ende“ tritt „Furcht vor der Wiederkehr des ersten Anfalls, die Angst vor der Angst“.⁷ Die Angst hat sich verselbständigt und tritt auch ohne die ursprüngliche Veranlassung auf. Das ganze Leben wird derartig durch die Furcht um die eigene Endlichkeit geprägt, dass es zum wirklichen Leben nicht mehr reicht. Der thanatophile Neurotiker steigert aber im Grunde nur das, was uns allen zu eigen ist. Wie im vorangegan-

5 Hahn, Peter, Herz-Kreislauf-Erkrankungen, in: Psychosomatik 1 (Kindlers Psychologie des 20. Jahrhunderts), 1983, 354.

6 Meyer, Joachim Ernst, Die Endlichkeit des Menschen und ihre Bedeutung im Erleben neurotisch Kranter. In: Psychotherapie – Psychosomatik – Medizinische Psychologie 39 (1989) 66.

7 Ebd.

genen Beitrag gesehen, hat der Philosoph Ernst Bloch das als „klebrig-schäbiges Haften-wollen am kleinen Ich“⁸ charakterisiert. Aber es gibt eben auch Gegen-teiliges, nämlich so etwas wie die Sehnsucht nach dem Tod.

4. Die Sehnsucht nach dem Tod und die Nichtigkeit des Endlichen

Das Hohelied „Vita nostra brevis est, brevi finietur“ singen nicht nur Burschenschaftler, sondern auch die Existenzialphilosophie stimmt mit ein. „Diese Tradition findet einen Abschluss in Heideggers Interpretation des menschlichen Da-seins als der Antizipation des Todes.“⁹ Das Leben verliert seinen Eigenwert, wird letztendlich sinnlos und wird ein Leben auf den Tod hin. Diesbezüglich spricht Heidegger vom Sein zum Tode oder Kierkegaard als Krankheit zum Tode. Beide betonen, dass diese existenzielle Grundbestimmung des Menschen einzig durch die Angst erfahrbar wird. Die Todesangst – so lautet die existenzialphilosophische Botschaft – ist nichts Pathologisches, sondern sie ist der Weg, der den Menschen zu sich selbst, zur wahren Selbsterkenntnis bringt. Angesichts der Todesperspektive unserer Endlichkeit werden wir gezwungen zu fragen, was denn das Wesentliche für uns ist.

Sicher ist es keine ganz falsche Einsicht, dass der Tod Ziel des Lebens und damit wesentlicher Bestimmungsgrund des Menschen ist. Aber kann und soll das zur Lebensmaxime werden? Wäre das psychologisch gesehen gesund und hilfreich? Nicht wenige haben diese existenzialphilosophische Maxime als Einladung zur Selbsttötung verstanden. Der französische Existenzialismus soll ja – wie einst Goethes Werther – eine Selbstmordwelle ausgelöst haben. Und die für die damaligen Existenzialisten typische schwarze Totalbekleidung stellt eine Reminiszenz an die Vorstellung des Seins zum Tode dar.

Sollte man der antiken Alltagsweisheit „Quidquid agis prudenter agas et respice finem“ einen neuen existentialistischen Sinn verleihen? Sollte man bei allem, was man tut, seine eigene Endlichkeit als leitendes Motiv bedenken. Nach der depressiven Grundstimmung leben „alles ist eitel“? Wie soll man Lebensmut fassen, wenn einem beständig der eigene Tod als „memento mori“ vor Augen schweben soll? Lässt sich das Wesen des Menschen bildhaft auf sein Skelett reduzieren? Lauert hinter jeder Maske die Todesmaske, und birgt der nackte Schädel das Wesentlichste am Menschen?

Diese existenzialphilosophische Stilisierung der Endlichkeit des Menschen als die Realisierung seines Wesens hat – tiefenpsychologisch gesehen – einen

8 Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung 3*, Frankfurt a.M. 1973, 1302.

9 Marcuse, Herbert, *Die Ideologie des Todes*, in: ders., *Nachgelassene Schriften, Band 3, Philosophie und Psychoanalyse*, Lüneburg 2002, 107.

Hauch von Masochismus an sich, also etwas Selbstquälerisches, die reine Lust am eigenen Schmerz über die eigene Endlichkeit. Und indem ich diese Wesensbeschreibung auch anderen Menschen universell zuschreibe, hat es zudem einen Touch von Sadismus: Man ergötzt sich unbewusst quasi an der finalen Perspektive der Anderen. Sadismus und Masochismus sind ja Spiel mit Lust und Angst, Spaß und Leid, Leidenschaft und Horror – und deren ultimative Ausgestaltung ist der Tod, sei es der eigene oder der des Sexualpartners. Zudem leben Sadismus und Masochismus ganz wesentlich von großen Prisen Angstlust. H. Marcuse, ursprünglich ein Schüler Heideggers, sah darin

„die jüngste und höchst passende Ermunterung zum Tod: Genau zu der Zeit, als für die entsprechende Wirklichkeit des Todes die politischen Grundlagen gelegt wurden, für die Gaskammern und Konzentrationslager von Auschwitz, Buchenwald, Dachau, Bergen-Belsen.“¹⁰

In der Tat hat es schon etwas Perverses an sich, wenn man zeitgleich mit Massenvernichtungslagern das Sein der menschlichen Existenz zum Tode lobt preist. Unter dieser Perspektive ließe sich dann auch leicht sagen, dass in ihnen für die Opfer das wahre Wesen des Menschen realisiert wurde. Perverser ging es wohl kaum. Abgesehen von dieser möglichen Pervertierung existentialistischer Todesfixiertheit gilt der psychohygienische Einwand, der auf die Folgen abzielt. Denn die Hypostasierung unserer Endlichkeit hilft dem Leben nicht wirklich auf. Man muss und darf gegenläufig dazu den Mut haben, auf das permanente memento mori zu pfeifen und kontrafaktisch behaupten: Das Ziel des Lebens ist das Leben und nicht der Tod.

5. Balsam für die gekränkte Seele

Tod, Leiden und Sterben sind das seelische Reservoir, aus dem sich zahlreiche psychohygienische Abwehrleistungen speisen. Die Einsicht in die eigene Endlichkeit, das Sterbenkönnen und -müssen, ist für den Menschen die letzte und zugleich die größte narzisstische Kränkung. Der Narzissmus ist geprägt durch eine eigentümliche Dialektik konträrer Wünsche: Auf der einen Seite steht primär und bestimmt eine Allmachtfantasie, auf der anderen Seite stehen aber konterkarierende Ohnmachtsängste. Der Tod verkündet und manifestiert den Sieg der Ohnmacht gegenüber der Allmacht und stellt insofern eben eine narzisstische Kränkung dar. Demgemäß gehört „die starke Angst vor Altern und Tod“¹¹ zu den basalen Irritationen narzisstisch gestörter Personen, die entspre-

10 Ebd.

11 Meng, Wolfgang, Narzißmus und christliche Religion. Selbstliebe – Nächstenliebe – Gottesliebe, Zürich 1997, 176.

chend überstark abgewehrt werden. Eine narzisstische Persönlichkeitsstörung ist durch ein janusköpfiges Selbstbild zwischen Allmacht und Ohnmacht geprägt: Nach außen wird hohes Selbstbewusstsein demonstriert, das dann aber in der inneren Selbstwahrnehmung fehlt.

Das Bewusstsein der eigenen Sterblichkeit muss nicht zwangsläufig zu einer narzisstischen Kränkung führen. Vielmehr ist die Integration des eigenen Sterbenkönnens in das Selbstkonzept des Menschen ein wichtiges Moment bei der Gestaltung des Narzissmus. Jeder durchläuft in seiner psychischen Entwicklung narzisstische Zustände, die es zu gestalten gilt. Deshalb steckt letztendlich in jedem ein Stück Narzissmus, weil – wie es schon die Bibel sagt – Eigenliebe die notwenige Bedingung für die Möglichkeit von Nächstenliebe ist: „Liebe Deinen Nächsten wie dich selbst“ lautet ja bekanntlich die goldene Regel des Christentums. Psychoanalytiker wie Michael Balint und Heinz Kohut „rechnen das Akzeptieren der Endlichkeit, das Erleben von Todesängsten und das Ertragen des bevorstehenden Endes ausdrücklich zu den Fähigkeiten eines reifen Narzissmus.“¹² Das Selbstwertgefühl ist dann so stark, dass es nicht durch die Einsicht in die eigene Endlichkeit aus der Bahn geworfen wird, vielmehr gehört diese Einsicht zum Selbstkonzept oder zur Identität eines stabilen Ichs.

Weil aber im Gedanken an den Tod nun einmal diese Möglichkeit einer narzisstischen Kränkung liegt, neigt der Mensch dazu, diesen Gedanken zu verdrängen. Verdrängung tut Not, weil sie Komplexität reduziert. Für den Normalmenschen stellen Verdrängungen mithin psychische Reduktionsstrategien dar, die das Leben deshalb erleichtern, weil nicht alles im Bewusstsein präsent sein kann. Der eigene Tod ist im Grunde für uns unvorstellbar. Deshalb

„konnte in der psychoanalytischen Schule der Ausspruch gewagt werden: Im Grund glaube niemand an seinen eigenen Tod oder, was das Selbe ist: Im Unbewussten sei jeder von uns von seiner Unsterblichkeit überzeugt.“¹³

Das Unbewusste wird ja nicht vom Realitätsprinzip regiert, sondern vom Lustprinzip. Hier herrscht noch das Es. Das Es aber kennt weder Raum noch Zeit.

„Im Es findet sich nichts, was der Zeitvorstellung entspricht, keine Anerkennung eines zeitlichen Ablaufes ... Wunschregungen, die das Es nie überschritten haben ... sind virtuell unsterblich.“¹⁴

Deshalb sei – sagt er – „unserem Unbewussten die Vorstellung des eigenen Todes unzugänglich.“¹⁵ Der Mensch hält sich dementsprechend unbewusst für letztendlich unsterblich, auch wenn man sich des Gegenteils bewusst ist. So existiert

12 Meyer, Endlichkeit 66.

13 Freud, Gesellschaft 49.

14 Freud, Sigmund, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und neue Folgen, Studienausgabe I, Frankfurt a. M. 2000, 511.

15 Freud, Gesellschaft 59.

der Mensch in der Regel in der Ambivalenz von Endlichkeitsbewusstsein und Unendlichkeitsfantasie.

6. Mut zur Verdrängung

Niemand denkt permanent an seine Sterblichkeit. Zweifelsfrei ist das eine Verdrängungsleistung, aber eben eine psychohygienisch notwendige, sinnvolle und gesunde. Den Tod totzuschweigen, ist eine psychohygienische Notwendigkeit, weil die permanente Repräsentanz der eigenen Endlichkeit die Lebens- und Handlungsfähigkeit der Menschen einschränken würde. Insofern ist die Verdrängung des Todes, die von Kulturpessimisten beklagt wird, psychodynamisch ohne Alternative. Für den Normalmenschen stellen Verdrängungen psychische Reduktionsstrategien von lebensgeschichtlich und lebensweltlich gegebenen Komplexitäten dar. Das gilt selbst dann, wenn man sich individuell den Grenzen des Lebens nähert. Die Gerontopsychologie hat nämlich nachgewiesen, dass selbst ältere Menschen durchaus „nicht kontinuierlich und andauernd (sozusagen von innen gesteuert) von Todesgedanken erfüllt sind.“¹⁶ Auch sie denken bestenfalls nur punktuell und angesichts spezifischer Situationen an die Möglichkeit des Sterbens. Der Gerontopsychologe M. Baltes nennt hierfür drei typische Situationen, nämlich erstens Krankheit, zweitens den Tod eines Nahestehenden und drittens Unfälle¹⁷.

Ich sprach im vorangegangenen Beitrag von der Illusion des ewigen Lebens. Aber wollen wir wirklich ewig leben? Was geht psychisch in uns vor, wenn wir vom ewigen Leben träumen? Die Vorstellung von einer Ewigkeit ist die letzte und größte Zukunftskognition.

„Zukunftskognitionen sind ... Mosaiken aus Bausteinen des in der Vergangenheit erworbenen Wissens. Damit sind auch die Grenzen von Zukunftskognitionen klar umrisen: Man kann sich die Zukunft nicht losgelöst von der Vergangenheit vorstellen.“¹⁸

Daraus ergibt sich dann unsere Zeitperspektive. Wenn wir also von Endlichkeit oder Unendlichkeit sprechen, dann sprechen wir von unseren Zeitperspektiven. Die Zeitperspektive umfasst „sowohl die Rekonstruktion vergangener als auch die Antizipation zukünftiger Ereignisse.“¹⁹ Unsere Zeitperspektive ist also ein

16 Baltes, Margret M., Altern und Tod in der psychologischen Forschung, in: Winau, Rolf/Rosemeier, Hans Peter (Hg.), Tod und Sterben, Berlin 1984, 237-251, hier 246.

17 Ebd. 245.

18 Stern, Elsbeth/Koerber, Susanna, Mentale Modelle von Zeit und Zukunft, in: Strauß, Bernd/Möller, Jens (Hg.), Zukunftskognition, Göttingen 2000, 26.

19 Morgenroth, Olaf, *Zeit und Handeln. Psychologie der Zeitbewältigung*, Stuttgart 2008, 46.

Konstrukt – sie ist weder allgemein noch objektiv. Deshalb können Zeitperspektiven, je nach Individuum oder Kultur, ganz verschieden sein.

„Jede Kultur und jede Religion präsentiert ihre eigene Zeitperspektive und unterstreicht die Notwendigkeit, die menschliche Lebensführung unter ihrem Blickwinkel zu gestalten.“²⁰ Wir folgen nicht der Zeit, auch wenn uns unsere Uhren vorgaukeln, diese sei messbar. Wir folgen vielmehr unseren kultur- und religionsspezifischen Zeitvorstellungen. Und je nachdem, wie diese gestrickt sind, differieren auch die Vorstellungen von Endlichkeit und Ewigkeit. Auch wenn der Dalai Lama und mit ihm der Buddhismus chic geworden sind, wird das nichts anderes als Esoterikimport mit falschen Etiketten sein. Westliche Neubuddhisten können im Grund die dem Buddhismus zugrunde liegende Zeitvorstellung überhaupt nicht nachvollziehen, weil ihr Zeitverständnis kulturbedingt ein gänzlich anderes ist. Deshalb verstehen sie das, was der Buddhist zyklisch versteht, linear.

Im vorangegangenen Beitrag wurde gezeigt, dass das Zeitbewusstein, das Piaget erforscht hat und das bei uns vorherrscht, nicht alternativlos ist, und dass es im Verlauf der Menschheitsgeschichte sehr unterschiedliche Auffassungen von der Zeit gibt, zum Beispiel zyklische und lineare, und dass daraus Missverständnisse im interkulturellen und interreligiösen Kontext entstehen. Wir haben weiter gehört, dass unsere Wahrnehmung von Zeit, Endlichkeit und Unendlichkeit subjektive Konstruktionen und mentale Modelle sind, die nie die Wirklichkeit als solche erfassen. Was aber – könnte man dann fragen – gibt bei unserer Konstruktion von Zeit, Endlichkeit und Unendlichkeit den Ton an? Viele empirische Befunde zeigen, dass das aktuelle Selbstkonzept einer Person dabei eine entscheidende Rolle spielt. In der Kognitionspsychologie geht man zudem davon aus, dass unsere Zeitperspektiven kognitive, affektive und behaviorale Komponenten haben.

„Die affektive Komponente ... bezieht sich darauf, dass erinnerte oder antizipierte Ereignisse mit positiven oder negativen Bewertungen einhergehen. So kann das Eintreten oder Ausbleiben bestimmter Ereignisse erwünscht sein oder gefürchtet werden.“²¹

Die Unendlichkeit schreckt wegen ihrer Offenheit. Endlichkeit, das heißt Begrenztheit und Übersichtlichkeit, Unendlichkeit hingegen das Unbegrenzte, nicht feststellbare. Das spiegelt sich schon in der griechischen Bezeichnung für unseren Begriff Unendlichkeit, nämlich Apeiron (ἀπειρον). Übersetzt heißt dies, ganz einfach, „ohne Grenze“. Der argentinische Schriftsteller Jorge Luis Borges hat seinen Essayband mit dem Titel „Inquisitionen“ folgendermaßen eingeleitet: „Es gibt einen Begriff, der alles andere zerstört und verfälscht. Ich spreche nicht vom

20 Frank, 1939, zitiert nach Morgenroth, Zeit 66.

21 Morgenroth, Zeit 45.

Bösen ... Ich spreche vom Unendlichen.“²² Böser, zersetzender als das Böse sei also, behauptet der Autor, die Unendlichkeit. Da ist es kein Wunder, dass nicht nur die Endlichkeit, sondern auch ihr Gegenteil zum Albtraum werden kann.

Deshalb kann die Vorstellung von Ewigkeit nicht hoffnungsvoll stimmen, sondern auch Angst machen. Ich möchte Ihnen dies an einem Kirchenlied verdeutlichen, das eine eigentümliche und tiefenpsychologisch äußerst interessante Entwicklung durchgemacht hat. Es zeigt, wie Menschen sich ihrer Angst stellen, aber auch, wie sie sie zu verdrängen versuchen. Der ursprüngliche Text lautet:

- „1. O Ewigkeit, du Donnerwort, o Schwert, das durch die Seele bohrt, o Anfang sonder Ende! O Ewigkeit, Zeit ohne Zeit, ich weiß vor großer Traurigkeit nicht, wo ich mich hinwende. Mein ganz erschrocknes Herz erbebt, dass mir die Zung am Gaumen klebt.
- 2. Kein Unglück ist in aller Welt, das endlich mit der Zeit nicht fällt und ganz wird aufgehoben; die Ewigkeit nur hat kein Zeit, sie treibet fort und fort ihr Spiel, lässt nimmer ab zu toben, ja wie mein Heiland selber spricht, aus ihr ist kein Erlösung nicht.
- 3. O Ewigkeit, du machst mir bang, o ewig, ewig ist zu lang; hier gilt fürwahr kein Scherzen. Drum wenn ich diese lange Nacht zusamt der großen Pein betracht, erschreck ich recht von Herzen, nichts ist zu finden weit und breit so schrecklich als die Ewigkeit.
- 6. O Ewigkeit, du Donnerwort, o Schwert, das durch die Seele bohrt, o Anfang sonder Ende! O Ewigkeit, Zeit ohne Zeit, ich weiß vor großer Traurigkeit nicht, wo ich mich hinwende. Nimm du mich, wenn es dir gefällt, Herr Jesu, in dein Freudenzel!“²³

Das Lied entstand in der Zeit des 30jährigen Krieges. Die brutale Wirklichkeit der Allgegenwart des Todes machte es unmöglich, positiv von Ewigkeit zu sprechen. Nichts ist hier von verlogener Ewigkeitshoffnung. Der Tod wird nicht verklärt zum freudvollen Übergang ins Himmelreich. Es ist die Vorstellung von der Ewigkeit selbst, die Angst macht. „Ewigkeit, du Donnerwort, Schwert, das durch die Seele bohrt“ und „O Ewigkeit, du machst mir bang, o ewig, ewig ist zu lang“. Und „Nichts ist zu finden weit und breit, so schrecklich wie die Ewigkeit.“

Dieser Text des Johann Rist wirkt beängstigend, so beängstigend, dass unsere Vorfahren den Text nicht ertragen konnten. Eine andere Fassung musste her, eine gereinigte in menschlicher wie in theologischer Hinsicht. Ewigkeit als Angstfaktor – das durfte nicht sein. Das widersprach allem, was man von der Ewigkeit lehrte. Die Ewigkeit als Sein bei Gott, als neues Paradies – so wie es sich auch die Kinder vorgestellt haben. 50 Jahre später erfolgte deshalb die Harmonisierung; jetzt singt man auf die gleiche Melodie: „O Ewigkeit, du Freudenwort“. Aus Donner wird schlicht Freude, aus Angst wird Hoffnung. Und das Ende wird zum Anfang versüßt:

22 vgl. Zellini, Paolo, Eine kurze Geschichte der Unendlichkeit, München 2010, 7.

23 Johann Rist, 1607-1667.

„O Ewigkeit, du Freudenwort, das mich erquicket fort und fort. O Anfang sonder Ende! O Ewigkeit, Freud ohne Leid, ich weiß vor Herzensfröhlichkeit gar nicht mehr vom Elende, weil mir versüßt die Ewigkeit, was uns betrübt in der Zeit.“

Hier jubiliert jetzt die Lust auf Ewigkeit, sie mutierte vom Angstfaktor zum Lustfaktor. Wäre das realistischer, sinnvoller? Und: Muss unsere Vorstellung vom ewigen Leben überhaupt realistisch sein? Auf diese Frage finden wir in der psychologischen Forschung zwei unterschiedliche, ja konträre Aussagen.

„Lange Zeit folgte man in der Psychologie der Grundannahme, dass psychische Gesundheit eine realitätsbezogene Wahrnehmung und Verarbeitung von Informationen voraussetzt. Zeitperspektiven und die ihnen zugrunde liegenden Erinnerungen und Vorstellungen sollten daher möglichst realitätsbezogen sein.“²⁴

Die gegenteilige Hypothese wird dort vertreten, wo gesagt wird, dass illusionäre Erwartungen psychohygienisch durchaus nützlich seien. Nun kann aber nicht beides gleichzeitig sein. Es muss also so etwas wie eine intervenierende Variable geben, die diese beiden Lösungen erklären würde. Wie im vorangegangenen Beitrag gesehen, hatte schon Freud darauf verwiesen, dass man zwischen Illusion und Täuschung unterscheiden muss. Und bereits Karl Marx hatte in seiner Religionskritik behauptet, dass die illusionäre Vorstellung vom jenseitigen Glück des Menschen zugleich eben auch ein Protest gegen die unglückliche Wirklichkeit des Lebens sei. Von daher kann man sagen: Psychisch ungesund sind sicher Ewigkeitsvorstellungen, die reine Selbstdäuschungen sind, und mit denen man sich aus seiner Wirklichkeit hinaus träumt. Echte Illusion hingegen hat einen gewissen Grad an Realitätssinn behalten – und zwar gerade auch dann, wenn in der Illusion die Realität als Negativfolie aufscheint. So eine Illusion kann wie eine Lupe wirken, mit der man seine Lebenswelt anders und kritischer sehen kann. Oder anders gesagt: Diese Illusion macht die Zukunft offen und befreit uns von Resignationen angesichts einer scheinbar alles bestimmenden Gegenwart: Ich lasse mich nicht fesseln und bevormunden durch das, was ist, durch meine eigenen Unzulänglichkeiten, durch meine vielleicht ausweglose Situation, durch Arbeitslosigkeit, Armut, dem Scheitern der Ehe usw.

Wer die Illusion vom ewigen Leben nicht als Weltflucht, sondern als Lebensperspektive betrachtet, lässt sich weniger leicht von den Zwängen und dem Kleinkram des Alltags auffressen, denn er weiß um die Relativität endlicher Dinge. Psychologen geben heute deshalb zwei Gründe für den psychohygienischen Sinn eines Traums vom ewigen Leben an: 1. motivieren uns illusionäre Zukunftserwartungen zu zukunftsorientiertem Handeln, und 2. stabilisieren sie unsere Identität. Letzteres weil sie die Gewissheit verleihen, als identische Person zumindest virtuell erhalten zu bleiben, also fiktiv ewig zu leben. Dieser Gedanke auf die Zukunft hin entworfen, wirft sein Licht auf dieser in die Gegen-

wart; er wirkt als Gegengift gegen Selbstzweifel und als Dünger für ein positives Selbstkonzept.

Wer glücklich mit seiner Endlichkeit leben will, der braucht eine Zukunfts-perspektive – keine große, es reicht auch eine kleine. Wichtig ist es, dass man sich in Gedanken das Leben offen hält, dass man Hoffnungen und Erwartungen nicht aufgibt, sondern konstruktiv weiterentwickelt. Die Gerontopsychologie hat gezeigt, dass auch Hochbetagte durchaus noch Zukunftsperspektiven haben und über ein „differenziertes Zeiterleben verfügen“. Allerdings geht diese Zukunfts-perspektive nicht sehr weit, sondern konzentriert sich auf die unmittelbare Ge-genwart und die nähere überschaubare Zukunft. Die ferne Zukunft ist im Be-wusstsein hingegen zurückgetreten. In dieser

„Konzentration auf die Gegenwart sowie auf die nähere Zukunft kommt die Tendenz vie-ler älterer Menschen zum Ausdruck, die eigene Endlichkeit nicht zu stark in das Erleben treten zu lassen. Indem die Gegenwart sowie die nahe Zukunft mit Plänen, Erwartungen, Hoffnungen und Absichten gefüllt werden, bewahrt sich der Mensch die subjektive Überzeugung, auch weiterhin auf die Zukunft hin offen zu sein. Dies heißt nicht, dass die Endlichkeit der Existenz damit ganz aus dem Erleben ausgeblendet würde; vielmehr tritt sie nur an bestimmten Augenblicken in das Erleben ein.“²⁵

Bei zahlreichen Untersuchungen zu Bewältigungsstrategien von Krankheit im ho-hen Alter zeigt sich, dass Personen, die eine positive Zukunftsperspektive haben, solche Problemsituationen leichter bewältigen als Menschen ohne Zukunftsper-spektive.

Die Möglichkeit, sich seiner eigenen Endlichkeit zu stellen und sie ganz be-wusst in den eigenen Lebensplan zu integrieren hängt – nach zahlreichen Unter-suchungen – davon ab, wie das bisherige Leben erlebt und gewertet wurde.

„Die Gewissheit, sein Leben gelebt zu haben, trägt mit zu einer Offenheit gegenüber der Zukunft bei, die hilft, die Grenzen der eigenen Existenz anzunehmen. Kann das zurück-liegende Leben hingegen nicht bejaht werden, und fehlt die Gewissheit, dass dieses Le-ben gut und notwendig war, so kann dies dazu führen, dass auch die eigenen Grenzen nicht angenommen werden können und der Tod als eine immer größere Gefahr erlebt wird.“²⁶

Möglicherweise sind nicht nur die Träume von einer Ewigkeit eine Illusion, son-dern die Zeit selbst, wie einige moderne Physiker behaupten. 1955 schrieb Al-bert Einstein anlässlich des Todes eines Freundes: „Für uns gläubige Physiker hat die Scheidung zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nur die Be-deutung einer, wenn auch hartnäckigen, Illusion.“²⁷ Die Einsicht der Relativitäts-theoretiker, dass es nicht wirklich Zeit gibt, sondern dass der Ablauf von Ereig-

25 Kruse, Andreas, Gerontologie. Wissenschaftliche Erkenntnisse und Folgerungen für die Praxis, München 1988, 390f.

26 Ebd. 412.

27 Briefwechsel Einstein-Besso, 1972, zit. nach bdw 1/2008, 53.

nissen „nur unsere subjektive irrite Empfindung“²⁸ sei, verträgt sich gut mit der bereits genannten kognitionspsychologischen Einsicht. Nämlich der, dass unser Zeitbewusstsein nur ein Konstrukt ist, das nicht die Realität abbildet, sondern sich in unserem Gehirn vollzieht. Wenn dem so ist, dann besteht kein prinzipieller Unterschied zwischen unserer Konstruktion von Zeit und der von Ewigkeit. Beide sind subjektiv gleich plausibel, auch wenn die Frage, wie realistisch sie sind, offen bleibt. Aber wie gesagt, diese Frage interessiert den Religionspsychologen wenig, denn er fragt ja nach der inneren, seelischen Wirklichkeit. Und da kann man sagen: Die Vorstellung vom Ewigen Leben gibt Perspektiven und ermutigt die Mutlosen zum Leben.

7. Thesen

1. Todesangst ist letztlich Trennungsangst; sie wiederholt das Trauma des ersten Objektverlusts.
2. Die Wahrnehmung unserer Endlichkeit (Sterbe- und Todesbewusstsein) ist eine narzisstische Kränkung, deshalb wird sie zwar kognitiv nachvollzogen, aber emotional (unbewusst) negiert. Deshalb glaubt niemand an seine Sterblichkeit.
3. Die Vorstellung von einer Ewigkeit stimmt nicht nur hoffnungsvoll, sondern kann auch Angst machen, weil das Ewige unbegrenzt und zu offen ist.
4. Vorstellung von einer Ewigkeit ist zwar eine hypothetische Konstruktion, aber unheimlich hilfreich für die Seele. Sie ermöglicht eine Zukunftsperspektive, ohne die der Mensch in Resignation fällt. Der im Traum vom ewigen Leben enthaltene Protest gegen die eigene Endlichkeit ist eine Kraft gegen Aufgeben und für aktives Weiterleben.
5. Das Thema Tod macht nicht nur Angst, sondern auch Lust; das erklärt Spaß am Gruseligen und das hohe Interesse, das Unfälle, Morde, Leichen usw. auf sich ziehen.

Das Dogma von der Freiheit und das „Dogma“ von der Illusion der Freiheit

Konfliktierende Freiheitskonzepte im 19. Jahrhundert zwischen dem Dogma von der erbsündenlosen Maria und dem biologischen Materialismus

Mathias Wirth, Hamburg

Verführerisch wie der Blick der Sphinx ist der Blick in das Gehirn des Menschen. Er souffliert seit den ersten neurochirurgischen Sektionen rabiaten naturalistischen Reduktionismus. Unter diversen Versuchsbedingungen hatte man seit dem 19. Jahrhundert die cerebrale Tätigkeit zunehmend erforscht, und die Ergebnisse waren frappierend, wie der gerade approbierte Arzt Gottfried Benn 1910 in Rückschau auf die Hirnforschung des 19. Jahrhunderts schreibt:

„Man hatte an Geweben des Körpers experimentiert und hatte Reaktionen bekommen aus dem Gebiet des Seelischen; man hatte sich während der Arbeit mitten im Bereich der Physiologie dem Psychischen gegenüber gesehen; man war an eine Stelle gekommen, da waren die beiden Lebensbereiche zusammengeknotet und man konnte von hier aus sich in das dunkle rätselhafte Reich des Psychischen tasten. Und damit stand man vor etwas unerhört Neuem in der Geschichte der Wissenschaften: das Psychische, das Pneuma, das Über- und Außerhalb der Dinge, das Unfaßbare schlechthin ward Fleisch und wohnte unter uns“.¹

Das Ich ist zur *quantité négligeable* geworden. 500 msec liegen die neuronalen Prozesse irgendwelcher Bewusstheit voraus, können Neuroexperimente nachweisen und werden so gedeutet, dass das Gehirn eigentlich das Subjekt ist.² Seit den ersten hirnanatomischen und cranialen Forschungen des 19. Jahrhunderts ist die Neurowissenschaft zu einem prosperierenden und tonangebenden Fach der „erleuchteten Geister der Geschichte“ geworden; gleich geblieben ist seitdem die notorische Tendenz zur Absage an Freiheit und Subjektivität, wenn man annimmt, dass nicht das Ich, sondern neuronale Prozesse entscheiden.³ Zumal im Zeitalter der bildgebenden Verfahren verliert der Mensch seinen äigmatischen

1 Benn, Gottfried, Beitrag zur Geschichte der Psychiatrie (1910), in: ders., Gesammelte Werke 4, Wiesbaden ⁴1977, 417.

2 Vgl. Fuchs, Thomas, Ökologie des Gehirns. Eine systematische Sichtweise für Psychiatrie und Psychotherapie, in: Der Nervenarzt 1 (2005) 1; sowie Fuchs, Thomas, Was heißt „sich entscheiden“? Die *Phänomenologie* von Entscheidungsprozessen und die Debatte um die Willensfreiheit, in: Buchheim, Thomas/Pietrek, Torsten (Hg.), Freiheit auf Basis von Natur?, Paderborn 2007, 102-103.

3 Vgl. Roth, Gerhard, Worüber Hirnforscher reden dürfen – und in welcher Weise?, in: Geyer, Christian, (Hg.), Hirnforschung und Willensfreiheit, Frankfurt a. M. 2004, 77-79.

Charakter, indem der Homunkulus sein Innen misst. Weder sich noch Anderen ist er Geheimnis, das einstige *ens mixtum*, das nur in der Überschreitung alles Endlichen es selber sein konnte⁴, es geht ganz auf in neuronaler Materie und wird fortan nicht mehr von Gott gekannt, der dem Einzelnen innerlicher war als dieser sich selber, sondern vom Neurowissenschaftler. Die Enträtselung des Menschen ist die Lösung neurologischer Psychowissenschaften, die das Dunkel des eignen und des fremden Daseins in den Griff bekommen wollen, die als Wissenschaftler nicht geängstigt vor der Abgründigkeit des Subjekts stehen wollen; sie wird freilich um den Preis der Aufgabe von Freiheit, Vernunft und Würde erkauft. Nur scheinbar leuchtet das Dunkel des Subjekts in den buntesten und schillerndsten Farben der computeranimierten Visualisierungen der Kernspintomographen auf.⁵ Was als Projekt der Materialisierung und Cerebralisierung im wissenschaftlichen Materialismus und seinen Wegbereitern in die Medizin- und Wissenschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts eingegangen ist, das scheint heute gelungen: Der Mensch ist als nackte Natur entlarvt. Das Ich, das Subjekt, Freiheit, Vernunft und Moral, das alles ist Illusion und letztlich auf dem Kortex und anderen Hirnstrukturen lozierbar. Sein Leben, sein Wissen, seine Gefühle, seine Liebe und seinen Glauben versteht nun keiner besser als der Neurowissenschaftler, der den Geist, die Seele, eigentlich den Menschen, in anatomischen Skizzen, Messwerten, Animationen und Verlaufsprotokollen als neuronales Netz enttarnt hat, ohne dabei gemerkt zu haben, dass er den Menschen als Menschen schon längst verloren hat.

Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Mariens von 1854 wird in eine Zeit hineinpromulgiert, in der Hirnanatomen, Physiologen, Innere Ärzte und Psychiater in Europa durch den Blick in das Hirn den Geist des Menschen finden wollten, ihn aber nicht fanden, wo sie ihn suchten und also kurzerhand folgerten, dass es ihn überhaupt nicht gäbe. Wer aber nur noch die Materie gelten lässt, der determiniert den Menschen zur Finsternis eines Kerkerdaseins, zu Leben ohne Freiheit in erwürgender Dumpfheit des In-Materie-gefesselt-Seins. Das Dogma von der *Immaculata conceptio* erweist sich nicht als Derivat einer militanten Weltanschauung, die den Menschen in seiner leiblich-sexuellen Verfasstheit für Dreck hält, sondern als Konzept vom Menschen, das ihn für so freiheitsfähig hält, dass Gott das freie Ja eines Menschen zur einzigen Bedingung seiner Huld macht. Sicher ist das dritte Mariendogma keine direkte Reaktion auf Materialisierung und Cerebralisierung in den Wissenschaften, aber es ist zur Zeit seiner Verkündigung ebenso wie heute einer Welt gesagt, die im Trend zur Natürlichkeit und Entnumisierung lieber „ein Stück Lava im Monde“ als ein Ich ist,

4 Vgl. Menke, Karl-Heinz, *Mensch. Systematisch-theologisch*, in: LThK 7 (1998) 116.

5 Vgl. Fuchs, Thomas, *Neuromythologie. Mutmaßungen über die Bewegkräfte der Hirnforschung*, in: Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken 36 (2006) 9-10.

wie Johann Gottlieb Fichte schreibt⁶, der als Denker des 19. Jahrhunderts Zeuge der anthropologischen Erosion war. Das am 8. Dezember gefeierte Handeln Gottes, das das immakulatae Ja-Wort der Maria ermöglicht, das in der Befreiung von aller Ichfixierung und ängstlicher Herzkrümmung seine Bedingung hat, steht für ein Konzept vom Menschen, der im Einsatz seiner Freiheit zu dem Größten fähig ist, über das Größeres nicht gedacht oder getan werden kann: Ein Ja zu Gott, der einzige möglichen Antwort auf die Frage, die der Mensch sich selber in seiner Gelichtetheit ist.⁷ Das Dogma steht *cum grano salis* in einer Reihe mit Neurologen, Philosophen und Theologen, die damals wie heute an „anspruchvollen Konzeptionen der Willensfreiheit“ festhalten, weil sie sich von dem unabsehbaren Faktum leiten lassen, dass diese Welt eben nicht deterministisch ist.⁸

Folgende Ansichten plausibilisieren die These von der Harpunierung der biologistischen und naturalistischen Trends der neuen und alten Neurowissenschaften durch das Dogma von der Freiheit Mariens: Im ersten Schritt geht es um den Beginn der Hirnforschung im 19. Jahrhundert und der sich daraus ergebenden Materialisierungstendenz der gesamten Medizin. In einem zweiten Schritt wird die Psychiatriegeschichte befragt, die sich als anthropologischer Kristallisierungspunkt als wichtiger Ort erweist, an dem die Cerebralisation des Menschen wie nirgends sonst virulent wird. Der dritte Schritt fasst dann auch mit Blick auf die aktuelle Debatte um die Willensfreiheit im Horizont der Neurowissenschaften die Kategorienfehler des neurobiologistischen Reduktionismus zusammen, um dann im letzten Schritt das Dogma als das Freiheitsdogma und anspruchvolles Freiheitskonzept zu entfalten.

1. Materialisierung und Cerebralisation in den Wissenschaften des 19. Jahrhunderts

Eine rhapsodische Darstellung der historischen Entwicklung des Materialismus muss mit der Vorstellung des Arztes Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) beginnen, der als Vordenker für die materialistischen Ärzte im 19. Jahrhundert gilt. Am Ende des 18. Jahrhunderts wird innerhalb der radikalen Aufklärung der

- 6 Fichte, Johann Gottlob, Werke 1, hg. v. H. Schulz/R. Stecker, Leipzig 1922, 326.
- 7 Bruno Forte weist darauf hin, dass gerade die beiden letzten Mariendogmen antireduktionistischen Impetus haben. Vgl. Forte, Bruno, Maria. Mutter und Schwester des Glaubens, Zürich 1990, 122-123.
- 8 Vgl. Pauen, Michael, Vom Streit über die Seelenfrage bis zur Erklärungslücke. Wissenschaftlicher Materialismus und die Philosophie der Naturforscher im Vergleich mit dem Physikalismus der Gegenwart, in: Bayertz, Kurt, u.a. (Hg.), Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert 1, Hamburg 2007, 112-114.

Terminus Materialismus das erste Mal positiv rezipiert. La Mettrie ist der Erste, der seine Theorie als solche betitelt. Davon legt sein Werk *Traité de l'âme* bereutes Zeugnis ab. Darin reduziert er ausnahmslos und radikal alle vermeintlichen geistigen und seelischen Eigenschaften und Regungen des Menschen auf die Materie. Was der Mensch in einem vulgären Sinn als Regung von Geist oder Seele empfindet, ist eigentlich nur eine Eigenart der Materie, wobei entsprechende Regungen, die nicht bezweifelt werden, Funktion für den Körper haben. In dieser Funktionalität liegt die Sinnspitze La Mettries Ansatzes.⁹ Wirkungsgeschichtlich noch bedeutender ist sein Werk *L'homme machine*. Dabei ist der Titel Programm, das im folgenden Jahrhundert auf so fruchtbaren Boden fiel und schon wesentliche Paradigmata vorwegnimmt, die auch für weite Teile der Psychiatrie relevant werden. La Mettrie ist ganz inspiriert von der Mechanik und möchte auch den Menschen nach einer ihm spezifischen Mechanik verstehen. Die Mechanik war zu seiner Zeit die fortgeschrittenste und zukunftsweisendste aller Naturwissenschaften und so die Leitwissenschaft des aufklärerischen Materialismus. Obwohl bei dem auf den Hedonismus als Lebensweisheit ziellenden La Mettrie schon die wesentlichsten Motive und Denkfiguren des Materialismus des 19. Jahrhunderts aufscheinen, hat er in seiner Zeit keine Beachtung gefunden.¹⁰

Der Frage nach dem Spezifikum des modernen Materialismus und der Bedeutung der Naturwissenschaft innerhalb dieser philosophischen Richtung widmete sich Kurt Bayertz. Er betont, dass der Begriff Materialismus neu ist, nicht so sehr aber seine inhaltliche Seite. Mit folgenden drei Thesen fasst er die Denkfigur des modernen Materialismus zusammen. Erstens antworte der moderne Materialismus auf die „ontologische Grundfrage“ von Welt und Mensch mit der Theorie, dass die gesamte Wirklichkeit als „objektiv-reales Sein“ aufzufassen ist, die nicht von göttlichem oder menschlichem Bewusstsein abhängig ist, wie es etwa die Lösung des Idealismus gewesen ist. Materie aber wird dieses objektive, an sich Seiende genannt (Realismusthese). Zweites stellt sich der moderne Materialismus den geistig-seelischen Phänomenen, versteht diese aber als Epiphänomen der Materie und erkennt ihnen keine eigene ontologische Realität neben der Materie zu, sondern versteht sie strikt von der Materie her (These vom Primat der Materie). Und drittens impliziert dieser moderne Materialismus auch eine ethische Komponente. Denn wenn sowohl alle Empfindungen und alle Bedürfnisse auf die Natur zurückgehen, dann haben sich alle religiösen oder transzendentalen Bedingungen erledigt, dann bedeutet angemessenes Leben Anpassung

9 Vgl. Mensching, Günther, Philosophie zwischen Wissenschaft und Weltanschauung. Der Materialismus im 19. Jahrhundert und seine Geschichte, in: Bayertz, Kurt, u.a. (Hg.), Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert 1, Hamburg 2007, 27.

10 Vgl. ebd. 27-29.

an die natürlichen Bedürfnisse (Diesseitigkeitsthese).¹¹ Aus alldem ergibt sich, dass auch für diese Form des Materialismus gilt: aus der engen Beziehung zur Natur folgt hier im Besonderen, dass Mensch und Gesellschaft von der Natur her interpretiert werden und von dort zu verstehen sind.¹² Die hier vorgenommene Endvertikalisierung ist Grundlage für die zunehmende Cerebralisation und Materialisierung im Laufe des 19. Jahrhunderts.

Nach dieser Einführung in den Begriff des wissenschaftlichen Materialismus geht es im Weiteren um die angekündigte Cerebralisation von Geist und Seele innerhalb des materialistischen Klimas, die am deutlichsten im Wandel der Psychiatrie von einer Seelenpsychiatrie hin zu einer „Gehirnpsychiatrie“¹³ palpalbel wird.

Die ab dem 19. Jahrhundert aufkommende Hirn-Orte-Lehre und Schädellehre, die insbesondere mit Franz Joseph Galls (1758-1828) neuroanatomischer Forschung verbunden ist, substituiert zunehmend den philosophisch-theologischen Primat über das Ich. Die Annahme, das Großhirn sei der Seelenort, ist Movens für die entstehende Phrenologie. Der Wiener Mediziner Gall nimmt an, dass die Gesamtheit aller kognitiven, emotionalen und voluntativen Fähigkeiten des Menschen an der Hirnrinde ihren Sitz haben.¹⁴ Es folgen diverse Theorien über das Verhältnis von Seele und Gehirn, Materie und Ich: Die Hirnphysiologie von Pierre Flourens, verbunden mit der Frage nach der Bedeutung der Masse des Gehirns, steht für die hirnanatomischen Funktionslokalisationsversuche vor und nach 1820. Die Interpretation des Cerebrum als Maschine, die mit den Theorien vom tierischen Magnetismus, vom Nervenfluidum und der Theorie der funktionellen Kompartimentierung verbunden ist, gehört auch in diese Reihe. Die großen Forschungsergebnisse der Neuroanatomie schließen sich an, insbesondere die Entdeckung der Nervenzelle durch Theodor Schwann (1810-1882) und Matthias Jacob Schleiden (1804-1881). Später ist es dann Rudolf Virchow, der 1858 in seiner Cellularpathologie darauf verweist, dass Krankheiten mit mikroskopischen Veränderungen der Zellen des Gewebes verbunden sind.¹⁵ Besonders wichtig für die Geschichte der Psychiatrie sind in diesem Zusammenhang die Forschungen über die Cellularpathologie der Kognitionen und vor allem Carl

11 Vgl. Bayertz, Kurt, Was ist moderner Materialismus? in: Bayertz, Kurt, u.a. (Hg.), Weltanschauung, Philosophie und Naturwissenschaft im 19. Jahrhundert 1, Hamburg 2007, 50-52.

12 Vgl. ebd. 55.

13 Kutzer, Michael, Der pathologisch-anatomische Befund und seine Auswertung in der deutschen Psychiatrie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Medizinhistorisches Journal 26 (1991) 215.

14 Vgl. Breidbach, Olaf, Die Materialisierung des Ichs. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt 1997, 65.

15 Vgl. ebd. 183.

Hammarbergs Studien über das „Idiotenhirn“, die den Nexus zwischen Psychiatrie und Hirnforschung verifizieren, da Hammarberg von einer spezifischen Neuronentypik auf Geisteskrankheit schließt.¹⁶ Weitere Protagonisten der Neuroanatomie sind Santiago Ramón y Cajal mit seinem Konzept der Funktionsmorphologie des Ichs; Paul Flechsigs Konzeption einer neuronalen „Aristokratie“, sowie Oskar und Cécile Vogts Programm einer „Funktionellen Mikrokompartmentierung“.¹⁷

Mit Samuel Thomas Soemmerrings (1755-1830) Traktat *Ueber das Organ der Seele* wird die Seele, einst Paradigma der Hirnforschung, zum Ende des 18. Jahrhunderts nach langer Zeit aus der Hirnanatomie verabschiedet. Soemmerring macht darauf aufmerksam, dass die Empfindung etwas gänzlich anderes sei als ein neuronaler Impuls. Immanuel Kant wird diesen Hinweis sehr ernst nehmen und konstatieren, dass anatomische und physiologische Untersuchungen keine philosophische Relevanz haben. Im Hinblick auf Geistesstörungen deutet sich zudem bei Soemmerring bereits eine Hirnlokalisierung an. Gemeingut war bis dahin die Lehre von einem *spiritus animalis*, der im Falle von Geistesstörung nicht mehr fließen konnte.¹⁸ Bis weit ins 18. Jahrhundert hinein verband sich in den Wissenschaften das Thema Gehirn mit der Rede vom „Seelenorgan“, vom „*sensorium commune*“, vom „Wohnsitz der Seele“, von einem „*commercium mentis et corporis*“. All diesen Annahmen liegt die Überzeugung zugrunde, dass das Zusammenwirken von Seele und Körper an einem Ort materiell fixierbar sei. Diesen Ort, an dem Geistiges in Leibliches umschlägt, wähnte man im „Seelenorgan“. Die Theorie des Seelenorgans hatte seit Descartes (erstes Drittel des 17. Jahrhunderts) bis zum Ende der Aufklärung Gültigkeit, und mit ihr eine metaphysische Vorstellung vom Ich. Ab dem Jahr 1800 aber endet die Ära des Seelenorgans. Dieser Terminus verschwindet aus der medizinischen Literatur. Es kommt zu einer zunehmenden Aufwertung des Gehirns und somit zu einer Neu-bestimmung des Verhältnisses von Seele und Leib. Dies aber darf nicht als einheitlicher Prozess verstanden werden. Schon in terminologischer Hinsicht bestanden wesentliche Unterschiede zwischen den verschiedenen naturwissenschaftlichen Fächern. Die Medizin im 19. Jahrhundert ist dadurch gekennzeichnet, dass „Indizienwissenschaft“ und „experimentelle Wissenschaft“ beziehungslos nebeneinander liegen. Innerhalb dieser komplexen wissenschaftlichen Großwetterlage begann die Suche nach dem Substituenten für das Seelenorgan. Die Phrenologie brachte mehr und mehr zu Tage, dass das Gehirn ein Organ wie jedes andere ist, das in ihm nicht ein geheimnisvolles Etwas verborgen sei, das

16 Vgl. ebd. 208-212.

17 Vgl. ebd. 212ff.

18 Vgl. Hagner, Michael, *Homo cerebralis. Der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*, Frankfurt a. M. 2008, 63-83.

man Seele nennt.¹⁹ Allerdings bleiben alle vorgetragenen Lokalisierungsversuche geistiger Funktionen Gegenstand oft erbitterter Auseinandersetzungen, und doch übten die Rückführungsversuche noumenaler Akte auf cerebrale Phänomene enorme Macht aus.²⁰

Die Kontroverse über das Seelenorgan im 18. Jahrhundert, die Kontroverse über „unabhängige corticale Organe“ in den ersten 50 Jahren des 19. Jahrhunderts, die Debatte um strikt abgegrenzte Areale in der Hirnrinde gegen Ende des 19. Jahrhunderts sind die wichtigen Problemkreise um die Seele.²¹ Michael Hagner erkennt in der Zuordnung von psychischen Funktionen in das Gehirn ein historisches Phänomen, dessen Wirkung bis heute ungebrochen ist. Die Gehirn-Seele-Problematik erweist sich seit dem 18. Jahrhundert als Problem von größter „kultureller Attraktivität“, das zunehmend durch eine medizinische Gesamtsicht des Menschen zugunsten des Gehirns aufgelöst wird (Michel Foucault).²²

In einem sehr frühen Aufsatz des Expressionisten und gerade approbierten Arztes Gottfried Benn aus dem Jahr 1910, wird die Geschichte der Hirnforschung so zusammengefasst, wie eingangs bereits zitiert.²³ Für den hier zu untersuchenden Zusammenhang zwischen wissenschaftlichem Materialismus, Cerebralisation von Subjekt und Freiheit ergibt sich folgender Gesamtzusammenhang:

Entlang der Genese der Anstalts- und Universitätspsychiatrie im 19. Jahrhundert und der mit dieser eng verschwisterten Frage nach dem Wesen des Menschen, entwickelt sich in Abhängigkeit von der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der zweiten eine materialistische Philosophie und Weltanschauung, die besonders Medizin und Psychiatrie verändert. Diese steht in einer langen philosophiegeschichtlichen Chronologie, die die Natur des Menschen als *ens mixtum* entweder auf nur eines der beiden Komponenten reduziert (Monismus) oder beide Komponenten parataktisch nebeneinander stellt (Dualismus). Damit lässt sich der hier diagnostizierte materialistische Monismus des 19. Jahrhunderts und seine Ableitung des Geistigen aus dem Materiellen, dort wo Geistiges überhaupt noch angenommen wird, in einer Linie sehen mit dem Manichäismus und seiner Ineinsetzung von Leib, Materie und Sünde; mit dem Platonismus, indem der Körper das Gefängnis der Seele ist; mit trichotomischen Ansätzen, die Leib, Geist und Seele als drei divergente Größen ansprechen; mit dem cartesianischen Dualismus und dem bloß äußerlichen Konnex zwischen Seele und Leib, *res cogitans* und *res extensa*; mit dem Sensualismus und dem Begriff von Seele als

19 Vgl. ebd. 11f. 20. 23.

20 Vgl. ebd. 10.

21 Vgl. ebd. 19.

22 Vgl. ebd. 10. 20-21.

23 Benn, Psychiatrie 417.

„Knotenpunkt“ sinnlicher Wahrnehmungen; schließlich mit dem idealistischem Monismus, der dem materialistischen Monismus vorausgeht, der Leib und Materie relativiert und nur im Geist das Eigentliche erkennen kann. Die christliche Lehre vom Menschen setzt gegen diese monistischen und dualistischen Verhältnisbestimmungen von Leib und Seele, Materie und Geist ihr Konzept von der Einheit des Leibes mit der Seele, wobei diese Einheit als personal vollzogener Monismus und Dualismus überwinden soll, wenn der Mensch als einer verstanden werden soll, der weder allein im Noumenalen noch im Phänomenalen ganz er selber ist.²⁴

Bemerkenswert ist, dass die naturwissenschaftlichen Forschungen ab dem 19. Jahrhundert, vor allem in Physiologie und (Hirn-)Pathologie aufweisen konnten, dass ohne das Funktionieren von Gehirn und Sinnesorganen die geistigen Fähigkeiten des Menschen stark eingeschränkt sind oder ganz verschwinden. Umgekehrt konnte aber aus diesen wissenschaftlichen Einsichten in die Funktionszusammenhänge kein Einblick in das Funktionieren der geistig-seelischen Tätigkeit gewonnen werden, wie man in weiten Teilen der Forschung der prosperierenden Naturforschung des 19. Jahrhunderts noch hoffte. Das aber bedeutet, dass das Geistige als dem oft so gesehenen Einheitsfaktor ein Rätsel bleibt, und so hat sich dann faktisch seit Augustinus für die philosophisch-theologische Seite des Seelenproblems nicht viel getan: Die Einheit von Geistseele und Leib bleibt offenbar das größte Rätsel, wie Augustinus schreibt. Dieses Rätsel wurde ebenso von Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin, René Descartes bis zur Gegenwart zwar benannt, aber es konnte nicht gelöst werden.²⁵

2. „Geisteskrankheiten sind Hirnkrankheiten“

Im Blick auf den Irren wird das Wesen des Menschen, insbesondere die Seele zum Problem, weil durch den Wahnsinn die Fragen nach der Relation von Seele und Leib, Geist und Gehirn, Schuld und Verantwortung virulent wird. So erscheint der Geisteskranke in diesem anthropologischsten aller Jahrhunderte als Brennpunkt von medizinischer und philosophisch-theologischer Anthropologie. Sprechenstes Indiz dafür ist das Faktum, dass seit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Mediziner zu Philosophen werden (Schelling, Heinroth, Eschenmeyer, Carus u.a.) und Philosophen sich medizinisch interessieren, vor allem für das anthropologische Thema der Medizin, das Phänomen der Geistesstörung (Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard, Dilthey u.a.). Sowohl die Epoche der romantischen Naturphilosophie als auch die Epoche des Materialismus im 19. Jahrhun-

24 Vgl. Menke, Mensch 114f.

25 Vgl. Haeffner, Gerd, Mensch. Philosophisch, in: LThK 7 (1998) 105-106.

dert sind konstitutiv bestimmt durch die Auseinandersetzung um das Wesen der Natur und dem Menschen in ihr. Ärzte und Naturforscher, Philosophen und Theologen sind jeweils die Protagonisten im Streit um die Seele, die eine un hintergehbare Bedeutung für die Psychiatrie hat.²⁶ Die Frage nach der Seele ist das zentrale Anthropologicum. Das letzte große Kapitel der Ideengeschichte der Seele, das bis in die Gegenwart wirkt, und unter der Überschrift „materialistischer Monismus“²⁷ steht, spielt einen wesentlichen Part in und um die Psychiatrie.

Die Anstaltspsychiatrie, und in ihrem Gefolge die Universitätspychiatrie, entsteht zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Sie entsteht in einem Jahrhundert der rasanten Umbrüche in Philosophie, Theologie, Naturwissenschaft, Technik und Gesellschaft. Es sind vor allem zwei epochale Umbrüche, die das Jahrhundert und die Wissenschaften vom Menschen prägen, die ganz besonders auf die Psychiatrie wirken. Es ist zum einen die Kehre zur Natur in der romantischen Naturphilosophie. Erkannte der Idealismus die Bedrohung für den Menschen in seiner Innerlichkeit, so wird nun die Natur als das geschichtlich unausweichliche Gefährdungspotential erkannt, die nur ärztliche Therapeutik lebbar machen kann.²⁸ Es ist zum anderen die Kehre von aller christlichen Offenbarung, die Ab sage an jede Form der Transzendenz als Hinkehr zur Faktizität der Materie im naturwissenschaftlich-philosophischen Materialismus der zweiten Hälfte des Jahrhunderts.

Im 19. Jahrhundert kommt es dann durch Professionalisierungstendenzen und den humanen Schub der Französischen Revolution zu einem erwachten Interesse am Irren in Europa, auch in Deutschland. In diesem Zusammenhang wird der Arzt Philippe Pinel (1745-1826) oft genannt und die Legende von der Be freiung der Geisteskranken von ihren Ketten. Historischer Kern ist vielmehr, dass er Verantwortung für Irre im Hôpital de Bicêtre trug. Dort erkannte er, dass sich Wahnsinnige dann wie Tiere verhalten, wenn sie wie Tiere behandelt werden. Er experimentierte mit weniger drakonischen Maßnahmen, stellte Erfolge fest und konnte so in der Tat vielen der Kranken die Fesseln und Ketten abnehmen.²⁹ Obwohl die „moralische Behandlung“ in der Psychiatrie weit verbreitet war, entstand doch mehr und mehr die Einsicht, dass Wahnsinn organische Ursachen habe. Mit diesem Thema und einigen anderen verwandten Frage-

26 Vgl. Schmiedebach, Heinz-Peter, Vom Zwang zur freien Behandlung der Irren – zur Psychiatrie im 19. Jahrhundert. in: Schott, Heinz (Hg.), Medizin, Romantik und Naturforschung. Bonn im Spiegel des 19. Jahrhunderts, Bonn 1993, 63-64.

27 Menke, Mensch 114.

28 Vgl. Marquard, Odo, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a.M. 1973, 97-98.

29 Vgl. Porter, Roy, Die Kunst des Heilens. Eine medizinische Geschichte der Menschheit von der Antike bis heute, Heidelberg 2007, 496-497.

stellungen befassten sich hauptsächlich Ärzte und es entstand eine Flut von Abhandlungen. Die Patienten des boomenden Anstaltswesens aber sahen sich mit einem „bunten Sammelsurium“ an Behandlungsformen konfrontiert. Neben moralischen Therapien (Sozialisation, Arbeit etc.) gab es aber auch Therapieformen wie Isolation, Kälteschocks, Elektroschocks, Therapie und oder Zucht mit dem Drehstuhl, Abführmittel, Aderlass, Verätzungen und Bäder. Roy merkt aber an, dass die Irren die meiste Zeit nicht therapiert wurden, sondern auf ihren „Zellen“ oder außerhalb nichts taten.³⁰

Johann Christian Heinroth (1773-1843) und Karl Ideler (1795-1860) stehen dann für die „psychologische Herangehensweise“ in der Psychiatrie Deutschlands, sind dabei den romantischen Metaphysikspekulationen verpflichtet und wollen daher das Bewusstsein des Irren erforschen. Heinroth stellt somatische Gründe für Geistesstörungen hinten an und vergleicht nach Porter Wahnsinn mit Sünde. Analogon ist der willentliche Verzicht auf den „vernünftigen freien Willen“. Heinroth nimmt an, dass es in erster Linie die Seele ist, die im Fall von Geisteskrankheit betroffen ist und von da aus der Körper.³¹

Heinroths religiöses Konzept aber geriet in die Kritik und stieß auf Ablehnung der prosperierenden naturwissenschaftlichen Erfolge in Anatomie und Physiologie. Deswegen wurde Wilhelm Griesingers (1817-1868) psychiatrie-theoretisches Konzept maßgeblich für die Psychiatrie im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Diese schließt sich weitgehend einer materialistischen Sicht des Menschen an und kulminierte in dem Satz von den Geisteskrankheiten als Hirnkrankheiten. Damit wollte Griesinger nicht nur die neueste Forschung beachten, sondern auch die Würde der stigmatisierten „Sünder“ wieder herstellen.³² Geisteskrankheiten sind Gehirnkrankheiten. Diese psychiatrische Lösung ist mit Wilhelm Griesinger verbunden und wird prägend für die Zeit ab 1850. Griesingers Neuansatz weist auf das naturwissenschaftliche Klima hin, indem die Psychiatriforscher labortierten: nach dem Vorbild etwa der inneren Medizin suchte man im Fall der Geisteskrankheit ein Organ, das krank war. Am nächsten lag in der Tat das Hirn, nachdem Griesinger die Geisteskrankheit als Symptom eines erkrankten Organs verstand.³³ Auch wenn Griesinger postulierte, dass der Blick in die Hirnanatomie seine These bestätige, so verweist er ebenso und grundsätzlicher auf die Erfahrung, etwa mit Epilepsie oder Tetanus, dass Geisteskrankheiten als

30 Vgl. ebd. 500.

31 Vgl. ebd. 509f.

32 Vgl. ebd. 510f.

33 Vgl. Griesinger, Wilhelm, Die Pathologie und die Therapie der psychischen Krankheiten, Stuttgart 1867 (Neudruck Amsterdam 1964), 4.

Hirnkrankheiten zu begreifen sind.³⁴ Griesinger führt „Beweise“ dafür an, dass Geisteskrankheiten Hirnkrankheiten sind. Es wird etwa darauf verwiesen, dass das Denken durch Hirnschädigungen nicht unberührt bleibt.³⁵ Reinhard Platzek macht auf das wissenschaftliche Ungenügen solcher Beweise aufmerksam, die nicht zwischen Bedingung und Grund trennen.³⁶ Die Konsequenzen aus dieser Ätiologie fasst zeitgenössisch Johannes Baptist Friedreich zusammen: Mit Griesingers Satz seien Theorien *ad acta* gelegt, wonach die

„Verleugnung der Vernunft und Moral, Leidenschaften und Sünden die Quelle der psychischen Krankheiten seyen; dass der Tugendhafte und Weise gegen diese Krankheiten geschützt, und jeder Wahnsinn ein selbst verschuldeter Zustand, jeder Wahnsinnige ein Kind des Teufels sey“.³⁷

Ab 1850 war dann die gesamte Psychiatrie in Deutschland durch den somatischen Ansatz Griesingers bestimmt. Man suchte durch die Arbeit in Polikliniken und Forschungsinstituten das Verständnis von Geistesstörungen durch Experimente, Beobachtungen und Sektionen zu vergrößern. Die Generation nach Griesinger versuchte das Phänomen des Wahnsinns durch den engen Anschluss der akademischen Psychiatrie an Neurologie und Neuropathologie, beide im wissenschaftlichen Materialismus verwurzelt, zu erhellen. Protagonisten dieser neuropsychiatrischen Forschung sind Theodor Meynert (1833-1892) und Carl Wernicke (1848-1904). Meynert stand für einen strengen organologischen Kurs, sah den Sitz des Wahnsinns im erkrankten Vorderhirn und protestierte gegen in seinen Augen „mentalistiche Wischiwaschi-Konnotationen“ zur Psychiatrie. In der klinischen Umsetzung seines streng materialistischen Konzeptes kam es aber zu massiven Problemen, denn die Verhaltens- und Denkstörungen seiner Patienten konnte er mit rein naturwissenschaftlichen Komponenten nicht erklären. Wernicke stand für das Konzept der „cerebralen Dominanz“. Sein gesamtes Forschungsinteresse galt Lokalisierungsversuchen von Geistesstörungen, insbesondere der Aphasie. In seinem dreibändigen Werk *Lehrbuch der Gehirnkrankheiten* (1881-1883) und in seinem *Grundriss der Psychiatrie* (1894-1900) führt er eine Vielzahl von psychopathologischen Symptomen auf diverse Hirnschäden zurück. Mit beiden Werken ist er sehr einflussreich geworden.³⁸

34 Vgl. Platzek, Reinhard, Geisteskrankheit als Gehirnkrankheit. Überlegungen zum Denkansatz Wilhelm Griesingers. in: Würzburger medizinhistorische Mitteilungen 12 (1994) 324.

35 Vgl. ebd. 325.

36 Vgl. ebd. 324f.

37 Friedreich, Johannes Baptista, Historisch-kritische Darstellung der Theorien über das Wesen und den Sitz der psychischen Krankheiten, Leipzig 1836 (Neudruck Amsterdam 1968), 1.

38 Vgl. ebd. 511f.

Doch auch der somatische Dogmatismus der Psychiatrie und ihr kompromissloser Anschluss an die exakten Naturwissenschaften konnte das Problem des Wahnsinns weder lösen noch heilen. Am Ende des 19. Jahrhunderts hatten sich alle Utopien zerschlagen, die die psychiatrische Aufbruchsstimmung zu Beginn des Jahrhunderts hat so optimistisch sein lassen. Zum Ende des Jahrhunderts waren die Irrenanstalten voller Patienten, die meisten galten nach Porter als unheilbar. Der deutsche Irrenarzt Georg Dobrick resümiert 1910, dass die Psychiater viel wüssten, aber wenig tun könnten. Zudem setzt mehr und mehr die Kritik einer Öffentlichkeit ein, die in der Psychiatrie einen Wächter sieht, der über Normal und Pathologisch, Krankheit und Gesundheit richtet. Im Kontext der frustrierenden Asylpsychiatrie kommt es dann zu verschiedenen Reaktion und Neuan-sätzen: der therapeutische Einsatz des „tierischen Magnetismus“, der Hypnose, wodurch vergessene Fragen nach der Einheit der Person, nach dem menschlichen Willen und dem Unbewussten aktuell wurden. Auch die mit Wilhelm Dilthey ansetzende Psychologie (s.u.) und Sigmund Freuds Psychoanalyse kann man als Reaktion auf die Situation der Psychiatrie verstehen.³⁹

3. Die Illusion von Ich und Freiheit und warum das Gehirn nicht denkt

Protagonisten der gegenwärtigen materialistischen Ideologie sind neben anderen die Neurobiologen Peter Singer und Gerhard Roth. Roth versteht das subjektive Empfinden von freiheitlichem Handeln als nachträgliche Affirmation unbewusster Prozesse des limbischen Systems, die vom Gehirn umgesetzt werden, ohne dass dies der Person bewusst ist.⁴⁰ Daraus folgt das psychiatrische Paradigma, dass Psychopathologien durch dysfunktionale Hirnabläufe bewirkt werden – keine neue Erkenntnis, wie oben gezeigt wurde. Angst, Depressionen oder Schizophrenien sind dann nichts anderes als neurobiologische Störungen im Hirn, nicht viel anders als sonstige ZNS-Erkrankungen, die mit modernen bildgeben-den Verfahren visualisiert werden können, sodass es den Psychiater streng ge-nommen nicht mehr gibt, weil es ja auch eine *psyche*, eine Seele nicht mehr gibt, sondern nur noch neurologische Gehirnspezialisten, wie der Philosoph und Psy-chiater Thomas Fuchs feststellt.⁴¹ So wie bei Schlaganfällen und anderen Ausfall-syndromen kann auch bei den Seelenerkrankungen ein organischer Lokus aus-gemacht werden, daher ist die Therapie biologisch und pharmakologisch orien-

39 Vgl. ebd. 515.

40 Vgl. Roth, Gerhard, Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert, Frankfurt a. M. 2001, 437-439.

41 Vgl. Fuchs, Thomas, *Ökologie des Gehirns. Eine systematische Sichtweise für Psychiatrie und Psychotherapie*, in: Der Nervenarzt 1 (2005) 1.

tiert.⁴² Dabei ist das Gehirn ein soziales und geschichtliches Organ. Das Caspar-Hauser-Syndrom apostrophiert die unersetzbare Bedeutung von Kommunikation und Zuwendung für die körperliche, seelische und geistige Reife. Der Mensch steht nicht unter dem Diktat des Gehirns.⁴³ Auch die eingangs erwähnten Versuche, unter anderem das von Benjamin Libet, erweisen sich bei Licht besehen nicht als durchschlagender Beweis dafür, dass das Gehirn denkt. Zum einen gehört ein gewisses neuronales Bereitschaftspotential zu jeder Handlung, zum anderen bleibt völlig ungeklärt, woher denn die angeblichen vorbewussten Entscheidungen kommen. Da Neuronen nicht entscheiden können, bleiben derartige Experimente und noch mehr deren Deutungen die Antwort auf die Frage nach den Ursachen schuldig. Letztlich ist es völlig absurd, freiwillig gekommenen Testpersonen im Labor die Freiheit absprechen zu wollen.⁴⁴

Die Kritik der neurobiologischen atomistischen Sicht des Menschen, dessen Bedeutungslosigkeit mehr als alles ins Auge sticht, macht im Wesentlichen auf die logischen Brüche und Kategorienfehler der selbsternannten *life sciences* aufmerksam. So sehr zutreffend ist, dass Läsionen und Verletzungen des Frontalhirns das Denken und Alltagsleben des Patienten durch Initiativlosigkeit und Willenlosigkeit fast unmöglich machen⁴⁵, so beweist dies nicht, dass das Denken ganz mit den neuronalen Modulen zusammenfällt (*lapsus judicii*). Vielmehr wird deutlich, dass entsprechende Gehirnareale eine notwendige Bedingung für das Denken und Geistsein des Menschen darstellen, aber keine hinreichende. Im Gehirn nämlich findet man keinen Sinn, kein Denken, keine Angst und auch keine Schizophrenie. Was dort lokalisiert ist, sind die entsprechenden cerebralen Korrelate, also die neuronale Grundvoraussetzung für Denken, Icherleben, Angst oder Schizophrenie. Die Wirkung eines Psychopharmakons wirkt nicht gegen die Angst, sondern auf die neuronale Bedingung der Möglichkeit von Angst.⁴⁶ So wenig wie das Auge selber sieht, sondern nur die notwendigen Bedingungen für das Sehen eines Subjekts schafft, so ist das Gehirn ebenso wenig das Denken wie das Auge das Sehen. Den Neurowissenschaften und einer Philosophie, die sich ihnen anschließt, wohnt die notorische Gefahr inne, das Gehirn mit dem Denken an sich zu verwechseln.⁴⁷ Olaf Breidbach erinnert daran, dass es keinen objektiven Blick in das Gehirn geben kann, denn jeder Blick impliziert Wertungen und Auswahl, die wiederum selber auf Hirnprozessen basieren. Der Blick ins Hirn ist damit immer unvollständig, weil die neuronalen Prozesse des Beobachters nicht

42 Vgl. ebd.

43 Vgl. ebd. 4.

44 Fuchs, Phänomenologie 103.

45 Vgl. ebd. 102.

46 Vgl. Fuchs, Ökologie 7.

47 Vgl. Breidbach, Materialisierung 394.

in gleicher Weise Objekt der Beobachtung sein können.⁴⁸ *Summa summarum* gibt Breidbach zu bedenken, dass Nervengewebe zwar eine hinreichende, aber keine notwendige Voraussetzung für Kognitionen und Icherleben darstellt. Damit kommt er zu dem Ergebnis, dass die Neurowissenschaften in zwei Jahrhunderten Forschung das Ich nicht im Gehirn zu verorten vermochten. Gleichwohl gibt Breidbach zu bedenken, dass vielfach methodisch fragliche neurowissenschaftliche Ergebnisse und die oft vertretene Grundthese von der Materialisierung des Ichs im gesamtgesellschaftlichen Kontext immer wieder auf positive Resonanz gestoßen sind, weil schnell untergraben wird, so Breidbach, dass Neurowissenschaften eine Kulturwissenschaft sind und nicht Prisma, in dem Wirklichkeit als Wirklichkeit aufscheint.⁴⁹ Als Kategorienfehler ist zu rubrizieren, wenn nach dem Geist, nach dem Bewusstsein oder nach dem Ich gefragt wird, und auf neuroanatomische Strukturen gezeigt wird wie auf einen Gegenstand, den man zeigen kann. Die Subjektivität entspricht aber so wenig wie Angst, Depression oder Schizophrenie gegenständlichen Realitäten. Es handelt sich um komplexe leibseelische Phänomene. Wer diese als greifbare Entitäten fragt, der missversteht ihr Sein und wählt eine falsche Kategorie, ebenso wie der einen Kategorienfehler begeht, der versucht eine brennende Glühbirne auszupusten. So gibt es falsch gestellte Fragen. Die Frage nach dem physikalischen Raum des Denkens und mit hin des Subjekts ist eine solche Frage, die von vornherein falsch gestellt ist.⁵⁰ Diese metastasierte Denkfalschheit ist der Gipfel der Dummheit oder die Vorstufe des Absturzes, wie man will. Indem der neurobiologische Reduktionsismus das Erleben von Subjektivität zwar nicht bestreitet, es aber zum bloßen Epiphänonomen des handelnden und entscheidenden Cerebrum macht und so jegliche Relevanz negiert, geraten die entsprechenden Neurowissenschaften in einen theoretischen Selbstwiderspruch, der die Bedingungen der Gültigkeit ihrer Forschung annihiliert: Das interpretierende, erkennende und wahrheitsfähige Subjekt. Erkennen ist aber nur denkbar in der ersten Personperspektive und deren Interaktion mit der Welt. Unter dem exklusiven Pramat neuronaler Determination kann es keine Wissenschaft mehr geben. Objektivität kann dann nur die neuronale Hirntätigkeit beanspruchen, nicht aber eine personenbezogene Erkenntnis.⁵¹ Im

48 Vgl. ebd. 396.

49 Vgl. ebd. 401-418.

50 Ebd. 2.

51 „Subjektives Erleben zu einem letztlich irrealen Epiphänonomen von Gehirnprozessen zu erklären, führt ... in Selbstwidersprüche: Wenn es »eigentlich« nur objektive neuronale Prozesse gibt, die sich beschreiben lassen, und keine Subjekte des Beschreibens, dann hebt die Wissenschaft ihre eigenen Voraussetzungen auf. Eine reduktionistische Auffassung des Gehirn-Geist-Problems wird also den Problemen nicht gerecht. Sie verdinglicht subjektive Erlebnisse zu objektiven Ereignissen, während sie tatsächlich nur als Wech-

Appell an die Vernunft, das Ich als Illusion endlich zu verabschieden, wird das Reich der Vernunft absurderweise zusammen mit der Freiheit dekonstruiert. Es gehört zur Nachtseite der Naturwissenschaften, dass sie Phänomene isolieren und sie durch Kontextberaubung ihrer Plurivalenz berauben.⁵² Die Wirklichkeit als Wirklichkeit wird so nur in abstrahierter Form ansichtig, Abstrahieren aber bedeutet von der Wirklichkeit der Wirklichkeit entfernen.

Hier sollte nicht der unbestreitbare Benefiz der Hirnforschung in Abrede gestellt werden, die nicht nur eine Vielzahl von Krankheiten heilen hilft, sondern das Gehirn als „Zentralorgan geistiger Prozesse“ erwiesen hat. Dennoch muss auf die Tendenz zu solchen monistischen Konstrukten hingewiesen werden, die falsch und schielend die Interferenz zwischen Gehirn und Umwelt (Sinneseindrücke, Kommunikation etc.) und zwischen Gehirn und Organismus, mit allen neurovegetativen, endokrinologischen, immunologischen und propriozeptiven Prozessen nicht erblickt.⁵³

Auch wenn das Ich unter der Ägide der Neurobiologie zur Illusion erklärt wird, die faktische Psychiatrie falsifiziert diese These, denn bis heute, nach über 200 Jahren materialistischer Gehirnpsychologie bleibt es dabei: „Hochstufige, d.h. psychosoziale Paradigmen werden ... unverzichtbar bleiben, denn eine rein intrazerebrale Erklärung psychischer Störungen ist nicht möglich“⁵⁴, wie der Heidelberger Psychiater und Philosoph Thomas Fuchs resümiert. Dann aber ist das Ich doch mehr als die Neurobiologie unter dem Dröhnen der Kernspintomographie visualisieren und analysieren kann, dann ist das Ich mehr als eine komatöse Spiegelung psychophysikalischer Prozesse und dann steht das Dogma von der Freiheit nicht im Widerspruch zur psychowissenschaftlichen Erkenntnis über die Freiheit, die in theologischer Perspektive nicht nur Antidot gegen anthropologische Simplifizierung ist, sondern hochkarätiges Theologumenon, nachdem Gottes Handeln als freiheitsstiftendes Handeln korrekt auf den Punkt gebracht ist. Dieses erscheint dann nicht als vergammeltes Mythologem, genommen aus dem Geröll längst eingefallener Ruinen, sondern als adäquates Konzept vom Menschen, das jedweden Determinismus als theologisch und anthropologisch unpassend entlarvt. Und ein Mariendogma bringt die Theologie der Freiheit in einem historischen Kontext exemplarisch zu Geltung und kann als Einspruch gegen den modernden Naturalismus verstanden werden und seinen Anspruch auf die anthropologische Deutungsmacht. Ein freiheitliches Konzept vom Menschen ist auch deshalb angemessener als diverse Determinismen, die erstaunlicher

selbeziehung von Subjekt und Welt zu begreifen sind; und sie verkürzen sie um ihr entscheidendes Merkmal, nämlich die Perspektive der 1. Person.“ (Fuchs, Ökologie 2.)

52 Vgl. Fuchs, Ökologie 8.

53 Vgl. ebd. 3.

54 Ebd. 9.

Weise das Gehirn zum Kronzeugen für die Unfreiheit des Willens machen wollen, obwohl das Gehirn nach Thomas Fuchs als „Organ der Freiheit“ verstanden werden muss, weil es im Lauf der Evolution den Freiheitsradius des Menschen zunehmend vergrößert hat. In der Psychiatrie wird gerade von Unfreiheit gesprochen, wenn das Gehirn durch Funktionsstörungen oder Verletzungen dysfunktional ist.⁵⁵ Eine solche Zuschreibung wäre sinnlos, wenn das Gehirn ohnehin Unfreiheit durch neuronale Determination garantierte.

4. Das Dogma von der „Unbefleckten Empfängnis“ Mariens als Dogma über die Freiheit

Das Jahrhundert zwischen 1854 und 1950 steht ganz im Zeichen der „Marianischen Bewegung“.⁵⁶ Wenngleich Maria immer eine bedeutende Rolle in der Geschichte der Frömmigkeit und der Theologie hatte, so ist der Blick auf Maria doch in dieser Zeit besonders geschärft. Es ist nicht ganz einfach, hier klar zu erkennen, was als Movens zu gelten hat. Von besonders theologiegeschichtlicher Bedeutung am Dogma von 1854 ist die Stellung des Lehramts, das hier das erste Mal ein Dogma positiv formuliert, ohne es in Abgrenzung zu in der Luft liegenden Häresien feierlich verkündet. Das ist ein Novum. Allerdings wird das Dogma natürlich nicht in ein geschichtliches, philosophisches und weltanschauliches Vakuum hinein promulgiert. Für Papst Pius IX. war der vielerorts vertretene „blanke Naturalismus“ der Grund für die großen Irrtümer der Moderne.⁵⁷ Vor diesem Hintergrund ist das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis eine Antwort auf den Irrtum des Naturalismus, da (in Maria) Gnade und Natur ineinander fallen, und die Gnade so *de facto* die Natur eines jeden Menschen bestimmt.⁵⁸ Von der Erbsünde grenzt die Definitionsbulle *Ineffabilis Deus* über das Dogma von der *Ohne Erbsünde empfangenen Gottesmutter* vom 8. Dezember 1854 Maria ab, erklärt also den Inhalt des Dogmas als das Gegenteil vom Menschen, der von der Erbsünde infiltriert ist. Um also genauer zu erfassen, was das

55 Vgl. Fuchs, Phänomenologie 102.

56 Vgl. Scheffczyk, Leo Kardinal, Kennzeichen und Gestaltkräfte des „Marianischen Zeitalters“, in: Ziegenaus, Anton (Hg.), *Das Marianische Zeitalter. Entstehung – Gehalt – bleibende Bedeutung*, Regensburg 2002, 179–200.

57 Matthias Joseph Scheeben sieht das Dogma von der Immaculata geradezu als Gegenkonzept zum „Vernunft- und Naturstolz“ des 19. Jahrhunderts, vgl. Scheeben Matthias Joseph, *Immaculata und päpstliche Unfehlbarkeit*, Paderborn 1954, 14f.

58 Vgl. Schaller, Christian, *Von der Gnade Mensch zu sein. Anmerkungen zum Dogma der Immaculata Conceptio*, in: *Forum katholische Theologie* 20/4 (2004) 306.

Eigene an Maria ist, bedarf es eines genauen Blickes auf das, was sie nicht prägt: Die Erbsünde.⁵⁹

Das Gegenteil von der durch die Erbsünde geprägten Welt wird in Gen 3,8 geschildert: Es ist die Vertrautheit zwischen Gott und Mensch, die durch den gemeinsamen Lebensraum Paradiesgarten ausgesagt wird. Hier heißt es, dass Gott im frischen Tagwind (Abendkühle) durch den Garten spaziert. Diese Gemeinschaft gibt es nach dem *peccatum originale originans* nicht mehr. Das Glück des Gartens Edens haben die Menschen verloren und damit die vertrauliche Beziehung zu Gott.⁶⁰ Das Dogma von der Erbsünde besagt, dass ein Kind nicht in eine neutrale Welt hineingeboren wird, da es nicht bei Null anfangen kann. Wenn die Kirche also von der erbsündlichen Belastung des Neugeborenen ausgeht, dann will sie dem Kleinen keine Schuld für irgendetwas geben, sondern sagen, dass es in eine Welt gestellt wird, die kontaminiert ist von der toxischen Sucht der Welt, sein zu wollen wie Gott. Weil er aber Mensch ist, ist er immer zu klein; zu klein für den anderen, zu klein für die Welt, zu klein für sich selber. Gemeint ist eine Geschichte, aus der das Kind nicht herauskommt. Die Geschichte der Eltern, der Großeltern, die Geschichte der Welt hat es in den Knochen. Das „*Non imitatione, sed proagatione*“ der Definitionsbulle, also durch Zeugung, nicht durch Nachahmung, ist ein kirchlicher Blick in die Tiefe der menschlichen Realität. Danach sitzt die Macht, Böses zu tun und Gutes zu lassen, viel abgründiger im Menschen als durch irgendeine Form der *imitatio* geschehen könnte. Es geht dabei um die ganzmenschliche Betroffenheit vom Bösen, also auch der Leiblichkeit. Und diese ganzmenschliche Infektion mit dem Unheil transportiert die Einbeziehung der Zeugung, ohne biologisch missverstanden zu werden.⁶¹

Die Fähigkeit zum Nein gegen Gott, gegen seine Gnade der Gemeinschaft mit ihm spricht in der biblischen Tradition Adam aus. Damit aber setzt Adam einen Schnitt, der universale, kosmische Bedeutung hat. Es verwundert auf den ersten Blick sehr, wie denn ein einziger Mensch, und wenn es der erste war, einen Akt setzt, der sich so verheerend auswirkt, in dem nämlich die Gnade Gottes

- 59 Der Begriff der Erbsünde ist sicher kein Idealterminus, da er Missverständnisse evoziert. Und doch scheint mir zurzeit kein besserer vorzuliegen, wenn stimmt, was Michael Schulz zur Problematik des Begriffs Erbsünde anmerkt: „Selbstverständlich kann das Wort »Erbsünde« wegen seiner zunächst widersprüchlich erscheinen[den] Semantik durch ein anderes Wort ersetzt werden, wenn es den komplexeren Sachverhalt besser zum Ausdruck bringt. Die bislang entwickelten Äquivalente leiden daran, dass sie oft nur einige Aspekte der Erbsünde artikulieren.“ (Schulz, Michael, Überlegungen zur „Geschichtlichkeit“ der Sünde Adams und den wirklichkeitserschließenden Potentialen der Erbsündentheologie. in: Schaller, Christian/Schulz, Michael/Voderholzer, Rudolf (Hg.), Mittler und Befreier. Die christologische Dimension der Theologie, Freiburg 2008, 49.)
- 60 Vgl. Lohfink, Gerhard/Weimer, Ludwig, *Maria – nicht ohne Israel. Eine neue Sicht der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis*, Freiburg i. Br. 2008, 15.
- 61 Vgl. ebd. 37-60.

ab dann nicht mehr in der Welt wirkt, wie dies von Gott intendiert wurde. Mit Karl Rahner kann diese vermeintliche Grausamkeit Gottes (Sippenhaft, beleidigter Gott usw.) aber heilsgeschichtlich begründet und erhellt werden. Zwei Aspekte sind hier zu nennen: Zum einen handelt Gott nicht am Menschenen ohne den Menschenen. Wenn Adam die Gnade nicht in Freiheit annimmt, dann ist das auch so. Dann hat Gott sich dazu entschlossen, sich durch die Freiheit des Anderen bestimmen zu lassen. Er korrumpt die Freiheit nicht, er macht den Menschenen sogar zu seinem Bundespartner. Wenn er am Menschenen handelt, dann in kreatürlicher Vermittlung, am Menschenen durch den Menschenen. Adam hat aber in Freiheit das nicht getan, was Gott durch ihn wirken wollte. Er hat durch sein Aufbegehen gegen Gott die kreatürliche Vermittlung der Gemeinschaft mit Gott (Gnade) gestoppt. Die Fundamentaltheologie nennt als Grundgesetz der *oeconomia revelationis* das Handeln Gottes im Sinne des *universale concretum*.⁶² Gott handelt danach stets am Einzelnen, nicht am Allgemeinen, nicht am Gattungshaften, sondern immer am je konkreten Menschenen, der durch freie Annahme des Beziehungsangebots universale Wirkung erzielt. Genau so sollte es auch mit Adam sein. Mit ihm wollte Gott konkret in Gemeinschaft treten, um so universal allen Menschenen diese Gemeinschaft anzubieten. Der Bund mit dem Einzelnen ist Bedingung für die universale Wirkung.⁶³ Die universale Bedeutung liegt nun in der Nichtweitergabe der Gnade Gottes, weshalb im Sinne Rahners von einem geschichtlich entstandenen, negativen Existenzial die Rede sein kann. Damit ist gemeint, dass der Mensch, wenn er seine Freiheit vollzieht, dies immer vor einem bestimmten Horizont tut, in einer bestimmten Situation. So ist die Freiheit immer eine *de facto* bedingte Freiheit. Zu der Situation aller Postadamiten, in der Freiheitstaten vollzogen werden, gehört ganz entscheidend als negatives Existenzial die von Adam, bzw. den ersten Menschenen nicht weitergegebene Gnade der Gemeinschaft mit Gott. Dadurch hat Rahner gezeigt, dass die individuelle Entscheidung mitgeprägt ist durch die Schuld anderer, die den eigenen Horizont der individuellen Freiheitsentscheidung prägt.

Das Gegenteil davon ist ein Leben aus der Gnade Gottes, was bei Rahner letztlich Gott selber meint und nicht etwas zwischen Gott und dem Menschenen. Wer also unter der so verstandenen Gnade Gottes lebt, der lebt zwar wie etwa die Gottesmutter Maria auch ein normales Menschenleben, aber mit der Fähigkeit,

62 Vgl. Löser, Werner, „Universale concretum“ als Grundgesetz der *oeconomia revelationis*, in: Kern, Walter/Pottmeyer, Hermann/Seckler, Max, HFT 2, Tübingen 2000, 83-94.

63 Darin liegt genau der von Gerhard Lohfink und Ludwig Weimer mitbedachte theologische Ansatz von Piet Schoonenbergs. Er machte darauf aufmerksam, wie es auch Karl Rahner bewusst war, dass Gottes Gnade immer an menschliche Vermittlung gebunden ist. Wer die Gnade annimmt, der wird anderen zur Gnade. Wer die Annahme der Gnade verweigert, der wird den anderen zum Unheil. (vgl. Lohfink, Maria 62.)

alles in den Gotteshorizont zu integrieren. In dieser Integrationsfähigkeit liegt der große Unterschied Mariens zur konkupiszenten Menschheit.⁶⁴ In der Tradition ist etwa immer nach den Schmerzen Mariens bei der Geburt gefragt worden. Das Dogma bedeutet keine Apotheose Mariens. Sie schmeckte den bitteren Bodensatz des Daseins an ihren Lippen: Als echte Frau, als echter Mensch, der sie ohne Zweifel war, konnte sie leiden, wie die Szene unter dem Kreuz offenbart. Aber für sie bleibt dies nicht sinnloser Schmerz, der zur Verzweiflung führt. Ihr kompromissloses Jawort hat in Freiheit Gott selbst eintreten lassen in ihr Leben. Von da an aber ist es ein Leben in anderer Qualität, das ganz getragen ist von Gott und ihm so aller Mehltau des Sinnlosen fehlt. Gnade bedeutet bei Karl Rahner ausdrücklich nicht, dass weniger gelitten würde. Dies kann man ja auch von Christus und seinem Kreuzestod nicht sagen. Aber es ist von einer ganz anderen Qualität, es ist eben nicht unintegriertes Leid, sondern es ist getragen von Gott und damit der Sinnlosigkeit entnommen wie das Gesamt eines solchen Lebens. Von daher wäre es falsch, Maria und Jesus einen Paradieszustand während ihrer Lebzeit zuzusprechen. Sie leiden aber nicht den unendlichen Schmerz des Widerspruchs, der Segmentierung, der Sinnlosigkeit.⁶⁵

Maria ist der neue Mensch schlechthin, der ganz leben kann aus der Gemeinschaft mit Gott, dem Sinn an sich. Die „theozentrische Wesensbestimmung“ kann erst nach Christus wieder zum Konstitutivum des Menschen werden. Maria ist die Erste, die dies voll umsetzen konnte.⁶⁶ Damit aber verwandelt sie als die Eine für alle alles. Sie ist so mit Christus das heilsgeschichtliche Gegenteil zu Adam und Eva geworden, in ihr wurde die unheile Schöpfung wieder aufgerichtet, durch und in Christus.

Gott wollte einen Ort in der Geschichte, an dem sein Heil unverkürzt Einkehr hält. Dazu wählte er Maria zur Gottesmutter. Karl Rahner entnimmt der Schrift und der Tradition, dass Maria als Gottesmutter so begnadet wurde, dass sie der radikalste Fall der Erlösung ist. Das ist die antimaterialistische Pointe des Dogmas vom 8. Dezember 1854: Nur Marias vorbehaltloses Ja ließ Gott herein in die Welt, weil Gott will, dass der Mensch wirklich will. Wenn also Maria ein

64 „Die Lehre der Kirche ... besagt einfach, dass die seligste Jungfrau und Gottesmutter Maria im Hinblick auf die Verdienste Jesu Christi, ihres Sohnes, also wegen der durch ihren Sohn gewirkten Erlösung, von Gott vom ersten Augenblick ihres Daseins an ausgestattet war mit der heiligmachenden Gnade und darum jener Zustand nicht gegeben war, den wir die Erbsünde nennen und der in nichts anderem als in dem Fehlen der Gnade im Menschen besteht, das in den Menschen verursacht ist durch die Sünde des ersten Menschen am Anfang der Geschichte der Menschheit.“ (Rahner, Karl, Maria, Mutter des Herrn. Mariologische Studien [Sämtliche Werke 9], Freiburg i.Br. 2004, 533.)

65 Vgl. Schulz, Michael, Schuldbedrohte Endlichkeit. Zur Erbsündenlehre Karl Rahners, in: RTLu IX (2/2004) 301-303.

66 Vgl. ebd.

solches radikales Ja zu Gott gesagt hat, dann ist es richtig, dass sie als der vollendete Fall der Erlösung auch als gänzlich frei von jeder Sünde geehrt wird, denn darin besteht ja die Erlösung, dass einer ganz in Gemeinschaft mit Gott lebt, dass er Gott nichts vorenthält, nichts für sich behalten will, sondern in Ganzheit zu Gott geht. Dazu aber passt die Sünde nicht mehr, die immer eine Folge des *cor incurvatus in se* ist, eines Herzens, das in sich selbst verkrümmt ist, wie Martin Luther schreibt.⁶⁷

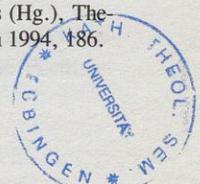
Dass Gott ein erwählender Gott ist, das lehrt uns nicht zuletzt die Geschichte JWHs mit seinem Volk Israel. Im Akt des Erwählens aber hat Gott eine Zukunft vor Augen, die er kooperativ herbeiführen möchte. In diesem Sinne ist Christus der Prädestinierte zur Offenbarung Gottes als er selber in Raum und Zeit, und davon abgeleitet ist Maria die Erwählte und damit Prädestinierte, Christus zu empfangen und damit soteriologisches Gewicht zu erhalten. Gerade die Erwählung des Bundesvolkes und darin auch die Erwählung Mariens zeigt das besondere Antlitz der göttlichen Prädestination: Es geht hier nicht um das Erodieren von menschlicher Freiheit, sondern um die Ermöglichung einer freien Tat. Der Gott der offenbarten Heilsgeschichte hat sich selber frei dazu entschlossen, des Anderen „zu bedürfen“, so sehr, dass er nur mit dem Jawort des Bundespartners tun kann, was er will. Eine ehrlichere Bundespartnerschaft ist nicht denkbar, denn er wählt keine Wege und Mittel, das Jawort zu manipulieren. Dies widerspricht nicht der schon erhobenen Diagnose von der Gleichzeitigkeit der Gnade mit der Freiheit.⁶⁸ Maria Burger verweist darauf, dass man bei Maria von einer Prädestination sprechen muss, weil sie so heilsgeschichtlich nah an Christus gerückt ist, sie von dort an der Vorherbestimmung partizipiert.⁶⁹ So kann gesagt werden, dass eine recht verstandene Prädestination die Gesamtmenschheit betrifft. Durch die Prädestination Jesu zur Einheit mit dem innertrinitarischen Logos und durch die Prädestination Marias, die Gott zur Pforte für sein Eintreten in die Welt wollte, durch diese Prädestination ist auch die ganze Menschheit und mit ihr die Welt prädestiniert zum guten Ziel bei Gott.⁷⁰ Das Ziel ist bereits vorhergesagt, das letzte Wort bereits gesprochen. Allerdings bindet sich Gott bei allem an die „aktive Annahme“ der Menschen. Prädestination bedeutet nicht Auslieferung an einen despatischen Gott, sondern ein Ja zu Gott und seinem Weg, den er gnadenhaft begleitet, ohne den Menschen in seiner Freiheit zu berauben, sondern gerade umgekehrt, um ihm Freiheit zu schenken. Prädestination

⁶⁷ Vgl. Rahner, Sämtliche Werke 9, 551.

⁶⁸ Vgl. Menke, Karl-Heinz, Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglauben der Kirche, Regensburg 1999, 158.

⁶⁹ Vgl. Burger, Maria, Antizipation vollkommener Erlösung. Aspekte einer Mariologie im Anschluss an Karl Rahner, in: Delgado, Mariano/Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Hildesheim 1994, 186.

⁷⁰ Vgl. ebd. 194f.



kann also nach dem oben Gesagten gerade als Freiheitsgeschehen angesprochen werden, das zu seiner ganzen Fülle gelangt, wenn Gottes Gnadenangebot nicht ausgeschlagen wird.

Indem mit diesem Fest ein Gott gefeiert wird, der einem Menschen Freiheit als Freiheit schenkt, wird eigentlich nichts anderes als der Mensch als Mensch gefeiert und als der, der er ist: Wesen der Freiheit, das Gott antworten kann. Die Katalysefunktion von Materialisierung und Cerebralisation erweist sich im 19. Jahrhundert im dritten Mariendogma, das Papst Pius IX. auch in den Kontext der neuzeitlichen Häresie des Naturalismus einordnet, wie gezeigt. Das anspruchsvolle Konzept der Willensfreiheit des mariologischen Dogmas ist bis heute ein Monitum und steht für das Projekt vom Menschsein des Menschen, der nur Mensch ist, wenn Freiheit und Vernunft zu seinen Möglichkeiten zählen.

Atheistische Firmung? Jugendfeier? Ersatzritual?

Jugendweihe als Phänomen säkularer Jugendentwicklung

Roland Cerny-Werner, Salzburg

Bis zur Schwelle des 20. Jahrhunderts erlangte Atheismus eine eher randständige gesellschaftliche Relevanz und auch als wissenschaftliches oder philosophisches Postulat fand es kaum Eingang in die Auseinandersetzungen der Zeit – weder Darwin noch Haeckel sahen sich als Atheisten, sondern waren an der Erklärbarkeit der Welt interessiert, freilich in dem Bewusstsein um die möglichen Interpretationen ihrer Erkenntnisse. Trotz alledem war der Alltag der Mehrzahl der Menschen deutlich kirchlich – religiös geprägt.

Die Lebensabschnitte der Menschen waren durch Taufe, Firmung (bzw. Konfirmation), konfessionellen Feierkalender und alltägliche Religionsausübung geprägt. Die Bindung an die jeweilige Kirche und Gemeinde stellte mithin – von Ausnahmen abgesehen – einen, wenn nicht gar „den“, Sozialisations- und Akkulturationsfaktor dar. Dies war letztlich der Ort der Kirche, der Ort, an dem die Menschen abzuholen waren, der Ort, an dem sich Religion manifestierte und somit unmittelbar das gesellschaftliche und kulturelle Beisammensein der Menschen (mit)bestimmte. Von besonderer Bedeutung war in diesem Zusammenhang die lebensspannenumfassende Ganzheitlichkeit kirchlicher Rituale, beginnend mit der Kindstaufe, der meist in Geburtskohorten gemeinschaftlich durchgeführten Firmung und auch in diesen Zusammenhängen, die Erstkommunion.

Dieser Faktor muss jedoch unter der Prämisse der Postperspektive näher betrachtet werden, das heißt, es bedarf des Blickes auf die Selbstverständlichkeit dieser Abläufe: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße und das Begräbnis in geweihter Erde waren unhinterfragte biografiestrukturierende Fixpunkte im Leben jedes einzelnen Menschen in der Gemeinschaft der Gläubigen. Folglich war es nicht vordergründig notwendig die „Jugend zu gewinnen“.

Es kam jedoch vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer erstmals erkennbaren Atheisierung in europäischen Gesellschaften, zu intensiveren, kritischen Auseinandersetzung mit den Kirchen und Religionen und Säkularisierungstendenzen setzten sich immer deutlicher als gesellschaftsrelevante, -politische, mithin mikro- und makrosoziologische wirkungsmächtige Faktoren durch. Diese war zwar nicht – noch nicht – umfassend, ganzheitlich und (wissenschaftlich) ausdifferenziert, jedoch wurde die gesellschaftliche Bedeutsamkeit immer höher.

Besonders auffällig waren diese Tendenzen in hochindustrialisierten Gebieten und großen Städten und begünstigt wurde dieser Prozess durch die Politisie-

rung im Laufe der Revolutionen der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts, die Paradigmenwechsel in Beziehung auf die Religion als philosophisches Phänomen (so z.B. die Stellungnahmen Kants zur Gottesfrage und deren Nachwirkungen) und die industriellen und naturwissenschaftlichen Herausforderungen der Zeit.

Im besonderen Maße wurde jedoch eine quantitativ weitgreifende Veränderung althergebrachter Gesellschaftsstrukturen, mit Kirche/Religion als tragender Säule, durch die Herausbildung einer politisch bewussten und verfassten Arbeiterschaft in Gewerkschaften und neugegründeten sozialdemokratischen Parteien befeuert. Die damit einhergehende Politisierung und Ideologisierung war in diesem Zusammenhang mehr als ein randständiges Phänomen – vielmehr entwickelte es sich zu einem entscheidenden Faktor – der auch vor den Türen des Vatikans keinen Halt machte, was z.B. die Nennung von Sozialismus, Kommunismus, Geheimgesellschaften, Bibelgesellschaften und auch liberalen Kleriker-Gesellschaften im Syllabus errorum Pius' IX. von 1864 bestätigte¹.

Die „Christliche Jugendweihe?“

In die Epoche der nachnapoleonischen Ära hinein, die geprägt war durch die paradoxe Situation eines unverkennbaren Beharrungswillen der wiedererstarkten Machteliten und dem gleichsam nachdrücklichen spürbaren Veränderungsdruck durch politisierte Teile der übrigen Bevölkerung, entstand eine neue Auseinandersetzung mit dem lebensabschnittlichen Übergangsritual des Sakraments der Firmung (bzw. Konfirmation).

Schon seit der Reformation öffnete die kirchenpolitisch determinierte Aufspaltung dieses biografierelevanten Einzelereignisses in Firmung und Konfirmation ein innerchristliches Feld der Auseinandersetzung, das im Wesentlichen aus einem: „unlösbar[n] Bündel katechetischer, sakramentaler, kirchenrechtlicher (und weiter auch: seelsorgerlicher, entwicklungspsychologischer, ritualtheoretischer etc.) Aspekte [bestand].“² Dabei schien die Konfirmation, vor allem im Verlauf der mittleren Dekaden des 19. Jahrhunderts, das attraktivere Modell zu sein, da es aus den in der Aufklärung wurzelnden Diskursen entsprang und in die Diskussionen der politischen Öffentlichkeit der Zeit eingewoben war: Hinwendung zur Mündigkeit des Individuums, in diesem Spannungsfeld zumindest in Glaubensfragen, stand dabei im Mittelpunkt der Betrachtung und öffnete das Feld auch für andere Überlegungen zur emanzipatorischen Weiterführung dieses

1 [http://www.kathpedia.com/index.php/Syllabus_errorum_\(Wortlaut\)](http://www.kathpedia.com/index.php/Syllabus_errorum_(Wortlaut)) [15.09.2011].

2 Döhnert, Albrecht, Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion. Studien zum Fortbestand der Jugendweihe nach 1989 und die Konfirmationspraxis der Kirchen, Leipzig 2000, 15.

aufklärerischen Gedankengutes bzw. der praktischen Implementierung derartiger Argumentationsfiguren in den gesellschaftlichen Alltag.

Darüber hinaus entstand – in diesem Fall weit über innerkirchliche bzw. religiöse Mündigkeit hinausreichend – die Institution der Jugendweihe. Ihren gesellschaftlichen, weltanschaulichen und institutionellen Wurzeln nach, war sie durchaus inhomogen, aber sie war in jedem Fall ein „spezifisch deutsches Phänomen“³.

Zu Beginn dieser Entwicklung allerdings schon von einer atheistischen, proletarischen bzw. sogar explizit antireligiösen Bewegung zu sprechen würde wesentlich zu weit greifen, selbst wenn in der Folge einige, auch wesentliche, Evolutionsstränge der Jugendweihe mit genau diesen Begrifflichkeiten und den dahinterstehenden Konzeptionen und Weltanschauungen zu finden waren.

Im Wesentlichen entsprang die Jugendweihe also der ausdrücklichen „Kritik am Anspruch des Christentums auf ein Wahrheitsmonopol“, aber diese Ablehnung war „mit einer positiven Bewertung der moralischen bzw. ethischen Impulse religiösen Glaubensgefühls verbunden gewesen.“⁴ In ihrer dezidierten Absehung an kirchliche Dogmen waren sich die unterschiedlichen Bewegungen (frei-religiös, innerchristlich) einig und ebenfalls in der Besinnung auf das „dem Menschen immanentes Vermögen (v.a. die Vernunft)“⁵, aber sie stellten noch nicht die Religion als gesellschaftliche Institution in Frage. Es bleibt folglich festzuhalten, dass die Jugendweihe als Übergangsritual entstand, welches sich bewusst von kirchlichen Strukturen emanzipieren wollte und die Individuierung des Menschen ganzheitlich vorantreiben wollte. Eine Forderung, die im Rahmen der Aufklärung überdeutlich artikuliert wurde, im Verlauf der Französischen Revolution erstmals praktische Wirkungsmacht entfaltete und in Deutschland als demokratisch, aber auch nationalistisch determinierter Prozess auf die politische Agenda gehoben wurde. Von einer Christlichen Jugendweihe zu sprechen wäre folglich nicht nur zu kurz gegriffen, sondern trüfe auch nicht den inhaltlichen, strukturellen und weltanschaulichen Kern dieses Prozesses. Allerdings wäre für die Frühphase deren Entstehung die Beschreibung als „religiös determiniertes Ritual mit kirchenkritischen Tendenzen“ treffend.

3 Liepold, Rainer, Die *Teilnahme* an der Konfirmation bzw. Jugendweihe als Indikator für die Religiosität von Jugendlichen aus Vorpommern. Traditionen, Bilanzen, Visionen und Fremdbestimmung, Frankfurt a. M. u.a. 2000, 98.

4 Ebd. 99.

5 Ebd.

Die „Atheistische Firmung (Konfirmation)“?

Im Verlauf der Entstehung der Jugendweihe erstarkten, gleichsam mit dem deutlichen Anschwellen der Sozialdemokratie, der Theorie des Kommunismus und der Gewerkschaften, die Entwicklungsstränge, die neben den aufklärerischen Grundlagen auf dezidiert religiöskritischen Ansätzen fußen.

Das Ritual Jugendweihe geriet hierbei immer mehr in den Dunstkreis pädagogischer Ansprüche. Grundsätzlich den Aspekt der Emanzipation von kirchlichen Institutionen und Strukturen folgend, galt sie in diesem Rahmen gleichsam als zugehörigkeitskonstruierendes und lebensabschnittsdefinierendes Ritual. Wichtig für diesen Prozess war der Umstand, dass sich die freireligiösen Vereine und Verbände in Deutschland immer mehr proletarisierten und für die damalige Zeit bedeutete dies vor allem auch eine Politisierung. Prägend für diese Entwicklung waren die antirevolutionären bzw. antireformistischen Bestrebungen nach der 1848er-Revolution, die durch schwere Repressionsmaßnahmen gegen freireligiöse Bestrebungen und antikirchliche Bewegungen determiniert waren und somit zu einem Rückzug von Mitgliedern aus dem Klein- und Mittelbürgertum führte, da diese die (unterschiedlich starken) Repressionsmaßnahmen der meist reabsolutisierten Regierungen im Deutschen Bund als wesentlich größeres Bedrohungsszenarium für den eigenen sozialen Status verspürten, als dies bei den zahlenmäßig geradezu explodierenden proletarisch verfassten Gesellschaftsschichten der Fall war. Das die Proletarisierung der Jugendweihe letztendlich abschließende Ereignis stellte das Inkrafttreten der Sozialistengesetze 1878 und der Kampf gegen diese, bis zu deren Auferkraftsetzung im Jahr 1890, dar.

Die Jugendweihe war in dieser Zeit immer mehr zu einer Veranstaltung im Rahmen der Bewusstseinsförderung und -forderung in der proletarischen Jugend geworden und immer mehr auch mit erzieherischen Akzenten versehen. Diese folgten nicht einer pädagogisch-methodischen Programmatik, sondern folgten dem Anspruch einer geschlossenen Verfasstheit der Arbeiterklasse. Religiöse Determinanten spielten hier keine Rolle mehr, selbst wenn die Zeremonie des Rituals, das ja mit dem Wortteil „Weihe“ auch auf sakrale Wurzeln verweist, teilweise an religiöse Vorgänger anschloss. Am Ende des 19. Jahrhunderts kann folglich davon ausgegangen werden, dass mit der Jugendweihe ein weiteres Übergangsritual in einer entscheidenden Lebensphase von Jugendlichen installiert war, die – neben Firmung und Konfirmation – den fortschreitenden Säkularisierungstendenzen in der Gesellschaft des Deutschen Reiches Rechnung trug. Ein religiöser, oder gar christlicher Rückbezug kann in diesem Zusammenhang zwar in der Retrospektive konstruiert werden, jedoch als kategoriale Zuschreibung erschien er den Zeitgenossen als wenig zielführend, verwirrend und wurde abgelehnt. Vielmehr war mit der Jugendweihe ein politisches und weltanschaulich eigenständiges Phänomen entstanden, was klar dem sozialdemokratischen und immer mehr auch dem kommunistischen Spektrum zuordenbar war. Eine „athe-

istische Firmung (Konfirmation)“ wäre mithin als Umschreibung ebenso wenig treffend wie die oben erwähnte „christliche Jugendweihe“.

Die Jugendweihe als ideologisierter „Kampfplatz“ um die Jugend

Auch wenn sich die Jugendweihe Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts als eigenständiges Ritual etabliert hatte, so gelangte sie doch noch nicht in den Status eines Massenphänomens. Sie verblieb, zumal außerhalb Deutschland nahezu unbekannt, selbst in den Kreisen des politisch verfassten Proletariats in ihrer Randständigkeit. Eine Ausnahme stellte hierbei die Verbreitung der Jugendweihe im Umfeld der Kommunistischen Partei Deutschlands dar, wo sie flächendeckenden Charakter annahm.

Zudem bleibt festzuhalten, dass es sich fast ausschließlich um ein städtisches Phänomen handelte und in den rural geprägten Landstrichen Nord- und Süddeutschlands kaum Bedeutung errang.

Im nationalsozialistischen Deutschland war die Jugendweihe zwar nicht verboten, jedoch war der Übergang der Kinder in das Erwachsenenalter im nationalsozialistischen Erziehungswesen anderweitig durch eine Vielzahl von Ein- und Übertrittsritualen gekennzeichnet⁶. Bedeutsam in diesem Zusammenhang ist der Faktor, dass dies erstmals staatlich gelenkt und in radikalisierter Opposition zu Firmung und Konfirmation betrieben wurde.

Auch wenn gegen Ende der nationalsozialistischen Diktatur der Terminus einer nur schwer fassbaren „Jugendweihe der NSDAP“⁷ auftauchte, so kann dies doch nicht über die grundlegend unterschiedlichen Wurzeln und Entwicklungsstränge gegenüber der Jugendweihe aus freireligiöser, später freidenkerischen und proletarischen Tradition hinwegtäuschen. Es handelte sich hierbei, sowohl in weltanschaulichen als auch in politischen Belangen, um eine klar genuin nationalsozialistische und nicht nachhaltige Entwicklung.

Im Gegensatz dazu war mit dem Aufkommen des Kommunismus als Ideologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und zu Beginn des 20. Jahrhunderts mit dessen Staatswerdung in Russland, eine neue Situation entstanden, in der sich bis dahin nicht bekannter systemimmanenter, gleichsam radikaler Atheismus Bahn brach, der unmittelbar und umfassend in die Lebenswirklichkeit der Menschen eindrang. Marx hatte Theismus bzw. Religion als Entfremdungsprozess des Menschen von sich selbst und im Besonderen als Machtinstrument der

6 Z.B. Schulentlassungsfeier, Aufnahme in die Hitlerjugend oder den Bund Deutscher Mädel.

7 Hallberg, Bo, Die Jugendweihe. Zur deutschen Jugendweihetradition, Göttingen 1977, 112–131.

„herrschenden (kapitalistischen) Ausbeuterklasse“ apostrophiert – wer kennt es nicht, eines der bekanntesten Marxzitate: „*Religion ist Opium für das Volk*“ – jedoch gestand er Religionen emotionale Relevanz im gesellschaftlichen Gefüge zu und analysierte deren Verschwinden als Zwangsläufigkeit im fortschreitenden „*Befreiungsprozess der Arbeiterklasse*“. Marx legt dabei zunächst keinen Wert auf die aktive Beseitigung der Religion, diesem Konzept wurde im Folgenden erst von Engels und – deutlich radikalisiert und für die weitere Entwicklung des Kommunismus entscheidend – von Lenin Bedeutung beigemessen. Dabei war die Bekämpfung der Religion aber immer noch ausdrücklich durch aktive Propaganda zur „*Aufklärung der Massen*“ und nicht durch Gewaltmaßnahmen vorgenommen.

Die Praxis der Auseinandersetzung mit Religion differierte, vor allem in den ersten 50 Jahren der Existenz der Sowjetunion und der Konstituierungsphase der neuen Staaten in deren Hegemonialbereich in Ostmitteleuropa, deutlich von dem propagandistischen Ansatz des Leninismus. Sowohl das kommunistische Russland (ab 1922 Sowjetunion), als auch deren Satellitenstaaten ab 1945, zeigten durchaus den Willen, mit gewalttätigen Maßnahmen des Repressionsapparates gegen jedwede Religion vorzugehen: Verhaftungen, Verbannung und vereinzelt auch Folter und Mord stellten die Begleitumstände des „*Religionskampfes*“ der Entstehungsphase der Sowjetunion und der ersten circa 10 Jahre der Existenz der neu entstandenen Staaten unter sowjetischer Vorherrschaft nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs dar. Deutlich zeigte sich hier der Unterschied zu anderen diktatorischen Regimen und zu anderen Kirchenverfolgungen der Geschichte. Bei diesen handelte es sich ausdrücklich um Verfolgung einzelner Religionsgemeinschaften (Kirchen), nun stand die Bekämpfung aller religiösen Bestrebungen auf der Tagesordnung. Klar erkennbar war dabei zudem die eliminatorische Tendenz, mit der diese Verfolgung ins Werk gesetzt wurde, gleichwohl je nach Staat und Regierung mit unterschiedlicher Härte in der Durchführung. Diese erste Phase der Auseinandersetzung endete erst mit dem Tod Stalins und der damit einhergehenden leichten Entschärfung der Gewaltherrschaft in den betreffenden Ländern.⁸

Im Alleinvertretungs- und Durchherrschungsanspruch kommunistischer Parteien als regierende Macht spielte jedoch ein Faktor, nicht nur in Bezug auf die Auseinandersetzungen mit Religionen, eine wesentliche Rolle: Die Gewinnung der Jugend, als die vermeintliche Zukunft⁹ kommunistischer Bewegungen. Ne-

8 Zu den Entwicklungen in der Kirchenpolitik der Staaten kommunistischer Prägung von den 20er bis in die frühen 60er Jahren des 20. Jahrhunderts vgl.: Cerny-Werner, Roland, Vatikanische Ostpolitik und die DDR, Göttingen 2011, 41-53.

9 So wurde in der DDR z.B. die Jugendorganisation Freie Deutsche Jugend (FDJ) offiziell auch als „Kampfreserve der Partei“ bezeichnet.

ben den sicherheitspolitischen Anstrengungen der Regime in der Macht Sicherungsphase, waren die Bemühungen zur umfassenden, ganzheitlichen und nachhaltigen Beeinflussung der jungen Menschen in dem jeweiligen Herrschaftsbereich von exorbitanter Bedeutung. Dem Atheismus wurde in der kommunistischen Staatsidee, erstmals in herausragendem Ausmaß in der Geschichte der Menschheit, eine grundsätzliche und systemtragende Rolle zugeordnet. Dies hieß für die Erziehung und Bildung junger Menschen, unter der Maßgabe der langfristigen und nachhaltigen Machterhaltung, dass als überkommen geltende historisch-kulturell geprägte Lebenswelten aufgebrochen werden sollten. Ziel war die Herausbildung des „*neuen sozialistischen Menschen*“ bzw. einer „*sozialistischen Persönlichkeit*“. Dabei war die frühestmögliche Intervention in traditionelle Erziehungsabläufe unvermeidbar, um die ideologische „*Umstrukturierung der Persönlichkeit*“ zu lenken. So war es erklärter Wille der Staats- und Parteiführungen, die Familie als Erziehungsfaktor weitestgehend auszuschalten.

Religiöse Bekenntnisse jedweder Art stellten dabei einen Stachel im Fleisch der kommunistischen Ideologen dar: Der Glaube an Gott und dessen letztendliche und letztgültige Zuständigkeit für seine Schöpfung stand dem Alleinvertretungsanspruch und dem Durchherrschungsanspruch in der Gesellschaft elementar und kompromisslos entgegen. Somit waren kommunistische Herrscher (es waren nur in wenigen Ausnahmefällen Frauen im inneren Machtzirkel der Parteien) geradezu darauf angewiesen, Jugend zu erreichen und zu gewinnen. Es begann mit der ganztägigen Betreuung, auch von Kleinstkindern ab dem dritten Lebensmonat, und setzte sich in dem Bemühen fort, eine ununterbrochene Inbeschlagnahme junger Menschen in allen Lebensaltern zu gewährleisten. Gekennzeichnet war die Erziehung dabei von einer stetigen Ideologisierung – schon im Kindergarten wurden Armeenachmittage organisiert, die Volkspolizei besucht oder *Kosmonaut* (die sowjetischen Astronauten) gespielt. Mit dem Eintritt in die Schule wurde, von immer mehr Symbolen und Ritualen begleitet, die Politisierung der Jugendlichen vorangetrieben. Die Erziehungsmethoden waren dabei wenig vielfältig und von zwei wesentlichen Polen gekennzeichnet: Das Erzeugen eines starken Gemeinschaftsgefühls und Sanktionierung von vermeintlichem Fehlverhalten. Das Engagement in Kirchen galt dabei klar als Hemmnis hin zur Entwicklung einer „*sozialistischen Gesellschaft*“ und unterlag damit einer (mindestens) unterschweligen Sanktionierung, in jedem Fall jedoch war es gesellschaftspolitisch geächtet. Zwar wurden Kinder und Jugendliche, die ihren Glauben bekannten, nicht explizit dafür bestraft, doch hatten diese in der Schule, auf ihrem späteren Berufsweg und auch in anderen alltäglichen Belangen, mit deutlicher und erkennbar evozierter Benachteiligung zu kämpfen. Im Falle der katholischen Kirche kam noch *erschwerend* hinzu, dass neben der entscheidenden göttlichen noch die weltliche Zuständigkeit des Papstes relevant war, ein Umstand, der den Alleinvertretungsanspruch der Machthaber sehr empfindlich störte. Dass diese ideologisierte Auseinandersetzung praktische Relevanz erlangte, war früh

erkennbar. Für die DDR bspw. bedeutete dies, dass junge Menschen und ganze Familien, vor allem auch christlich geprägte, versuchten in die BRD zu fliehen und dies bis 1961 über Westberlin noch relativ problemlos erreichen konnten. Hier erlangte der Atheismus vor allem praktische Bedeutung, da es vor allem gut ausgebildete, junge Menschen waren, die den Gemeinden als aktive Mitglieder fehlten. Nach dem Bau der Berliner Mauer im August 1961 war der Weg über Westberlin in die Freiheit versperrt und die Anzahl der Gläubigen beider christlicher Kirchen in der DDR war nur noch langsam rückläufig. War der drastische Verlust an Angehörigen der Kirchen vor 1961 mit der massiven Fluchtwelle zu begründen, so lag danach der Grund für den (geringeren) Rückgang an Kirchenmitgliedern auch bei den Auswirkungen staatlicher Propaganda und der praktischen (Tages-)Politik.

In diesem Zusammenhang erwies sich, vor allem ab dem V. Parteitag der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands (SED) 1958, die staatlich massiv protegierte Jugendweihe als systemimmanente Methode, um Jugendliche an die Staatsideologie zu binden bzw. zu versuchen, sie von anderen Weltanschauungen oder Religionen zu entfremden.

Herausforderung an die Kirche: Vor UND nach der Wende

Spätestens mit der parteipolitischen Weichenstellung auf dem V. Parteitag der SED und damit klar verbundenen Auftrag staatlichen Stärkung der Jugendweihe, sahen sich sowohl die katholische Kirche, als auch die evangelischen Landeskirchen in der DDR vor die Situation gestellt, dass kirchliche Rituale, wie z.B. die Firmung bzw. Konfirmation, immer mehr verdrängt wurden. Dies war vor allem Ergebnis zweier Entwicklungen.

Zum einen die mit dem V. Parteitag der SED einhergehende Verschärfung der – teilweise aggressiv vorgetragenen Forderung – zur Durchführung der Jugendweihe und deren vordringliche Implementierung in die Schule. Damit ging – aus staatlicher Sicht geradezu zwangsläufig – die Ausweitung der latenten Repressionen gegen Christen einher. Die Gläubigen erfuhren dabei nicht immer vordergründige Gegnerschaft, wenngleich diese spürbar war, in erster Linie aber waren es unterschwellige Eingriffe in den Lebensalltag der Angehörigen beider Kirchen, um den Druck auf die Familien und die Jugendlichen selbst zu erhöhen, an der oktroyierten Jugendweihe teilzuhaben.

Diese Maßnahmen zeigten dahingehend enorme Wirkung, dass es zu einem Rückzug ins Private kam und, das stellte die zweite wichtige Entwicklung bezüglich des Vordringens der Jugendweihe dar, die Fluchtbewegung von Bürgerinnen und Bürgern der DDR über die Sektorengrenzen (vor allem Berlins) verstärkte sich massiv. Seit der Gründung der DDR (1949) bis 1961 verließen ca. 3 Millionen Menschen das Land. Viele von ihnen waren Kirchenmitglieder,

die – nicht nur – aber auch wegen den unmissverständlich erlebbaren Nachtteilen durch ihre Religionsausübung die DDR verließen. Oft waren es die Aktivsten der Gemeinde, die dem Staat den Rücken kehrten und somit letztlich zur Veränderung in der Kirchenlandschaft der DDR beitrugen.

Nach dem Mauerbau kam es zu einer Stabilisierung des Staates DDR und einer leichten Lockerung der Repressionen gegenüber den Kirchen. Die Bewegung hin zur Jugendweihe und weg von kirchlichen Ritualen, war jedoch nahezu unumkehrbar.

Trotz alledem sollte jedoch der signifikante Anstieg der Teilnahme an der Jugendweihe nicht den Blick dafür trüben, dass diese keine Umkehrung in der Interpretation der Zahlen zuließ. Das heißt, wenn 1958 23,7 %¹⁰ der Jugendlichen eines Jahrgangs an der Jugendweihe teilhatten, bedeutete dies nicht automatisch, dass die zu 100% Fehlenden kirchliche Angebote annahmen, wenngleich davon auszugehen ist, dass die große Mehrheit der Jugendlichen derartige Angebote zu diesem Zeitpunkt noch wahrnahmen. Gleichsam ist nicht anzunehmen, dass die 80,4 prozentige Teilnahme der Jugendlichen 1960 bzw. die 97,5 prozentige im Jahr 1976, zu einer vollständigen Zerstörung kirchlicher Rituale zu Lebensabschnittsübergängen führte. In diesem Zusammenhang kam es zu Doppelteilnahmen, also einerseits an der Feier zur Jugendweihe und andererseits die Teilnahme an kirchlichen Angeboten. In wie weit dabei die Jugendweiheteilnahme als reine Konzession an den Staat zu verstehen ist, kann an dieser Stelle nicht empirisch abgesichert dargestellt werden, jedoch ist hierbei in Betracht zu ziehen, dass in solchen Fällen die Jugendweihe ebenfalls eine gewisse Attraktivität ausgestrahlt haben muss (Gruppendynamik, pathetische Inszenierung der Feierlichkeiten und gesellschaftliche Statusveränderung). Gleichsam ist festzuhalten, dass die Jugendlichen, die an kirchlichen Rituale zu Lebensabschnittsübergängen teilnahmen, im Vorhinein einen intensiven und mit ihren Familien abgesprochenen Entscheidungsprozess durchliefen. Somit ist hierbei von einem auffallend hohen Attraktivitätsgrad der Feierlichkeit auszugehen.

Die bleibende Anziehungskraft der kirchlichen Rituale liegt selbstverständlich auch in der Arbeit der Kirchen begründet, die sich dieser Herausforderung stellten und denen es, nach einer schmerhaften Konsolidierungsphase in diesem Zusammenhang, gelang, z.B. durch die Öffnung für oppositionell gestimmte Jugendliche (vor allem die evangelische Kirche), die dramatisch sinkenden Teilnehmerzahlen etwas abzubremsen.

Innerhalb der katholischen Kirche versuchten engagierte Gläubige und Ordinarien – auch und gerade bei Jugendlichen – in der Selbstvergewisserung der eigenen Stärken und der damit verbundenen klaren und zum herrschenden Staat als Alternative erkennbaren religiösen und spirituellen Standortbestim-

10 Vgl. zu den Zahlen: Liepold, Teilnahme 110.

mung, die nötige Attraktivität zu halten und zurückzugewinnen. Abschließend bleibt festzuhalten, dass die politische Symbiose der beiden *Atheismen*, des theoretischen und des praktischen, in der kommunistischen Weltanschauung zumindest in Ost- und Mitteleuropa große Wirkungsmacht entfaltete, mit deren Auswirkungen sich die Kirchen noch heute auseinanderzusetzen haben. Ganze Geburtskohorten junger Menschen haben sich, unter Druck oder aus Mangel an Möglichkeiten, von den Kirchen abgewendet. Diesen Umstand auch heute noch als Begründungsfigur für die drastisch steigende Zahl von Kirchenaustritten geltend zu machen, wäre inopportun. Nicht nur der Faktor, dass die Austritte erst nach der Wende dramatische Ausmaße annahmen, ist dabei von herausragender Bedeutung, sondern auch, dass es eine trügerische Argumentation wäre, die helfen würde, von der heutigen, aktuellen (teilweise selbstverschuldeten) fehlenden Attraktivität der Kirchen für junge Menschen abzulenken. Vielmehr wäre der Blick zurück eventuell eine Hilfe oder sogar ein Gewinn: in einem feindlichen, atheistischen Umfeld gelang es den Kirchen sich zu behaupten. Vor allem durch eine Öffnung nach außen, eine Öffnung, die – getragen von bewusst entschiedenen jungen Menschen – mit dazu führte, dass Kirche eine Speerspitze gesellschaftlicher Veränderung wurde.

Der Herausforderung der immer weiter sinkenden Zahl von Taufen, Firmungen und der Kirchenaustritte nahm sich, neben anderen, der damalige Erfurter Dompfarrer und heutige Weihbischof Reinhard Hauke im Jahr 1997 an.

Die stetige Entkirchlichung, die gleichsam einherging mit erkennbarer Suche von Jugendlichen nach orientierenden Lebensabschnittsdefinitionen, versuchte er mit dem Konzept der „Feier zur Lebenswende“ zu begegnen:

„Als Seelsorger in der thüringischen Diaspora treibt mich der Gedanke um, dass sowohl den Christen als auch den Nichtchristen dieser Schatz [die Überzeugungskraft des Evangeliums (d. Verf.)] bewusst werden muss. ... Oft wurde ich schon gefragt, warum ich mich mit der Frage beschäftige, wie der Glaube zu den 75% ungetauften Thüringern kommen kann.“¹¹

Mit dem Angebot der „Feier zur Lebenswende“ kreierte er ein Angebot, welches Getauften *und* Nichtgetauften offensteht. Offen steht dabei auch und gerade der „Raum Kirche“ als Ort dieser Feier.

Der Idee steht voran, so Hauke: „Die Veränderungen müssen uns nicht ängstigen!“¹². Er entwarf ein – liturgisch im weitesten Sinne als „*Segensfeier*“ zu fassendes – kirchliches Angebot für nichtchristliche junge Menschen und christliche Jugendliche, deren Christentum sich in ihrer Taufe erschöpfte. Es entstand

11 Hauke, Reinhard, Herzlich eingeladen zum *Fest des Glaubens ... Projekte für Christen und Nicht-Christen*, Leipzig 2009, 8.

12 Ebd. 9.

eine Alternative zur Jugendweihe. Dieses Modell wird mittlerweile auch in anderen ostdeutschen Städten angeboten.

Es gibt bei einer solchen Feier zur Lebenswende vorbereitende Treffen mit thematischen Inhalten, wie z.B. Freundschaft, Träume, Verantwortung u.a.m. Diese werden – unterschiedlich pädagogisch-didaktisch aufbereitet – über mehrere Monate behandelt. Die Zeremonie findet in einer Kirche statt und enthält eine Begrüßung, eine Ansprache und eine Segensbitte des betreuenden Geistlichen sowie symbolische Gesten (Zeigen persönlicher Gegenstände, Überreichen von Kerzen oder Blumen an nahestehende Verwandte oder Mitglieder der Pfarrgemeinde), musikalische Darbietungen und textlich oder anderweitig gestaltete Beiträge der Jugendlichen, untermauert von Liturgischer Orgelmusik.¹³

So entsteht ein Angebot einer offenen Kirche, die sich im Rahmen der Feier vorstellt, z.B. mit liturgischen Elementen, wie dem „*Raum Kirche*“ selbst, dem Segen, den Fürbitten oder der Orgelmusik. Der Eindruck eines Aufdrängens darf dabei nicht entstehen, wenngleich auch in der Vorbereitung religiöse und christliche Themen besprochen werden.

Diese adressatenorientierte und multilaterale Feierlichkeit bringt die Kirche so zumindest als Entscheidungsmöglichkeit für eine Lebensbegleitung ins Spiel. Dass dabei kein messbarer Output für die Kirche entsteht, versteht sich von selbst, und wäre dies intentioniert, wäre das Projekt schnell zum Scheitern verurteilt.

13 Vgl. ein konkretes Beispiel zum Ablauf einer solchen Feier zur Lebenswende: Hauke, Fest 27-31.

BAUSCHKE, Martin, Die Goldene Regel. Staunen – Verstehen – Handeln, EB-Verlag Dr. Brandt, Ettenheim 2010, 254 p., geb. 22,80 EUR[D], ISBN 978-3-86893-030-6

Die letzte umfassende Darstellung zur Goldenen Regel (= GR) sei – so stellt der Autor im Vorwort fest – 1962 geschrieben worden und sei ein Fehlschlag gewesen. Im Vergleich zum angelsächsischen Raum ergebe sich hier also eine Lücke. Angesichts des Stellenwerts, den die GR in Projekten wie dem Projekt Weltethos habe, sei ein Beitrag zum besseren Verständnis angemessen.

Die Gliederung des Buches ist im Untertitel angedeutet. Der Teil A („Staunen – Die Goldene Regel als moralisches Weltkulturerbe“) belegt mit viel Material die universale Verbreitung der Goldenen Regel mit Beispielen aus der Politik, dem Alltag, den Religionen und der philosophischen Ethik. Bauschke macht dabei auch deutlich, dass diese Regel durchaus unterschiedlich formuliert wird, was ausreichend belegt wird. Die bloße Aufzählung von Belegen ist aber nur ein erster Schritt. Wie nämlich der Autor mit Recht bemerkt, „versteht sich diese Regel nicht in jeder Hinsicht und nicht in jeder Situation von selbst“ (89). Der Teil B („Verstehen – Reflexionen und Diskussionen über die Goldene Regel“) enthält somit „Reflexionen und Diskussionen über die Goldene Regel“.

B. tut hier gut daran, dem wegweisenden Aufsatz von Hans Reiner über die GR zu folgen in der Unterscheidung verschiedener Bedeutungen der GR als Einfühlungs-, Autonomie-, Wahrhaftigkeits-, Gegenseitigkeitsregel. Diese Notwendigkeit ergibt sich aus der Homonymie der verschiedenen Formulierungen der GR. B. weist auch mit Recht die negative Bewertung der negativen Fassung der GR (Verbotsregel) im Gegensatz zur positiven Gebotsregel zurück; dabei ist erhellend der Aufweis, wie sehr die Betonung dieser Unterscheidung zu antijüdischer Polemik Anlass gegeben hat (106-116). Im Gegensatz zu B. würde ich das (von B. konsequent von der GR unterschiedene) ius talionis nicht ganz so negativ bewerten.¹ Auch der Vergleich der GR mit dem kantischen kategorischen Imperativ scheint mir misslungen, da B. (wie leider auch Kant selbst) nicht zwischen dem kategorischen (unbedingten) Charakter der sittlichen Forderung als ganzer und dem deontologischen Verständnis einzelner Normen unterscheidet.²

Teil C („Handeln – Wie wir mit der Goldenen Regel leben können“) gibt Hinweise zur praktischen Umsetzung der GR im Dialog der Religionen, im Privat- und Berufsleben, in der Schule und erläutert schließlich „Global relevante Werte im Licht der Goldenen Regel“. Darin finden sich nützliche Hinweise; al-

1 Vgl. Wolbert, Werner, Auge um Auge, Zahn um Zahn. Wider ein gängiges Klischee, in: Langer, Gerhard/Hoff, Gregor Maria (Hg.), Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie, Göttingen 2009, 108-121.

2 Vgl. z.B. Witschen, Dieter, Gerechtigkeit und teleologische Ethik, Freiburg i.Ue./Freiburg i.Br. 1992, 165-193 (am Beispiel der kantischen Straftheorie).

lerdings wird zu wenig deutlich, dass die GR nur ein notwendiges, aber kein hinreichendes Kriterium des sittlich richtigen Handelns darstellt. Es gibt Handlungen, die wir eindeutig ablehnen, die aber der GR nicht widersprechen. Das gilt etwa für einen ethischen Partikularismus, für den der Geltungsbereich der GR nicht alle Menschen umfasst, sondern nur die des eigenen Volkes, Stammes oder der gleichen Rasse. Nur wo die Idee der gleichen Menschenwürde Grundlage der GR ist, ist sie universalistisch. Wer sie freilich auch auf Tiere anwendet, sieht hier wiederum einen neuen Partikularismus am Werk. Die Frage, ob die GR auch auf Tiere (oder Embryonen) anzuwenden ist, lässt sich nicht mit der GR selbst klären.

Insgesamt ist B.s Arbeit ein nützliches und erhellendes Buch. Durch einige zusammenfassende Schemata (die man etwa im Rahmen einer Powerpoint Präsentation verwenden könnte) hilft es auch zur didaktischen Vermittlung (etwa im Religions- oder Ethikunterricht). Somit darf man diesem Buch eine entsprechende Verbreitung wünschen.

Werner Wolbert

LINTNER, Martin M., Den Eros entgiften. Plädoyer für eine tragfähige Moral und Beziehungsethik, Weger/Tyrolia, Brixen/Innsbruck 2011, 182 p., Pb. 17,95 Eur[D], ISBN 978-88-6563-027-3 (Weger), 978-3-7022-3114-9 (Tyrolia)

Über Eros und Sexualität hat sich die Moraltheologie in der letzten Zeit überwiegend in vornehmes Schweigen gehüllt. Dass nach den Fällen von sexuellem Missbrauch in der Kirche dieses Minenfeld aber nicht länger zu vermeiden ist, deutet sich ein Ende der Sprachlosigkeit an. Neben der bei Herder erschienenen „Quaestio Disputata“³ ist hier auf die Publikation des Brixener Moraltheologen hinzuweisen. Der Titel nimmt Nietzsches Vorwurf auf: „Das Christentum gab dem Eros Gift zu trinken: – er starb zwar nicht daran, aber er entartete zum Laster.“ (15). Das Buch ist aus einer mehrteiligen Zeitungsserie hervorgegangen, ist also an eine breitere Leserschaft gerichtet.

Die ersten 6 Kapitel geben einen historischen Überblick von der Bibel bis zu *Humanae Vitae*. Lintner betont die grundsätzlich positive Sicht von Ehe und Sexualität in beiden Testamenten, auch in den Ausführungen von 1 Kor 7 (die oft anders gelesen worden sind). Bezuglich der „Weichenstellungen in der Patristik“ (Kap. 3) wäre nicht nur das Lob sexueller Enthaltsamkeit zu erwähnen (und der entsprechende stoische und neuplatonische Einfluss), sondern auch das Eindringen paganer (im NT eigentlich überwundener) Reinheitsvorstellungen seit der

³ Hilpert, Konrad (Hg.), Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik, Freiburg 2011.

Völkerwanderung zu nennen⁴. Die Hochschätzung sexueller Enthaltsamkeit spiegelt sich auch etwa in den apokryphen Apostelgeschichten. Insgesamt versucht der historische Teil, die positiven Ressourcen der Tradition für die Entgiftung des Eros herauszustreichen (etwa die Position von Alfons von Liguori oder das Beispiel Abaelard und Héloïse), ohne die problematischen Elemente zu übergehen.

Die weiteren Kapitel befassen sich u.a. mit der Enttabuisierung von Sexualität, mit Sexualität in unterschiedlichen Lebensformen, mit sexualethischen „heißen Eisen“ und aktuellen sexualethischen Herausforderungen wie etwa dem sexuellen Missbrauch. Dabei liest man vielfach Interessantes auch aus humanwissenschaftlichen Publikationen. So ist das Buch ein erfreulicher Beitrag zur Überwindung der Sprachlosigkeit in Sachen Sexualmoral und zu einer heutigen verantwortlichen Orientierung.

Einige kritische Anmerkungen. Lintner scheint, wie bei Moraltheologen öfter zu beobachten, den Terminus „Naturrecht“ auf ethische Ansätze einzuschränken, die das deontologische Argument der Naturwidrigkeit einer Handlung (gegen die Natur der Sexualorgane, der Sprache) kennen (vgl. etwa 71). Diese terminologische Einführung wäre aber, gerade angesichts der Empfehlung des Naturrechts durch Papst Benedikt XVI. (der frühe Joseph Ratzinger hat das noch anders gesehen) dringend zu vermeiden, wenn man etwa bedenkt, dass auch etwa ein John Rawls seine Theorie naturrechtlich nennt, dass etwa für Luther der Kern des Naturrechts in der Goldenen Regel besteht⁵. Was die S. 94 erwähnte (von Gegnern künstlicher Verhütungsmittel bemühte) Statistik betrifft, nach der mit der Verwendung der Pille die Zahl der Abtreibungen steigt, muss ich gestehen, dass ich nur Statistiken mit genau dem gegenteiligen Ergebnis kenne (etwa aus Polen oder allgemein aus dem Ostblock vor 1989). Schließlich ist auch das leicht zu erklären: Man sündigt lieber einmal im Jahr als jede Nacht. Ich frage also, ob wir es im ersten Fall mit seriösen Statistiken zu tun haben oder mit Mutmaßungen. Der Stoa wirft Lintner generell eine „funktionalistische Sicht der Sexualität“ vor, „wonach diese naturgemäß auf die Zeugung von Nachkommen schaft hingeordnet ist. Das ist zwar nicht ganz falsch, aber das gilt nicht ausnahmslos; für Musonius Rufus mindestens dürfte das so nicht zutreffen. Vorbehalte habe ich gegen die These (111), „dass der Umgang mit den wiederverheirateten Geschiedenen weniger ein sexualethisches, sondern ein pastoraltheologisches Problem darstellt“. Das ist (nach Mitteilung von Lintner) buchstäblich komparativisch, nicht konträr zu verstehen: es besteht auch ein ethisches Problem. Dennoch scheint mir die Klärung des ethischen Problems vordringlich (gegen den bisweilen zu beobachtenden Versuch der Reduktion auf die Pastoraltheologie). Plädiert man (mit dem frühen J. Ratzinger) für eine Tolerierung einer

⁴ Vgl. etwa Müller, Michael, Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit, Regensburg 1932, 24ff; Wolbert, Werner, Gewissen und Verantwortung, Freiburg i.U./Freiburg i.Br. 2008, 105-109.

⁵ Zur Mehrdeutigkeit vgl. ebd. Kap 5.2.

zweiten Ehe im Stil der Ostkirche, bestreitet man folgerichtig die *ethische* Norm, nach der eine Geschlechtsgemeinschaft nur in der Form einer (kanonisch gültigen) Ehe erlaubt ist. (Diese spezifisch ethische Norm ist zu unterscheiden von der institutionellen Unmöglichkeit einer zweiten Ehe, also der Unauflöslichkeit. Leider wird dieser Unterschied meist verwischt.) Die genannte sexualethische These ist zu diskutieren. Die offizielle Kirche sieht in der zweiten Zivilehe nämlich ein objektives Hindernis (obex) gegeben. Das Problem dabei ist, dass sie *allein* diesen Gesichtspunkt gelten lässt, nämlich dass hier ein Dauerzeugnis gegen die Unauflöslichkeit gegeben ist. Das ist zwar nicht falsch; das Problem ist, dass man sich (in deontologischer Weise) weigert, andere Gesichtspunkte zu berücksichtigen, nämlich z.B. dass die zivile Zweitehe oft die am wenigsten schlechte Lösung ist. Auf diesen „objektiven“ Gesichtspunkt wäre stärker hinzuweisen. Stattdessen wird hier meist der Verweis auf das Gewissen überstrapaziert. Daraus ergibt sich dann häufig der lehramtliche Vorwurf des Subjektivismus, den man freilich mit der Verweigerung einer Diskussion über die Sache selbst provoziert. Aber darüber wäre eine eigene Abhandlung zu schreiben.

Werner Wolbert

BRANDECKER, Thomas, Moraltheologie und Utilitarismus. Eine Auseinandersetzung mit Dieter Birnbacher (Studien der Moraltheologie 43), LIT-Verlag, Münster 2011, 106 p., Pb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10849-4

Dieter Birnbacher ist einer der prominentesten Vertreter einer utilitaristischen Theorie in der deutschsprachigen Philosophie. Die vorliegende (bei St. Ernst in Würzburg verfasste) Dissertation befasst sich mit ihm und kontrastiert damit den Ansatz eines umgedeuteten Doppelwirkungsprinzips, wie es von P. Knauer entwickelt wurde und auch von St. Ernst vertreten wird. In der Einleitung stellt B. zunächst die Ablehnung dieser Theorie durch das kirchliche Lehramt vor und begründet die Wahl Birnbachers als Referenzautor. Leider wird im Rahmen der Arbeit nicht mehr diskutiert, wie weit die lehramtlichen Äußerungen zur Sache sind bzw. wo man aneinander vorbeiredet. Speziell wird die Rede von den „in sich schlechten“ Handlungen nicht analysiert und auf ihren Sitz im Leben befragt⁶; der Terminus wird zum Schluss nur knauerianisch umgedeutet (86): „Eine Handlung ist nur dann „in sich schlecht“, wenn man in ihr einen Schaden ohne »entsprechenden Grund« zulässt oder verursacht.“ Ich frage mich, ob dann nicht jede schlechte Handlung „in sich schlecht“ ist. Gibt es noch andere Kategorien sittlicher Schlechtigkeit? Im Rahmen des traditionellen Lehrstücks

⁶ Vgl. Schüller, Bruno, Die Quellen der Moralität, in: ThPh 51 (1984) 535-559; Wolbert, Werner, Gewissen und Verantwortung, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 2008, Kap. 8.

von den „Quellen der Moralität“ gibt es solche Handlungen, die aufgrund der Umstände oder des Ziels schlecht sind. Ist das „in sich“ hier vielleicht so redundant wie etwa, wenn man von einer „in sich“ wahren oder „in sich“ falschen Aussage spräche?

Der erste Hauptteil stellt Birnbachers Position und Argumentation vor, seinen allgemeinen Ansatz und einige praktische Anwendungen: bezüglich des Tötungsverbots Konsequenzen für die Beurteilung der Embryonensuche und des Schwangerschaftsabbruchs, der aktiven Sterbehilfe und der aktiven (ärztlichen) Beihilfe zum Suizid, des Weiteren Birnbachers Begründung des Folterverbots und seine Beurteilung des Verhaltens gegenüber Tieren. In seiner Stellungnahme im zweiten Hauptteil findet sich eine insgesamt sachliche und ausgewogene Kritik der Position Birnbachers, wobei m.E. deutlicher herauszustellen wäre, dass die unplaublichen Konsequenzen vor allem aus einer unzulänglichen Werttheorie resultieren. Es wird auch nicht deutlich, wo Birnbacher evtl. seine Position geändert oder präzisiert hat. Mir scheint eine solche Präzisierung etwa in der Charakterisierung einer deontologischen Theorie zu liegen. Liest man in den „Texten zur Ethik“ noch, hier ergebe sich die moralische Qualität einer Handlung „teilweise oder vollständig durch die Natur der Handlung selbst“ (bei B. 24 zitiert), heißt es in der „Analytischen Einführung in die Ethik“ richtiger:

„Was konsequentialistische Begründungen moralischer Urteile von deontologischen unterscheidet, ist, dass sie darüber hinaus auch Folgen berücksichtigen, die nicht bereits in der Standardbeschreibung des jeweiligen Verhaltenskomplexes enthalten sind.“⁷

Was die „Natur der Handlung“ ist, hängt nämlich von der jeweiligen Beschreibung ab; und in dieser sind bestimmte Folgen schon benannt, wie Birnbacher am Beispiel „Betrügen“ illustriert. Die entscheidende Bedeutung der Werttheorie zeigt sich übrigens an der Tatsache, dass sich Deontologen, die eine ähnliche Werttheorie vertreten, zu ähnlich problematischen Konsequenzen gelangen. Was das Folterverbot angeht, fehlen mir zwei wichtige Gesichtspunkte: 1. Man müsste im Fall der Legalisierung von Folter Polizisten speziell ausbilden, die mit möglichst wenig Aufwand an Grausamkeit eine maximale Wirkung erzielen. Und diese wären 2. dann auch verpflichtet, diese Methoden anzuwenden. Das wollen aber auch die meisten Politzisten nicht.

Leider bietet die Arbeit kaum Vergleiche zwischen unterschiedlichen utilitaristischen Positionen.⁸ So fehlt etwa ein Hinweis auf den „idealen“ Utilitarismus eines G.E. Moore, H. Rashdall oder auch Franz Brentano (immerhin ein früherer Würzburger). Auch die moraltheologische Literatur zum Thema ist nur teilweise berücksichtigt; so wäre bezüglich der behaupteten Gerechtigkeitsperspektive des Utilitarismus zu verweisen auf Dieter Witschen, Gerechtigkeit und teleologische Ethik, Freiburg i.Ue/Freiburg i.Br. 1992. Entsprechend ist die Arbeit

⁷ Birnbacher, Dieter, Analytische Einführung in die Ethik, Berlin ²2007, 176.

⁸ Vgl. etwa Quinton, Anthony, Utilitarian Ethics, London ³1989.

auch für eine Dissertation etwas kurz geraten, was lediglich im Fall einer herausragenden (vielleicht rein systematischen) Arbeit nicht so sehr ins Gewicht fiele.

Werner Wolbert

ERNESTI, Jörg/FISTILL, Ulrich/LINTNER, Martin M. (Hg.), Heilige Kirche – Sündige Kirche. Chiesa santa – Chiesa di peccatori, Verlag A. Weger Brixen/Tyrolia Innsbruck 2010 (Brixner Theologisches Jahrbuch 1/2010), 208 p., geb. 24.95 EUR [D], ISBN 978-88-6563-009-9

Der vorliegende Band stellt die erste Nummer des Brixner Theologischen Jahrbuchs dar, das vom Professorenkollegium der Philosophisch-Theologischen Hochschule Brixen herausgegeben wird. Dieses Jahrbuch löst die Zeitschrift „Brixner Theologisches Forum“ ab. Der Zweisprachigkeit der Hochschule entsprechend enthält das Jahrbuch einige Beiträge in italienischer Sprache.

Das spezielle Thema des Jahrbuchs 2010 greift die öffentlichen Diskussionen um Missbrauchsfälle in der Kirche auf und stellt vor diesem Hintergrund die Frage nach heiliger und sündiger Kirche. Die Schwierigkeiten, die sich für viele ChristInnen und TheologInnen ergeben, angesichts der jüngsten Verfehlungen in und durch die Institution Kirche den Glaubenssatz von deren Heiligkeit als Teil des persönlichen Glaubens zu bekennen, werden deutlich ausgesprochen. Die versammelten Beiträge aus unterschiedlichen theologischen Disziplinen der Brixner Hochschule und von außerhalb bieten eine offene und wissenschaftlich anspruchsvolle Auseinandersetzung mit diesem Gegensatz.

Der Fundamentaltheologe Cristiano Bettega reflektiert über konstitutive Elemente von Kirche als Gemeinschaft. Der Philosoph Ermenegildo Bidese erläutert Derridas Philosophie der Vergebung und deren Konsequenzen für das Verständnis von Sujektivität. Jörg Ernesti (Kirchengeschichte und Patrologie) bringt historische Ausführungen zum Umgang der Institution Kirche mit Schuld, besonders im Zusammenhang der Reformation und des Dritten Reiches. Ulrich Fistill (Altes Testament) zeigt, wie biblische Erzählungen für den aktuellen Umgang der Kirche mit Schuld Impulse geben können. Der Pastoraltheologe Alois Gurdin formuliert kritische Anfragen an „Sackgassen“ kirchlicher Sexuallehre: Verständnis der Jungfräulichkeit Mariens, Reste alttestamentlicher Reinheitsvorschriften in der Liturgie, Geburtenregelung, wiederverheiratete Geschiedene u.a. Johann Kiem, ein Absolvent der Hochschule, zeigt im Anschluss an seine Abschlussarbeit Parallelen zwischen der heutigen Wirtschaftskrise und der Zeit um die Sozialencyklika *Rerum Novarum* 1891 auf. Der Moraltheologe Martin M. Lintner bietet eine theologisch-ethische Analyse des Phänomens kirchlicher Schuldbekenntnisse und macht offene Fragen einer solchen Übertragung des in-

dividuellen Schuldbekenntnisses auf die Ebene einer Institution deutlich. Dabei betont er, dass eine rasche Vergebungsbitten keinesfalls die u.U. langwierige Aufarbeitung des Missbrauchsskandals ersetzen kann. Michael Mitterhofer (Kirchenrecht) erläutert den Umgang mit Schuld und Strafe im kanonischen Recht. Ivo Muser (Dogmatik) bringt Anregungen, wie der Gedanke der Heiligkeit der Kirche mit der Realität der sündigen Kirche zusammen gedacht werden kann. Dorothea Rechenmacher (Religionspädagogik) gibt Impulse für einen sinnvollen Umgang mit dem Reizthema „sündige Kirche“ im schulischen Religionsunterricht und zwar im Zusammenhang mit dem Roman „Sakrileg“ von Dan Brown und seiner Verfilmung in „The Da Vinci Code“. Paul Renner bringt religionswissenschaftliche Reflexionen zu persönlicher und kollektiver Schuld. Der Linzer Moraltheologe Michael Rosenberger analysiert den Umgang mit Schuld in der Gegenwart (Ausweichen und öffentliches Thematisieren) und die entsprechenden Kompetenzen der Kirche (Versöhnung und Vergebung). Der Innsbrucker Dogmatiker Roman A. Siebenrock nimmt eine historisch-systematische Bestimmung der Sünde der Kirche vor, bringt Beispiele des Umgangs der Kirche mit Schuld, und entwirft ausgehend vom Vatikanum II eine Orientierung, wie die „prekäre Heiligkeit“ (159) der sündigen Kirche verstanden werden kann. Arnold Stiglmair vermittelt anhand von Ez 16 und Ez 20 einen Blick auf die Auseinandersetzung der späten Propheten Israels mit dem Versagen des Gottesvolkes. Gottfried Ugolini setzt sich aus sozialpsychologischer Sicht mit der Missbrauchsproblematik auseinander. Er geht den Vorstellungen von und dem strukturellen Umgang mit Macht, dem Verständnis von Autorität, sowie den Schutz- und Abwehrstrategien und ideologischen Verzerrungen im sozialen System Kirche nach.

So bietet dieser anregende Band ein breites Spektrum von Grundlagenreflexionen über Schuld und Sünde bis zu pastoralen und spirituellen Überlegungen und viele Hinweise auf offene Fragen, die weiter zu verfolgen sind. Verbunden ist dies durchgehend mit dem Bemühen, Ansätze und Wege zu finden, wie gläubige Menschen mit den kognitiven und emotionalen Dissonanzen zwischen dem Glauben an eine von Gott geheiligte Kirche und ihrer ambivalenten sozialen Realität in einer realistischen und konstruktiven Weise umgehen könnten.

Andreas M. Weiß

ECKHOLT, Margit/CASPER, Bernhard/HERKERT, Thomas (Hg.), „Clash of civilizations“ – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums? Bernhard Weltes Impulse für den interkulturellen Dialog mit Lateinamerika (Intercambio-Schriftenreihe. Schriften des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland, Band 3). LIT-Verlag, Berlin 2009, 300 p., kt. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10282-9

Vorliegender Band dokumentiert ein bemerkenswertes Projekt, das in den letzten Jahrzehnten zu einem fruchtbaren interkulturellen Austausch beitrug: das Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, das im Jahr 1968 vom bekannten Religionsphilosophen Bernhard Welte (1906-1983) gegründet wurde. Die Initiative dazu geht auf 1965 begonnene Kontakte zwischen argentinischen, chilenischen und deutschen Akademikern sowie auf eine Lateinamerikareise Bernhard Weltes im Jahr 1967 zurück, der eine intensive Phase der Vernetzung und des Aufbaus folgte. Eine solide Organisation und der offene Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils bildeten die beiden Brennpunkte des Stipendienwerks, das während der politisch repressiven Phase der 1960er und 1970er Jahre in Lateinamerika einer ersten Bewährungsprobe ausgesetzt war. Margit Eckholt, seit 2002 die Vorsitzende des Stipendienwerks, weist auf das Charisma Bernhard Weltes hin, der sich von den Begegnungen und Erfahrungen auf seinen Reisen zutiefst in Anspruch nehmen ließ:

„Fremdes hat sich »geschenkt«, sich eröffnet, hat den Reisenden »betroffen« gemacht und »verwandelt«. In einer Reflexion auf das, was »Erfahrung« ist, schreibt Welte, dass das »Fahren der Erfahrung« gerade in diesem betreffenden und verwandelnden Moment liegt“ (39).

Peter Hünermann, der die Leitung des Stipendienwerks in Nachfolge von Bernhard Welte von 1975 bis 2002 innehatte, definierte als Ziel dieses Unternehmens

„die Förderung der wissenschaftlichen Reflexion des christlichen Glaubens unter den Bedingungen der heutigen kulturellen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Problematik im Hinblick auf die Entfaltung einer christlichen Auffassung vom Menschen und der entsprechenden öffentlichen Ordnung von Wirtschaft, Gesellschaft usw.“ (184).

Konkret geht es um die Vergabe von Stipendien, die für einen Zeitraum von 18 Monaten zur Bearbeitung eines wissenschaftlichen Projekts in Lateinamerika bzw. Deutschland gewährt werden.

Das zentrale Anliegen dieses Sammelbandes, der auf eine Tagung der Bernhard-Welte Gesellschaft und der Katholischen Akademie in Freiburg vom 21. bis 23. November 2008 zurückgeht, besteht in der Auseinandersetzung mit den Impulsen, die der vielfältige lateinamerikanisch-deutsche Austausch eröffnete. Das Buch will nicht nur über das Management eines Stipendienprogramms berichten, sondern interkulturell vermittelte Bildungsprozesse als Chance für ein friedliches Zusammenleben in einer globalisierten Welt vorstellen; es besteht aus vier Abschnitten: 1. Philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit dem Werk

Bernhard Weltes, 2. Zeugnisse ehemaliger Wegbegleiter und Stipendiatinnen, 3. Beiträge zur Gründungsgeschichte des Stipendienwerks, 4. Texte und Skizzen Bernhard Weltes zu seinen „Aufbrüchen“ nach Lateinamerika. Gerade der letzte Teil des Bandes zeigt eindrücklich, wie Bernhard Welte die Sendung der Kirche in der Welt von heute verstand; so schrieb er etwa in seinem „Peruanischen Tagebuch“ 1976, dass „unter den Armen eine neue Art von Christentum in Entstehung begriffen ist“ (232). Von ungebrochener Aktualität sind auch Überlegungen Weltes aus dem Jahr 1981:

„Es ist heute auch für das Christentum notwendig, sich weltweit zu orientieren. Dazu müssen auch die *nichtchristlichen Religionen* in den Dialog mit dem Christentum gebracht werden, und zwar so, dass wir aus diesem Dialog selber etwas lernen können“ (276f.).

Diese Haltung des Dialogs, die gelebte Solidarität mit den Armen, die Initiierung von Bildung und wissenschaftlichem Austausch sowie die Vision eines „neuen Humanismus“⁹ bilden Grundkoordinaten einer zeitgemäßen kirchlichen Sendung, wie sie das Zweite Vatikanum vorstellte und Bernhard Welte durch sein persönliches Engagement verwirklichte. Eine „Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums“ muss keine reine Utopie bleiben, wenn Interkulturalität als Anspruch theologischen Denkens und kirchlichen Lebens begriffen wird – das ist das Vermächtnis des Gründers des Stipendienwerkes Lateinamerika-Deutschland.

Franz Gmainer-Pranzl

KÜSTER, Volker, Einführung in die Interkulturelle Theologie, UTB-Verlag, Stuttgart 2011, 288 p., Pb. 22,90 Eur[D], ISBN 978-3-8252-3465-2

Interkulturelle Theologie ist in Vielem noch „terra incognita“ (24). Die Pluralität christlichen Glaubens und die Disparatheit seiner unterschiedlichen kulturellen Formulierungen kommen nach einigen vereinzelten Vorläuferdiskursen in den 1970er Jahren erst im letzten Jahrzehnt ins theologische Bewusstsein. Im Aufkommen neuer theologischer Fragestellungen spielt das Genre der „Einführung“ eine spezifische Rolle: hier werden Suchbewegungen kartografiert, theologiegeschichtliche Wegmarken aufgezeigt und ihr systematisches Feld tentativ vermesssen und abgesteckt.

So auch im vorliegenden Band: Volker Küster, evangelischer Theologe aus Heidelberg, wurde 2002 auf den neu eingerichteten Lehrstuhl für Crosskulturelle

9 So das Thema eines Vortrags Weltes 1973 in Río Tercero/Argentinien: Sobre el concepto del nuevo humanismo y la dialéctica de la Integración y el progreso (vgl. 135).

Theologie an der Protestantischen Theologischen Universität Kampen berufen. Weder biografisch noch theologisch beschränken sich seine Grenzüberschreitungen auf den europäischen Raum – Küsters Biografie und Bibliografie verweisen auf zahlreiche Forschungsaufenthalte in Asien, Afrika und Lateinamerika, die seinen theologischen Werdegang prägen: er sieht sich als Vermittler Kontextueller Theologien in Europa. In der vorliegenden *Einführung in die Interkulturelle Theologie* systematisiert Küster nun seine Studien zu außereuropäischen Theologien und destilliert sie zu einem Entwurf Interkultureller Theologie, als deren Vorreiter er sich selbst – neben Robert Schreiter – bezeichnet (292).

Interkulturelle Theologie – so Küsters These, an der er sich in mehreren Anläufen abarbeitet – „beschäftigt sich mit der Interaktion zwischen christlichem Glauben und dem kulturell-religiösen Pluralismus, an dem er selbst auch Teil hat“ (15). Sie bearbeitet damit fundamentale Strukturprobleme, die in christliche Gottesrede eingeschrieben sind, theologiegeschichtlich in unterschiedlichen Paradigmen verhandelt wurden und seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert in den Missionswissenschaften, die zur Reflexion der durch den missionarischen Aufschwung erzeugten Pluralisierung des Christentums neugegründet wurden, theoretisch behandelt werden (183). Küster spricht von diesen Strukturproblemen als theologischen Dilemmata:

„Die unmittelbare Erfahrung des kulturell-religiösen Pluralismus macht uns Dilemmas bewusst, die dem christlichen Glauben inhärent sind[:] Universalität-Partikularität-Dilemma ... Identität-Relevanz-Dilemma ... Exklusivismus-Inklusivismus-Dilemma ... Einheit-Pluralität-Dilemma. ... Manchen mag das Denken in Dilemmas und der damit verbundenen Ambiguität und Fluidität als Signatur unserer spätmodernen Zeiten erscheinen. Sie sind jedoch dem christlichen Glauben immer schon inhärent gewesen, allein der Zeitgeist erlaubt es sie zuzulassen, ja gar als dynamisierend zu erfahren.“ (23)

In mehreren Durchgängen zeichnet Küster die theologiegeschichtlichen Entwicklungen nach, die zur systematischen Bearbeitung dieser Dilemmata und damit zur Entstehung Interkultureller Theologie drängen (*Teil I: Begriffe und Methoden; Teil II: Dimensionen*), um in einem *Teil III (Generative Themen: Eine kleine interkulturelle Glaubenslehre)* das so in historischen Längsschnitten aufbereitete Material systematisch für eine interkulturelle Glaubenslehre fruchtbar zu machen.

Der im *Teil I* entworfene theologiegeschichtliche Problemaufriss verortet die Ursprünge des Projekts Interkultureller Theologie in den Missionswissenschaften, deren Zugriff auf die die Theologie strukturierenden Dilemmata durch zwei Epochenwenden (die Phase der Dekolonialisierung in den 1960er Jahren und der Beginn der Globalisierung in den 1990ern; vgl. 27, 53ff. u.ö.) massiv verändert und durch die Entwicklung von einem vernetzten Plural an Kontextuellen Theologien abgelöst wurde:

„Interkulturelle Theologie hat sich auf dem Terrain der Missionswissenschaft entwickelt und ihre Grenzen verlegt. ... Der Pluralismus der in den vormaligen Missionsgebieten

entstandenen kontextuellen Theologien fragt ebenso nach einer theoretischen Durchdringung wie nach ihrer interkulturellen Vernetzung. Theologie wird in der Folge interkulturell.“ (24)

Die interkulturelle Perspektive ist in Küsters Darstellung damit schon in den Kontextuellen Theologien angelegt; für ihn zieht sich der „epistemologische Bruch“ (55ff.) als Neuformatierung der Dilemmata christlicher Gottesrede zwischen „europäischer“ Missionswissenschaft und „außereuropäischen“ Kontextuellen Theologien, während deren theologisch reflektierte Interkulturalität weniger auf einen ihnen eingeschriebenen systematischen Problemüberhang, sondern mehr auf historische Veränderungen der postkolonialen Kontexte im Zuge der Globalisierung zurückgeführt wird: „Hat die Interkulturelle Theologie ihren Anfang auch als Vermittlungsinstanz zwischen den verschiedenen kontextuellen Theologien genommen, sind diese inzwischen selbst interkulturell ausgerichtet“ (109); Kontextuelle Theologien werden im Zuge der Globalisierung zu „globalen theologischen Strömungen“ (183, im Anschluss an Robert Schreiter), die theologische Aufgabe der Kontextualisierung stellt sich im 21. Jahrhundert neu als „Glokalisierung“ (109, im Anschluss an Roland Robertson).

Teil II vertieft dieses theologiegeschichtliche Narrativ in einer detailreichen historischen Längsstudie des EATWOT-Prozesses (die Zusammenarbeit unterschiedlicher kontextuell arbeitender TheologInnen in der *Ecumenical Association of Third World Theologians*, die sich seit 1976 in inter- und intrakontinentalen Konferenzen vollzieht). Die sich in diesem Prozess immer stärker formierende interkulturelle Perspektive firmiert für Küster nun stärker als im Teil I einen in den Aufriss Kontextueller Theologien eingeschriebenen *systematischen* Problemdruck:

„Die ursprüngliche Vision, eine Theologie der Dritten Welt zu formulieren, wurde durch die Entdeckung der Pluralität im Diskurs des ersten Decennium von EATWOT durchkreuzt. Die Frage nach Gemeinsamkeiten, Unterschieden und interkulturellen Lernchancen war eine adäquate Reaktion darauf.“ (183)

Die Kontexte der Dritten Welt sind disparat und produzieren eine konfliktive Pluralität an theologischen Zugriffen, die, so Küster, der vermittelnden Instanz Interkultureller Theologie bedürfen (109) – gerade weil Interkulturalität auch Konflikte produziert („Erst wer die Differenz erlitten hat, lernt sie auch im Fest zu feiern und ihr Raum zu geben.“ 129 u.ö.). Diese Problembeschreibung von Interkultureller Theologie, die „sich zunächst darauf konzentriert, ein Bewusstsein für die Konsequenzen der durch die kontextuellen Theologien ausgelösten Transformationsprozesse innerhalb der christlichen Theologie zu entwickeln“ (131), erweitert Küster um eine interreligiöse und eine interkonfessionelle, ökumenische Dimension. Deren Problemzugriffe werden jeweils in der Zusammenfassung unterschiedlicher Gesprächsinitiativen dargestellt. Interkulturelle Theologie wird damit sehr breit aufgestellt und ihre Fragestellung aufgefächert: „Interkulturelle Theologie reflektiert ... über die Verhältnisbestimmung von Evan-

gelium und Kultur oder eine Theologie der Religionen“ (116); für das interkonfessionelle Gespräch werden Impulse aus den interkulturellen und interreligiösen Dialogerfahrungen erwartet (132). Diese Subsumierung unterschiedlicher theologischer Problemstellungen begründet Küster mit der Komplexität des Kultur- und Religionsbegriffs nach dem Cultural Turn:

„Der Interkulturellen Theologie [liegt] ein viel umfassenderer Kulturbegriff zugrunde. ... Aufgrund der engen Verknüpfung von Kultur und Religion ... sind auch die interkonfessionellen und interreligiösen Interaktionsprozesse als interkulturelle Phänomene zu verstehen.“ (132)

Während dieser kulturtheoretischen Argumentation sicher zuzustimmen ist und *deskriptiv* Kultur und Religion nicht in zwei separate Sphären getrennt werden können, stellt sich doch die Frage, ob die theologische Stoßrichtung Interkultureller Theologie nicht präziser entworfen und bestimmt werden kann, wenn zwischen den *theologischen* Fragestellungen der Verhältnisbestimmung von Kultur und Evangelium einerseits und von Christentum und den Religionen andererseits unterschieden und *intra-* bzw. *interreligiöse Pluralität als zwei distinkte fundamentaltheologische Problemfelder* bearbeitet werden (in denen dann jeweils die kulturell-religiösen Wechselbeziehungen zu reflektieren sind). Bei aller Wechselwirkung zwischen religiösen und kulturellen Systemen stellt das Faktum, dass der christliche Glaube immer schon kulturell plural formuliert wurde und so Differenzen in seiner normativen Darstellung produziert, ein theologisch anderes zu verhandelndes Problem dar als das Faktum, dass sich der Wahrheitsanspruch dieses Glaubens mit religiös anderen Ansprüchen in Relation zu setzen hat.

Im *Teil III* fragt Küster das in den theologiegeschichtlichen Partien vorgestellte Material – konkret unterschiedliche Entwürfe Kontextueller Theologien aus dem asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Raum – auf seine *generativen Themen* (Paulo Freire) ab. Problematischer als gewisse Redundanzen, die sich durch diesen mehrfachen Zugriff im Aufriss des Bandes ergeben, ist die methodische Perspektive, die für diese systematische Zusammenstellung einer „interkulturellen Glaubenslehre“ gewählt wird und die diesen Entwurf Interkultureller Theologie wesentlich prägt: Küster will – trotz seiner Annahme, dass Interkulturelle Theologie keine „neue Metatheologie“ (110) ist – aus den unterschiedlichen kontextuellen Ansätzen „eine kleine interkulturelle Glaubenslehre ... re/konstruieren, die sich als erstaunlich konsistent erweist.“ (209) Interkulturelle Theologie wird damit als ein Konglomerat außereuropäischer Theologien entworfen, die bei aller Kritik an „eurozentrisch-westlicher“ Theologie (209 u.ö.) eng dem Traktatengang dieser Tradition folgt, welchen sie aus den dispartaten Beiträgen Kontextueller Theologien zu „re/konstruieren“ versucht. Sie wird als eine Metaperspektive projektiert, die hier – angesichts seiner Kritik am vorgeblichen Eurozentrismus westlicher Theologie – ironischerweise der europäische Theologe Küster in seiner Zusammenschau außereuropäischer Ansätze einnimmt.

Konsequenterweise konzeptioniert Küster Interkulturelle Theologie dann auch im Rahmen einer *Hermeneutik* (15. 75-84) – es geht um das *Verstehen* des Fremden und des Anderen (118) und um das Ergreifen interkultureller *Lernchancen* aus den Differenzen, die zwischen unterschiedlichen Kontexten aufbrechen (183 u.ö.). Hier wird Küsters Heidelberger Vergangenheit und die Verbindung zu seinem theologischen Lehrer Theo Sundermeier, der Missionswissenschaft im Rahmen einer Hermeneutik des Fremden fasst, sichtbar. Weniger in den Blick kommt bei diesem Hermeneutikbegriff, dass jeder Versuch, den Fremden zu verstehen, diesen auch konstruiert – wichtige erkenntnistheoretische Konzepte der *postcolonial studies*, die Küster als einen Eckpfeiler im systematischen und theologiegeschichtlichen Aufriss Interkultureller Theologie beschreibt (109), gehen so für seinen Entwurf verloren. Die für die postkoloniale Theorie zentrale Hybridität und wechselseitige Konstruktivität kultureller und religiöser Identitäten können nicht mehr systembildend in Küsters hermeneutisches Konzept integriert werden (17); das *Verstehen* in diesem Entwurf Interkultureller Theologie ereignet sich zwischen distinkten Identitäten und formiert dabei einen Raum der Interkulturalität „dazwischen“ (16). Küsters Rückgriff auf Homi Bhabhas Konzept des „Third Space“ (16) wird diesem damit gerade nicht gerecht – für Bhabha ist das *in-between* kultureller Identitäten nicht ein Drittes, das aus zwei distinkten Größen hervorgeht; er setzt vielmehr umgekehrt an: „*Hybridity to me is the »third space«, which enables other positions to emerge.*“¹⁰ Dieser dritte Raum befindet sich eben nicht zwischen zwei Kulturen, sondern ist als Zwischenraum ein Raum der Absenz, der in kulturellen Differenzierungen formiert wird und so genau zwischen der Behauptung von Identität und ihrem Hinterfragen liegt. Indem Küster dagegen Interkulturalität als greifbaren Raum zwischen den Kulturen skizziert, kann er Interkulturelle Theologie auch als eine eigenständige Disziplin im theologischen Fächerkanon fassen (30 u.ö.), die

„ein methodisches Instrumentarium für interkulturelle Kommunikationsprozesse ... entwickelt [heuristische Funktion], ... im interkulturellen Diskurs die Dialogregeln ... aus-handelt [fundamentaltheologische Funktion], ... das kontextuelle Wissen ... sammelt und bewahrt [anamnetischen Funktion] und einen Habitus des Respekts ... kultiviert und ... interkulturelle Konflikte ... bearbeitet [ethische Funktion].“ (115f.)

Hier stellt sich die Frage, ob eine so als eigenständige *Disziplin* im theologischen Fächerkanon entworfene Interkulturelle Theologie der partikularen Verortung jedes theologischen Sprechens Rechnung tragen kann, deren Entdeckung überhaupt erst zum Versuch, Theologie interkulturell zu betreiben, geführt hat. Würde dem nicht eher ein *erkenntnistheologisches* Konzept von Interkulturalität entsprechen, das quer über die theologischen Disziplinen die (Inter)Kulturalität

10 Bhabha, Homi K., »The Third Space. Interview with Homi Bhabha«, in: Jonathan Rutherford (ed.), *Identity, Community, culture, difference*, London 1990, 207–221, 221.

jedes theologischen Sprachversuchs konstruktiv aufgreift und im Sprechen sichtbar macht? Interkulturalität würde dann nicht als in eine eigene Disziplin ausgelagerte Metaperspektive verstanden, sondern als ein Modus theologischen Sprechens – wie es etwa in der adverbiellen Form einer *Theologie interkulturell* zum Ausdruck kommt.

Insgesamt legt Volker Küster einen materialreichen Entwurf Interkultureller Theologie vor, der mit seinem Fokus auf außereuropäische Theologien jenen Problemdruck widerspiegelt, der ein theologisches Problembewusstsein für die Interkulturalität des Christentum unausweichlich macht – seine Pluralisierung im Kontext postkolonialer Globalisierung. Für einen theologischen Zugriff auf dieses Problem zeigt Küsters Einführung erste entscheidende Wegmarken auf und wird damit für die zukünftige Systematisierung Interkultureller Theologie ein wichtiger Orientierungspunkt in kritischer Auseinandersetzung sein.

Judith Gruber

BÜNKER, Arnd/MUNDANJOHL, Eva/WECKEL, Ludger/SUERMANN, Thomas (Hg.), Gerechtigkeit und Pfingsten. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Matthias Grünewald, Ostfildern 2010, 268 p., kt. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2850-4

Die Tagung „Crossroads – Christentümer in Bewegungen und Begegnungen“, die im Oktober 2009 in Münster stattfand, bildet die Grundlage für diesen Band, an dessen Ende sich die Antritts- und Abschiedsvorlesung von Giancarlo Collet finden, der von 1989 bis 2010 an der Universität Münster Missionswissenschaft lehrte. Der Sammelband vereint drei große Anliegen: er bietet eine Auseinandersetzung mit der globalen und lokalen Pluralität von Christentümern, die vor allem durch die Migration von ChristInnen eine neue Qualität erhalten hat; er gibt Einblick in das Leben der Pfingstkirchen, die zwar weltweit einen deutlichen Aufschwung erfahren, aber von der westlichen Theologie oft nur stereotyp wahrgenommen werden; und er würdigt – nicht zuletzt mit dem Titel „Gerechtigkeit und Pfingsten“ – das Werk Giancarlo Collets, der im deutschen Sprachraum zu den bedeutendsten Vordenkern einer erneuerten Missionswissenschaft zählt. In den fünfzehn Beiträgen der AutorInnen aus Deutschland, Großbritannien und Brasilien sowie in den beiden Texten Collets werden Konturen einer weltkirchlichen Orientierung theologischen Denkens sichtbar, die vieles zu denken aufgeben; es lohnt sich, einen Blick auf die einzelnen Beiträge zu werfen.

Der Rostocker Religionswissenschaftler Klaus Hock begreift die globale Christentumsgeschichte als „Geschichte kontextueller Christentümer“ (18) und spricht mit Blick auf die europäische Theologie und Kirche von der „Notwen-

digkeit einer grundlegenden Therapie unserer ökumenischen Amnesie“ (31). Von daher bewertet er das „Projekt einer »Rechristianisierung« Europas“ skeptisch und plädiert für eine „Hermeneutik des Christlichen im Kontext säkularer Kultur“ (37). Alberto da Silva Moreira, Religionswissenschaftler in Goiás (Brasilien), sieht es als entscheidende Konsequenz der „Kreuzungen“ religiöser Traditionen an, dass „das Konzept der Offenbarung neu interpretiert werden“ (57) muss. Bedenkenswert ist sein Plädoyer für „einen produktiven Begriff des Relativismus“ (58), der nicht eine Vergleichsgültigkeit jeglicher Wahrheitsansprüche bedeutet. Roswith Gerloff, bis 2008 Senior Lecturer an der Universität Leeds (UK), geht den Anfängen der Pfingstbewegung nach und betrachtet diese

„als eine transnationale Bewegung der Postmoderne, die durch die paradoxe Kombination von Vormoderne und Modernem tragfähige Alternativen zur abendländischen Logik, politischer und staatskirchlicher Machtentfaltung und den vielfältigen Entfremdungsprozessen wie Urbanisierung, Industrialisierung, Migration, Armut oder HIV/Aids anbietet“ (72).

Auch Sergio Sezino Douets Vasconcelos von der Katholischen Universität von Pernambuco (Brasilien) setzt sich mit dem Pentekostalismus auseinander, den er als ein Phänomen ansieht, das – im Gegensatz zum klassischen Protestantismus – in synkretistischer Weise mit jenem Muster in Austausch steht, das er mit José Bittencourt Filho die „brasilianische religiöse Matrix“ (92) nennt. Der Münsteraner Pastoraltheologe Reinhart Feiter analysiert die Gemeinden der MigrantInnen, denen gegenüber nicht eine Haltung des Paternalismus oder der Einverleibung angesagt ist, sondern eine „Anerkennung der Fremdheit, die die Unzugänglichkeit der anderen für mich nicht mehr als defizitär beurteilt, sondern als die Weise, wie die anderen für mich leiblich da sind“ (111). Luiz Carlos Susin, Theologieprofessor in Porto Alegre (Brasilien), geht den Gründen für die Ausbildung einer ungemein komplexen christlichen Identität nach und kommt zu interessanten Ergebnissen: „Der dynamische und überbordende Synkretismus, wie er für die gegenwärtige Situation charakteristisch ist, ist durch den Typus des Katholizismus, der auf den lateinamerikanischen Kontinent gelangte, begünstigt worden“ (119). Werner Kahl von der Missionsakademie Hamburg untersucht die religiösen Vorstellungen westafrikanischer MigrantInnen; das von ihnen in Deutschland praktizierte „Neupfingsttum“ interpretiert er als

„traditionelle Religiosität in christlicher Begrifflichkeit. Die Attraktivität dieser Version des Christlichen erklärt sich ... aus der dreifachen Anschlussmöglichkeit an die biblische Vorstellungswelt, an afrikanisch traditionelle Konzeptionen und Manipulationen von Welt und an die Moderne“ (138).

Ludger Weckel, Mitarbeiter des Münsteraner Instituts für Theologie und Politik, bedenkt die kulturellen und gesellschaftlichen Kategorien theologischer Diskurse: „Die Wirklichkeit ist der »Ausgangspunkt«, der Standort der Theologie, während das Evangelium der »Orientierungspunkt« ist: Reflexion der Wirklichkeit, der christlichen Praxis im Lichte des Evangeliums“ (160). Pointiert arbeitet Nancy

Cardoso Pereira, methodistische Theologin in Rio de Janeiro, die Rolle von Frauen im sozialen Leben heraus. Angesichts patriarchaler Muster, die auch in Befreiungsbewegungen wirksam sind, plädiert sie für eine Hermeneutik theologischen Denkens und sozialen Handelns, die nicht nur oberflächlich „feministisch“ ist: „Kriterium bleibt das konkrete Leben der Frauen. Körper und Alltag sind die Grundlagen der Aufgabe, die lautet, leben zu müssen und zu wollen“ (171). Die bedrängende Relevanz der sozialen Realität für theologisches Denken kommt bei Boniface Mabanza Bambu (Heidelberg) noch radikaler zur Geltung; mit Blick auf das Leben von Straßenkindern in Kinshasa, deren „Feuer und Kraft“ inspiriert, auch wenn es ohnmächtig bleibt, hält er fest:

„Während die Wut und das Feuer der Straßenkinder in der Begrenztheit ihres Wissens und ihrer Handlungsspielräume eine klare Grenze finden, mündet das große Wissen der Bischofskonferenz und anderer und kirchlicher Institutionen in die Handlungsunfähigkeit, in die Lähmung“ (185).

Die Münsteraner Theologiestudentin Katharina Rensinghoff beschreibt Voraussetzungen ökumenischen Lernens und benennt wichtige Problemfelder im Zusammenhang interkultureller/weltkirchlicher Begegnungen und Partnerschaften; dazu gehören vor allem ein „ausgeprägtes Harmoniebedürfnis und die Angst vor kritischen Rückfragen zum eigenen Verhalten“ (191) sowie der „Mangel an Bereitschaft, sich auf persönliche Konsequenzen einzulassen“ (193). Norbert Mette von der Universität Dortmund weist in seinen Überlegungen zu den „crossroads“ zwischen Norden und Süden, etablierten katholischen/evangelischen Kirchen und Pfingstkirchen darauf hin, wie sehr ChristInnen aus dem Norden für sich eine intellektuell überlegene Position reklamieren, dabei aber die Chance verpassen,

„sich von den fremdliech wirkenden Auffassungen und Praktiken Dinge sagen zu lassen, die durchaus des Nachdenkens wert wären, ohne damit der kritischen Vernunft abschwören zu müssen, wie etwa die Bedeutung der Leiblichkeit und der Materialität des christlichen Glaubens“ (204).

Hadwig Müller von Missio Aachen sieht es in ihrem Rückblick auf die Tagung als wichtige Aufgabe der Missionswissenschaft an,

„sich in den Plural der Christentümer hinein zu begeben, ihre Unterschiedlichkeit gerade als einen Reichtum zu sehen, den es zu bewahren gilt, sich ihrer verwirrenden Vielfalt zu nähern, um sie zu verstehen, ohne sie jedoch zugleich zu werten und zu beurteilen“ (213).

Die Frage, was nun auf dem Hintergrund dieser Auseinandersetzung mit der neuen Pluralität und Hybridität der Christentümer tatsächlich die Aufgabe einer Missionswissenschaft sei, klärt sich zum einen durch Giancarlo Collets Beiträge. Missionswissenschaft, so Collet in seiner Antrittsvorlesung von 1989, habe angesichts der „Tertiaterranität des Christentums“ (223) vor allem „den Ort zu bestimmen, an dem wir Theologie treiben“ (238). Und sie sei gefordert, so betonte er in seiner Abschiedsvorlesung im Jahr 2010, „die *ekklesiologische* Bedeutung von Migrationsgemeinden für die Großkirchen“ (249) wahrzunehmen und – in

wörtlicher Anlehnung an Apg 2,8 – die unterschiedlichen „Dialekte“ des Christentums als Ausdruck einer vielfältigen, weltweiten Gemeinschaft zu begreifen, die durch das Pfingstgeschehen konstituiert wird (vgl. 253f.). Zum anderen aber beginnt hier erst die Auseinandersetzung damit, was die „vielen Christentümer“ für eine zeitgemäße Missionstheologie bedeuten. Mit dieser Fragestellung ist eine Herausforderung benannt, die zu den großen Aufgaben gegenwärtiger christlicher Theologie gehört: Auf vielfältige und glaubwürdige Weise dem Anspruch von Gerechtigkeit und dem Impuls von Pfingsten gerecht zu werden. Auch wenn diese epochale Herausforderung im vorliegenden Sammelband nur exemplarisch umrissen werden konnte und sich an manchen Stellen Tendenzen einer kulturalistischen Nord-Süd-Dualität zeigen (besonders deutlich etwa in der Gegenüberstellung von afrikanischer „Spiritualität“ und europäischem „Materialismus“ in den ansonsten sehr erhellenden Kommentaren von Peter Arthur [vgl. 257]), ist dieses Buch als spannende und wegweisende Einführung in Theorie und Praxis eines kulturell vielgestaltigen Christentums des 21. Jahrhunderts zu empfehlen.

Franz Gmainer-Pranzl

DEIBL, Jakob Helmut, Geschichte – Offenbarung – Interpretation. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo (Religion – Kultur – Recht, Bd. 9), Lang, Frankfurt a. M./Wien/u.a. 2008, 180 p., Pb. 43,00 Eur[D], ISBN 3-6315-6939-4

Obwohl Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Fides et ratio* (1998) im Zuge seiner Kritik an der Infragestellung der Wahrheitsfähigkeit der menschlichen Vernunft durch bestimmte Strömungen der zeitgenössischen Philosophie sicher auch das „schwache Denken“ Gianni Vattimos (*1936) vor Augen hatte, ist es gerade dieser italienische Vertreter der Postmoderne, der immer neue Versuche unternimmt, mit Hilfe der Topoi der „schwachen Ontologie“ die christliche Botschaft zu deuten und ihr neues Leben einzuhauen bzw. umgekehrt in der spezifischen Entwicklung der Tradition der Metaphysik die Wirkung des Kerngedankens des Christentums, nämlich der *kenosis* qua Herablassung Gottes, aufzuweisen. Er ist beseelt von der Überzeugung, dass das Konzept des „schwachen Denkens“ nichts anderes ist als „die Transkription der christlichen Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes“ (Glauben – Philosophieren, 29) in die Sprache der nachmetaphysischen Philosophie. Hauptaufgabe dieser Philosophie sei es, „die Freiheit, die Geschichtlichkeit und auch die Endlichkeit der menschlichen Existenz gegen die Folgen einer radikalen Ausdehnung der metaphysischen Mentalität, d. h. der Wissenschaft und der Technik, auf alle Lebensbereiche zu verteidigen“ (Glauben – Philosophieren, 49). In diesem Anliegen fühlt sich Vat-

timo zutiefst verbunden mit der christlichen Heilsgeschichte, gemäß der Gott die „Weisheit der Welt“, d. h. die metaphysischen Träume der natürlichen, atavistischen Religion mit ihren Begriffen der absoluten Transzendenz und Omnipotenz des Seins Gottes, Lügen gestraft hat und sich in seiner Unverfügbarkeit bleibend geschichtlich offenbart, sodass die Säkularisierung als Essenz des Christentums erscheint. Wohl verbindet Vattimo und den Papst die Kritik an der Technokratie und dem Szientismus der Moderne. Ersterer sieht allerdings im Engagement des Letzteren für eine starke Vernunft nur den Versuch, jenes neuzeitliche Subjekt neu zu inthronisieren, das in seinem Bewusstsein die letzte Instanz der theoretischen und praktischen Wahrheit erkennt.

Jakob Helmut Deibl greift in dem seiner theologischen Diplomarbeit vom Jahre 2004 entwachsenen Buch „Geschichte – Offenbarung – Interpretation. Versuche einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo“ diesen Ansatz des „schwachen Denkens“ auf und versucht einerseits deren zentralen Termini auf ihre Bedeutung für die Theologie hin zu untersuchen bzw. andererseits auf die darin offenen Fragen eine theologische Antwort zu geben. Er illustriert und untersucht die zentrale These Vattimos, dass der Übergang von der Moderne zur Post- oder Spätmoderne letztlich das späte Echo der subversiven biblischen Botschaft von Geschichte als Heilsgeschichte sei. Beide sind durch die Auflösung starker metaphysischer Vorstellungen bestimmt, insofern im Mittelpunkt der christlichen Heilsgeschichte die erlösende Offenbarung als *kenosis* steht und das Ende der Moderne durch die Verwindung des typisch neuzeitlichen Paradigmas starker Ich-Fundamente als Voraussetzung „neuzeitlich-metaphysischer, noetischer oder moralischer Weltbewältigungsversuche“ (Deibl, 52) gekennzeichnet ist.

In drei großen Gängen durchschreitet er das Denken Vattimos: In einem ersten Schritt (11-44) umkreist er die Themen Kenosis und Freundschaft, indem er das Plädoyer Vattimos für ein Christentum der Liebe und Offenheit darstellt, in dem es schwierig und unsinnig sei, anhand von objektiven Offenbarungsinhalten das Maß der Glaubenszugehörigkeit zu bemessen oder eine Erneuerung des Glaubens in der Rückkehr zu einem unverwesbaren, ewig auf gleiche Weise gültigen Schatz an Offenbarungsgut zu erwarten. Demgegenüber sieht Vattimo religiöse Erfahrung nur möglich im Modus des Exodus und der Wiederkehr, wie Deibl im zweiten großen Schritt („Die Spur der Spur – Religion als Wiederkehr“, 45-152) aufweist. Exodus wird in diesem Zusammenhang als Weg in die Fremde und die Entfremdung verstanden, d.h. als Geschehen, das wesentlich mit Wiederkehr verbunden ist, aber nicht mit der Wiederkehr einer ewig-gleichen, metaphysischen religiösen Größe. Biblisch inspirierter Exodus ist nicht erinnerungsloser Ausbruch aus einer (politischen und religiösen) Abhängigkeit in eine jede Verantwortung abstreifende Bindungslosigkeit, sondern geschichtliche Antwort auf eine Verheißung (57f). Wiederkehr zielt nicht ab auf eine Vereinigung mit den ursprünglichen Erscheinungsgestalten des Göttlichen, sondern besagt ein

Wahrnehmen des daraus geschichtlich Gewachsenen auf der Basis der Offenheit für den neuen Einbruch des ganz Anderen.

Insofern es hier damit wesentlich um die Gottesfrage in der Moderne bzw. Spätmoderne geht, widmet sich die Arbeit in diesem Kontext auch Vattimos Lesart der marxistischen Religionskritik und vor allem den Wurzeln der Philosophie Vattimos im Denken Hegels, Nietzsches und Heideggers. Und das ist in der Tat von zentraler Bedeutung, schließlich sagt Vattimo selbst von sich, dass er sich „eine von Nietzsche und Heidegger inspirierte Philosophie aufgebaut“ (Philosophie – Glauben, 26) habe. In diesem Sinne sieht Vattimo die Frage nach der Möglichkeit einer konstruktiven, zukunftsorientierten, nicht-restaurativen Wiederkehr als eine Übersetzung der Grundfrage der Philosophie Heideggers, die seiner Meinung nach in dessen Topos der „Wiederholung“ liegt. Vattimo spricht allerdings von Wiederkehr und sieht im Unterschied zu Heidegger nicht im Tod als solchen, sondern im Sein in Christus, dem neuen Adam, die ureigenste Möglichkeit des Daseins, aus dem sich dem Menschen eine neue Geschichte eröffnet, und zwar nicht als vereinzeltem Individuum, sondern als Gemeinschaft (vgl. Deibl, 62f). Vor dem Hintergrund der inneren Verwobenheit von biblischer Religion und spätmodern-nihilistischer Ontologie mit ihrer Entdeckung der Kraft dekonstruktiver Relecture zeigt sich die Wiederkehr der Religion als Religion der Wiederkehr, sodass wir nicht nach der Spur von ihr, sondern vielmehr nur nach der „Spur der Spur“ (Vattimo) suchen können. Wenn man sich aber auf Vattimos Gedanken konsequent einlässt – das ist hier die kritische Frage, die im Buch leider unterbleibt – müsste dann nicht Religion heute letztlich als Suche nach der Spur der Spur der Spur der Spur ... begriffen werden. Denn Geschichtlichkeit menschlichen Denkens und Daseins setzt nicht erst in der Spätmoderne ein, wenn auch das Bewusstsein dafür erst dort lebendig wird. Um dem zu entkommen, muss dann Vattimo (und mit ihm Deibl) plötzlich die Spur schlechthin einführen, also letztlich dann doch eine Absolutsetzung vornehmen.

Die Spur von Religion begegnet uns heute nicht in „unschuldiger Unmittelbarkeit“ (67), wie der Autor nicht müde wird zu betonen, sondern geprägt von diversen Entfremdungen und Infragestellungen, nicht zuletzt durch die neuzeitliche Religionskritik. Deren marxistische Gestalt lehrt uns, dass jegliche Religiosität, die sich in sakralen Nischen abschottet und jede Weltverantwortung ablehnt, Heilsegoismus darstellt. Die Verabschiedung von idealistischen Gesamtkonzeptionen an der Wende von der Moderne zur Spätmoderne kann vor diesem Hintergrund als „Übergang von der Utopie zur Heterotopie“ beschrieben werden, insofern letztere auf eine lineare Teleologie und zentralistische Perspektive verzichtet und von einem „Verlust der Mitte“ (im Sinne der postmodernen Dezentrierung von Sinn) geprägt ist (72).

Dem Aufklärungsideal der Moderne, das wesentlich durch die Paradigmen von Entwicklung, Überwindung und Begründung – also von Gewalt und Einheitsphantasien – bestimmt ist und in der Verabsolutierung dieses Ideals das Sein

zum einen auf das Novum als Selbstzweck reduziert und zum anderen dem Diktat der eisernen Kontinuität einer rein quantitativ-chronologisch begriffenen Zeit unterwirft, setzt Vattimo die Notwendigkeit einer Wiederkehr im Sinne eines langen Prozesses der verwindenden Genesung entgegen. Der Impuls dazu findet sich bereits in Nietzsches Rede von der „Chemischen Analyse“, die nach Vattimo für Nietzsche jene Methode gewesen sei, „das Werden von Moral, Metaphysik und Religion zu rekonstruieren“ (Nietzsche, 49) und sie in ihrem Anspruch auf Letztgültigkeit zu dekonstruieren. (Deibl, 78) Wenn Nietzsche zwecks Überwindung der christlich-metaphysischen Tradition die Notwendigkeit einer rückläufigen Bewegung mit dem Bild eines Hippodroms beschreibt, erscheint es Deibl fraglich, ob dessen Gedanke der „ewigen Wiederkehr“ im Sinne der dekonstruktiven zukunftsoffenen „Wiederholung“ Vattimos gedeutet werden kann (vgl. Deibl, 80f). Vattimo kritisiert allerdings an Nietzsche und Heidegger zu Recht, dass deren Versuche der Genesung der Metaphysik selbst zu sehr dem griechischen Objektivismus verhaftet bleiben. In diesem Abschnitt unterbleibt leider die kritische Reflexion darauf, dass Nietzsche bei seinem Versuch der Analyse den Anspruch erhebt, jetzt selbst das „wahre Wesen“ dieser Phänomene offengelegt zu haben.

Damit rücken aber auch die zentralen postmodernen Begriffe der Dekonstruktion und der Verwindung ins Zentrum. Vattimo versucht, den Sinn von Nietzsches Rede vom „guten Temperament“ und von Heideggers Rede vom „Ding“, vom „Andenken“ (als der eigentlichen Form des Denkens) und von der „Verwindung“ im Begriff der „pietas“ in einem christlichen Kontext einzuholen. Das ist wohl einer der originellsten Gedanken Vattimos. Er versteht unter „pietas“ die „andächtige Achtung“ vor dem konkreten Lebendigen mit seinen Spuren, die es mit Blick auf seine Herkunft an sich trägt und mit Blick auf die Zukunft hinterlässt, sowie mit seiner Unverfügbarkeit und Endlichkeit (vgl. Deibl, 91f). Er sieht in ihr die geistige Substanz, die sowohl die Verbundenheit zwischen Lebenden und Toten als auch die Möglichkeit des gegenseitigen Verstehens auf der Basis der Anerkennung ermöglicht und als nicht-verfügendes „Denken des Verdanktseins“ jeglicher Substantialisierung des Daseins vorbeugt und dessen Ereignischarakter (im heideggerischen Sinn) gerecht wird. Pietät ist somit der Weg, vielleicht besser die Haltung, in der es dem Denken gelingen kann, für das Verstehen der Wirklichkeit und ihrer Geschichte auf den Rekurs auf metaphysische Gründe (*archai*) und deren Absolutheitsanspruch zu verzichten. Die Tradition der Metaphysik kann und soll nämlich nicht gewaltvoll überwunden, sie kann nur andenkend verwunden werden, wobei es bei dieser Art der Verwindung wesentlich um „Wiederaufnahme-Hinnahme-Genesung-Verdrehung“ (Vattimo, Abschied, 114) geht.

Trotz aller Verwindungsdynamik stellt Vattimo das geschichtliche Faktum bzw. Ereignis der Offenbarung in der Inkarnation – Thema des dritten Teils des Buches (151–173) – hoch in Rechnung. Er muss sich sogar, wenn er Christus

nicht bloß als „Sonderfall der »Art« sinnlich wahrnehmbare Offenbarung Gottes“ betrachtet, sondern als denjenigen, der „durch seine Inkarnation jedes Erscheinens des Göttlichen in Symbolen [ermöglicht]“ (Jenseits der Interpretation, 85), der Frage stellen, ob er letztlich nicht einem subtilen christlichen Heils- und philosophischen Deutungsuniversalismus frönt. Würde man allerdings – so betont er – auf jede konkrete Verortung verzichten, würde die Verabschiedung der Metaphysik zur Etablierung eines Relativismus, dessen Kehrseite der Fundamentalismus ist. Das konkrete Ereignis der Inkarnation begegnet uns aber nur in der geschichtlichen Gestalt ihrer Schwächung, also in den vielfältigen Formen der Säkularisierung und Entmythologisierung, ohne dass aber eine totale Entmythologisierung der Religion durch die Philosophie möglich oder anzustreben wäre. Erlösung und Offenbarung dürfen nicht als dogmatisch-metaphysische Größen aufgefasst werden, sie sind vielmehr Inhalte einer Geschichte, die weitergeht und der ständigen Interpretation durch die Menschen bedarf. Die „Geschichtlichkeit als Herkunft von einem Ursprung“ (Die Spur der Spur, 114) und damit die Kreatürlichkeit der Welt, in der die Geschichtlichkeit gründet, sind das bleibende konkret-positive Moment. Insofern die Inkarnation *kenosis* bedeutet, ist sie die Eröffnung jener Schwächung, die die Geschichte der Offenbarung bestimmt, in deren säkularisierten Formen Philosophie und Religion verbindet und die vom letzten Ursprung her grundgelegte Freiheit des Menschen als Liebe und Verantwortung in Erscheinung treten lässt.

Das vorliegende Buch zeichnet sich dadurch aus, dass der Denkduktus Vattimos und deren Herkunft von Hegel, Nietzsche und Heidegger auf der Basis einer fundierten Kenntnis der Quellen nachgezeichnet werden. Allerdings scheint der Verfasser zu sehr mit der Sprache und dem Denken Vattimos verschmolzen, was dazu führt, dass nicht nur dessen seduktiv-sirenenhafte Sprache übernommen, sondern auch der nötige Abstand, der von Heidegger geforderte „Schritt zurück“ (vgl. Identität und Differenz, 39f) und damit auch so manche kritische Hinterfragung der Sichtweise Vattimos unterbleibt. So müsste man vor allem der Frage nachgehen, ob Vattimos negativer Begriff der Metaphysik der geschichtlichen Realität metaphysischen Denkens in allen seinen geschichtsmächtigen Gestalten entspricht. Daher muss auch gefragt werden, ob Vattimos Lesart der Geschichte nicht letztlich auch die Errichtung eines – so sehr beargwohnten – großen Einheitsmythos bedeutet, der mit Hilfe des Zauberwortes der Schwächung alles unter seine Große Erzählung subsumiert. Ist so gesehen Vattimo nicht ein Hegelscher Wolf im Schafspelz des schwachen Denkens, der auf seine Weise die gesamte Denkgeschichte über einen Kamm schert? Es wird auch nicht problematisiert, dass Vattimo Nietzsche unter völliger Ausblendung der Lehre vom Übermenschen rezipiert, was vermutlich daran liegt, dass Heidegger die Ideologie vom Über- und Untermenschentum als eine Folge der „Leere der Seinsverlassenheit“ bzw. als Kompensation der nihilistischen Leere des eigenen Handelns durch totalitäre Ordnung betrachtet, was wiederum nicht zum Bild Nietzsches als

des (positiv konnotierten) Verwinders der Metaphysik passte. Oder woher wissen Vattimo-Deibl, was ein guter oder schlechter Mythos ist? Wird da nicht auch ein objektiver, Wahrheit beanspruchender Begriff davon vorausgesetzt, was ein guter (richtiger?) Mythos zu sein hat? Und wie steht es mit den Kriterien, gemäß denen Vattimo sein Urteil fällt, dass die Geschichte der Metaphysik eine Geschichte von Irrtümern sei? Beansprucht er hier nicht selbst auch starke Fundamente? Warum werden bestimmte Phänomene (Fundamentalismus, Esoterik, evangelikales Freikirchentum) als „fragwürdige Verirrungen“ gesehen (was sie übrigens auch in meinen Augen sind). Müssten sie im Sinne der Logik Vattimos nicht einfach auch als Ausdruck der geschichtlichen Entwicklung der Schwächung des Denkens betrachtet werden? Damit im Zusammenhang ist bei Deibl auch ein subtil moralisierender, wertender Duktus feststellbar, der bisweilen den Eindruck einer missionarisch-beschwörenden Rede annimmt. Nicht zuletzt wäre es ratsam zu versuchen, die Gedanken und Anliegen dieses Denkens in eine allgemein-verständliche Sprache zu übersetzen, ansonsten verkommt es zu einer großen Erzählung, die sich bloß innerhalb eines hermeneutischen Zirkels bewegt und nur der versteht, der sein Denken dieser Sprache und Hermeneutik zur Gänze unterwirft.

Emmanuel J. Bauer

GRUBER, Franz, Lieben. Leben mit Leidenschaft und Sinn, Pustet, Regensburg 2011, 160 p., kt. 16,90 Eur[D], ISBN 3-7917-2319-7

Wie schreibt man aus theologischer Perspektive ein Buch über die Liebe, ohne in den altbekannten Idealismus zu verfallen oder die Liebe metaphysisch zu überhöhen, so dass von ihrer erotischen und politischen Kraft nichts mehr übrig bleibt? Dass ein theologisches Buch über die Liebe ohne diese Fallstricke gelingen kann, zeigt auf eindrückliche Weise der Linzer Dogmatiker Franz Gruber. In kenntnisreicher Weise nimmt er den großen Reichtum der eigenen Traditions- und Diskursgeschichte auf und bringt ihn vor dem Hintergrund gegenwärtiger Lebens- und Erfahrungswelten auf neue Weise zur Sprache. Gruber stellt unterschiedlichste Geschichten aus Literatur und Film vor, um die vielfältigen Dimensionen und Manifestationsformen der Liebe zu benennen. Dabei sind diese Geschichten kein bloßes Darstellungsmaterial, an denen sich die Vollkommenheit und Überlegenheit der christlichen Überlieferung demonstrieren ließe. Vielmehr zeugen sie vom ganz normalen Chaos der Liebe, von den Höhen und Tiefen, Erwartungen und Enttäuschungen, Sinn und Zweifel, Gelingen und Scheitern. Weil es in der Liebe tendenziell immer auch um das Ganze der eigenen Existenz geht, wird dieses große moderne Projekt *Liebe*, „die letzte Utopie der im Dies-

seits gefangenen Zeitgenossen“ (13), mehr und mehr mit religiöser Bedeutung aufgeladen: „Von keiner anderen menschlichen Emotion versprechen sich Menschen soviel wie von der Liebe.“ (27) Vor diesem kulturellen Hintergrund begibt sich das Buch auf eine Spurensuche, wie elementare Erfahrungen von Liebe theologisch gedeutet werden können und in welcher Weise sie auch die Rede von Gott berühren.

Anhand sieben ausgewählter Schlüsselwörter schreitet Gruber den weiten Horizont der Erfahrungen von Lieben und Geliebtwerden ab. *Erwählen, Begleiten, Fürsorgen, Beleben, Scheitern, Sterben und Heilen*. Diese Tätigkeitsbegriffe bilden den roten Faden durch die „Erfahrungsräume der Liebe“ (10). Hier zeigt sich bereits die besondere Perspektive, insofern der Fokus auf der Aktivität des Liebens selbst liegt, auf den Emotionen und Gefühlen.

Lieben heißt immer *Erwählen* (15-37), Anerkennung geben und Anerkennung finden. Mit diesem Gedanken beginnt die eigentliche Reise in die Welten der Liebe. Anerkennung ist nicht nur die Basis jeder Liebesbeziehung, sie ist auch „das heiße Kapital in einer sozialen Arena“ (23), um das immer wieder gerungen werden muss. Im religiösen Verhältnis erweist sich der Erwählungsgedanke ebenso als fundamental: Denn Gottes Verhältnis zum Menschen ist freies, voraussetzungsloses und liebendes Wohlwollen, bedingungslose Anerkennung und darin ein Ausdruck seiner Würde.

Lieben heißt auch *Begleiten* (38-60), den anderen in seiner Identität und Integrität respektieren. Begleitung ist besonders in Phasen der Krise und in den dünnen Zeiten gefragt. Wenn Menschen einander Halt und Stütze geben können, wird der Wegcharakter der Liebe besonders deutlich erfahrbar. Es ist kein Zufall, dass die Metaphorik des Begleitens auch für die Beschreibung des Gott-Mensch-Verhältnisses herangezogen wird: Gott erweist sich als eine „begleitende Macht“ (60), die den Menschen auf seinem Weg in die Freiheit bedingungslos unterstützt.

Dass Liebe weitaus mehr umfasst als die Zuwendung zu einem anderen Menschen, zeigt das Kapitel *Fürsorgen* (61-79), das die politische und gesellschaftliche Dimension der Liebe in den Blick nimmt. Die Grammatik der Liebe prägt ja nicht nur die personale Beziehung zweier Menschen, auch die gesellschaftlichen Funktionssysteme sollten auf diesem Fundament basieren. Es ist und bleibt ein fundamentaler Anspruch der Moderne, diese Grammatik in die politischen und ökonomischen Regelsysteme hinein zu übersetzen. „Wir können darum nicht von Liebe sprechen, ohne auf ihre politische und ethische Geltung hinzuweisen.“ (71). Wie kann also, so die Grundfrage, Liebe in den primären Sozialbeziehungen eingeübt werden und zu Solidarität, Gerechtigkeit und Empathie führen? Gegen alle sozialdarwinistischen Ansätze macht Gruber die vor allem durch die neuere Hirnforschung breit gestützte Einsicht geltend, dass es im Grunde kein *egoistisches* Gen gibt, sondern Menschen auf Kooperation, Solidarität und Rücksichtnahme ausgerichtet sind. *Fürsorgen* meint denn auch keinen

versteckten Paternalismus des vermeintlich Stärkeren gegenüber dem Schwächeren, sondern heißt im politischen Kontext vor allem die Einrichtung und Stärkung gesellschaftlicher Strukturen und Institutionen für „den Aufbau des kostbaren Wurzelwerks der Solidarität, aus dem humanes und gutes Leben gedeihen kann“ (73). Dieses Kapitel zählt zu den stärksten Passagen des Buches, weil hier die Strukturen der Liebe für den politischen Kontext so freigelegt werden, dass die religiösen Hoffnungsbilder nicht als Fluchtversuche erscheinen, sondern entschieden auf die Gestaltung dieser Welt und ihre Vollendung zielen.

Dieser Duktus bleibt auch im folgenden Kapitel *Beleben* bestimmend (80-101). Hier erweist sich als ein wichtiges Anliegen, die vitale Kraft des Eros, die sich bereits in den biblischen Schriften, aber von den Hauptsträngen der christlichen Tradition aus unterschiedlichsten Motiven abgewertet wurde, wieder und neu zu entdecken. Aber auch da ist der genaue Blick gefordert, weil dem Eros nicht nur eine zutiefst lebensbejahende Kraft innewohnt, sondern auch eine zerstörerische Dimension. Eros und Sexualität lassen sich ausbeuten, vor allem in der Fixierung auf körperliche Perfektion und Leistungsbereitschaft wird oft übersehen, dass menschliches Leben nur gedeihen kann, wenn es „genügend Ressourcen an Sinn und Kommunikation gibt“ (95). Dazu, so Gruber, kann die christliche Botschaft nur dann glaubwürdig ihren Beitrag leisten, wenn sie sich ihrer eigenen Schuldgeschichte offen und ohne Ausflüchte stellt. Die Argumente für die Verunglimpfung der Sexualität und die Verachtung der Frau können wir heute nicht anders qualifizieren als einen „damals intellektuell kunstvoll ausgearbeiteten Unsinn“ (97). Diese Traditionsstränge erschweren bis heute einen offenen Diskurs über Liebe, Eros, Sexualität und ihr kompliziertes Verhältnis zur Moral.

Den vielfältigen Erfahrungen von *Scheitern* widmet sich das anschließende Kapitel, in dem die dunklen Seiten der Liebe zur Sprache kommen (102-122). Nicht nur birgt jede Liebe stets das Risiko des Scheiterns in sich, ihr wird das Leben durch wachsende Überforderung schwer gemacht. Verletzungen, Entfremdungen, Affären, der Mangel an Kommunikation, die zermürbenden Ansprüche des Alltags, es gibt tausend Gründe für das Scheitern einer großen, aber auch kleinen Liebe. Selbst solche traurigen Erfahrungen, die so viele Menschen unserer Zeit machen müssen, sind nicht das Ende des Lebens, der Weg zum Leben bleibt nicht verschlossen. Denn jede verletzte Liebe, jede gescheiterte Ehe hat ihre eigene Wahrheit, die bestehen bleibt. Indem aber Gott „als Ja zum Menschen auch in seinem Scheitern bei ihm bleibt, ist er allein das letzte Maß“ (122), öffnet er Raum und eine Zeit, damit das Gebrochene und Zerbrochene geheilt werden kann. Mit Hans Jellouschek betont Gruber: Wenn es den Liebenden gelingt, ihre ursprüngliche Liebeserfahrung wie einen Brunnen zu schützen, dann können sie auch immer wieder an das Grundgefühl anschließen, „wie schön es ist, diesen Menschen gefunden zu haben und mit ihm leben zu wollen und leben zu können“ (108). Freilich bleibt dies letztlich unverfügbar.

Das vorletzte Kapitel nimmt eine Perspektive in den Blick, dem sich jedes Liebesverhältnis zunächst einmal fundamental widerersetzt: das *Sterben* (123-141). Denn jede Liebe findet einmal ihr Ende, auch wenn sie von der Hoffnung lebt, dass letztlich auch der Tod sie nicht auslöschen kann. Daher gehört zur Entfaltung einer Liebe auch die Kunst, abschiedlich zu leben. Der tiefe Wunsch, dass der geliebte Andere den Tod nicht erleidet, kommt aus der Tiefenstruktur der Liebe selbst und bleibt ihr eingeschrieben. Daher kann das Hohelied formulieren, dass die Liebe stark wie der Tod ist (Hld 8,6f), dass sie eine Kraft im Menschen ist, „die auch nicht vom Tod zunichte gemacht werden kann“ (135).

Das letzte Tätigkeitswort *Heilen* knüpft unmittelbar an das Kapitel über das Scheitern an und spiegelt nochmals prismatisch die Grundaussagen des Buches: Liebe ist die stärkste und intensivste Erfahrung, die wir machen können, ihr wohnt auf geheimnisvolle Weise eine heilende Kraft inne – und sie erlaubt tiefe Erfahrungen von Transzendenz. Eben weil sie im besten Sinne als eine den Tod überwindende Macht erfahren wird, daher wurde sie „zur ersten und maßgeblichen Metapher für Gott“ (158). So lassen sich die Auferstehungsgeschichten der Bibel als Herzensgeschichten lesen, weil sie von jener unerhörten Erfahrung berichten, dass der Tod von der Liebe besiegt wird. Dass dies nur im Modus der Hoffnung geglaubt und bekannt werden kann, nimmt diesem Gedanken nichts von seiner Unerhörtheit, sondern macht nochmals deutlich, dass Glauben und Lieben zusammengehören und die Liebe ein Versprechen ist, dessen endgültige Einlösung nicht in unserer Hand liegt.

Grubers Buch über das Lieben, dessen Untertitel treffend *Leben mit Sinn und Leidenschaft* heißt, zeigt exemplarisch, was Religion und Theologie in einer Fragestellung einbringen können, die Menschen tief bewegt und in der das Ganze ihrer Existenz am Spiel steht. Der Erfahrungsschatz des Glaubens aber lässt sich nur dann glaubwürdig zur Sprache bringen, wenn ein offener Diskurs möglich ist, wenn sich auch die lehramtliche Verkündigung stärker in die Suchbewegung einordnet und sich weniger hinter naturrechtlich problematischen Positionen verschanzt. Man hätte noch gerne mehr erfahren, was Gruber über verschiedene Problemstellungen denkt, etwa über die fortschreitende Ökonomisierung der Liebe (kann man sich lieben, wenn man kein Geld hat?), über die Auflösung der klassischen Zweierbeziehung, über die Entkoppelung von Liebe und Sex oder über die Verflüssigung der klassischen Zuschreibungen, die zu ganz neuen, „queren“ Liebesformen führt. Es regt im besten Sinne zum Nach- und zum Weiterdenken an. Das Buch ist ein klassisches Beispiel, wie man Theologie in Auseinandersetzung mit den „Zeichen der Zeit“ betreibt. Auch von daher ist ihm eine weite Verbreitung zu wünschen.

KRECH, Volkhard, Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft (Reihe „Sozialtheorie“), Transcript-Verlag, Bielefeld 2011, 296 p., Pb. 28,80 Eur[D], ISBN: 978-3-8376-1850-1

Das Buch geht auf die vor zehn Jahren eingereichte Habilitationsschrift von Volkhard Krech zurück; für die Publikation wurden neuere und teilweise unveröffentlichte Texte hinzugenommen. Krech merkt im Vorwort daher an, dass die älteren Texte des Buches hinsichtlich Forschungsstand, Themenauswahl und empirischer Basis aktualisiert werden müssten. Im Buch werden unterschiedliche Felder der Religionssoziologie thematisiert: von der theoretischen Diskussion zur Bestimmung des Religionsbegriffs und des Begriffs der religiösen Erfahrung über Überlegungen zu Institutionalisierungsprozessen von Religion bis zu verschiedenen Aspekten der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion, die der Verfasser unter dem Titel „Transformations- und Diffundierungsprozesse“ von Religion zusammenfasst: die Diskussion um Säkularisierung und/oder Individualisierung von Religion sowie die Verhältnisbestimmungen von Religion und Kultur, Religion und Politik und Religion und Kunst. Ein aktueller Epilog schließt das Buch ab.

Bezüglich des Religionsbegriffs stellt Krech zunächst die bekannten Bestimmungen des Religionsbegriffs vor, um dann einen eigenen, kommunikationstheoretisch entwickelten Religionsbegriff vorzustellen: „Religion ist diejenige Kommunikation, die sich pragmatisch als religiös bewährt.“ (16) Zur Bestimmung des Religiösen greift der Verfasser auf die Luhmann'sche Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz zurück sowie auf die Differenz von Unverfügbarem und Verfügbarem. Religion übersetze Unverfügbares in Verfügbares und stelle Transzendenz mit immanenten Mitteln dar. Im Blick auf die Verhältnisbestimmung von Religion und Kultur wird der Religionsbegriff nochmals kurz diskutiert, hier vor allem bezüglich religionsphilosophischer Diskussionen des Begriffs „Religion“ etwa bei Kant und Schleiermacher und im Neukantianismus, wobei man hier die Referenz auf Ernst Cassirer und dessen Bestimmung von Religion als symbolische Form vermisst gerade dann, wenn es um das Verhältnis von Religion und Kultur geht. Hinsichtlich des zweiten großen religionssoziologischen Diskussionsfeldes, dem Komplex Säkularisierung und/oder Individualisierung von Religion referiert der Verfasser weitgehend die bekannten Positionen und Studien. Unter dem Stichwort „politische Religion“ diskutiert Krech nicht nur die Funktion religiöser Symbole im Bereich des Politischen, sondern auch das Phänomen „religiöser Fundamentalismus“ und in diesem Zusammenhang die Funktion bzw. Position von Religion in demokratischen und pluralistischen Gesellschaften – eine auch für die christlichen Kirchen zentrale Debatte:

„Fundamentalistische Bewegungen und integralistische Konzepte ... geben sich nicht mit formalen, abstrakten und abgeleiteten Werten als Basis einer politischen und gesellschaftlichen Ordnung zufrieden. Sie wollen sie stattdessen material bestimmen und zu-

dem die materialen Werte in eine Präferenzordnung bringen. Im religiösen Fundamentalismus stehen an oberster Stelle naturgemäß religiös bestimmte und als solche unverfügbare und unhinterfragbare Werte, von denen sich alle anderen herleiten. Es wird immer wieder darauf hingewiesen, dass fundamentalistische Bewegungen das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit, also das staatliche Gewaltmonopol unter der Bedingung der Gewaltteilung, nicht anerkennen. ... Sie richten sich ... gegen die moderne Differenzierung von Rechtsordnung und Wertorientierung und wollen das Recht mit religiösen Wertschätzungen fundieren.“ (211)

Krech bezieht die Diskussion um den religiösen Fundamentalismus auch auf die Debatte um eine „europäische Wertegemeinschaft“ und die damit verbundenen Mechanismen von Exklusion und Inklusion. Dieser Teil des Buches besitzt m.E. hohe Aktualität mit Blick auf die anstehenden Fragen nach der Zukunft der Kirchen in einer demokratischen Gesellschaft, nach Rechtfertigung wie Funktion religiöser Überzeugungen im öffentlichen Diskurs, nach der Begründung einer christlichen Sozialethik und der Frage, wie material solch eine Ethik sein darf, ohne ihre grundsätzlich liberale Ausrichtung zu verlieren, und wie material sie sein muss, um nicht beliebig zu werden.

Die Schwächen des Buches sind zum einen das Alter der Texte – darauf hat der Verfasser in seinem Vorwort ja selbst schon hingewiesen, zum anderen teilweise auch der Eindruck der Disparatheit der Themen und Kapitel, die manchmal nur notdürftig durch systematische Klammern verbunden zu sein scheinen. Wirklich neu sind die Thesen nicht, und die Bestimmung des Religionsbegriffs wirft m. E. mehr Fragen auf als Klärungen anzubieten: Ist die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz allein hinreichend zur Bestimmung des Religiösen angesichts der Ambivalenz, die dem Transzendenzbegriff zukommt? Liefert die kommunikationstheoretische Ausrichtung von Religion ein entscheidendes Kriterium zur Bestimmung von Religion und der notwendigen Unterscheidung von Religion und Nichtreligion? Was ist mit den Prozessen der Diffusion und v.a. Dispersion (H.-J. Höhn) des Religiösen unter spätmodernen Bedingungen, die auch für die Bestimmung des Religionsbegriffs deutliche Auswirkungen haben?

Am interessantesten sind daher die Überlegungen, die Krech im Epilog kurz skizziert, und die eigentlich einer ausführlicheren Darlegung und Ausfaltung bedürften: Anmerkungen zum Begriff der Postsäkularität beispielsweise, zur immanenten Sakralisierung von Kommunikationsprozessen auch in Bezug auf Kontingenzbewältigungspraxen, zu funktionalen Äquivalenten von Religion und zu den Potentialen von Religion in modernen Gesellschaften. Hierzu hätte man sich mehr gewünscht, und vielleicht hätte Krech schlichtweg auf die Publikation der alten Texte der Habilitationsschrift verzichten sollen zugunsten einer kürzeren, aber dann auch aktuelleren und innovativeren Variante zu den Themen des Epilogs.

THÖRNER, Katja, William James' Konzept eines vernünftigen Glaubens auf der Basis religiöser Erfahrung (Münchener philosophische Studien – Neue Folge Bd. 2), Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 2011, 240 p., Pb. 34,00 Eur[D], ISBN: 978-3-17-021718-8

Katja Thörner liefert in ihrer Dissertationsschrift eine ausführliche Darstellung und Analyse des religionsphilosophischen Konzepts von William James. Dabei verfolgt sie neben der Darstellung der Konzeption der religiösen Erfahrung des Subjekts als zentraler Schlüssel der Religionsphilosophie von James insbesondere zwei Thesen: James, so Thörner, habe stets am Glauben an einen personalen Gott festgehalten, auch in seiner Schrift „A Pluralistic Universe“, in der James einen „pluralistischen Pantheismus“ vertreten habe: „In der dort entwickelten Vorstellung eines endlichen Gottes, dem die Menschen ihrem Wesen nach angehören, findet das religionsphilosophische Denken von James seinen Abschluss.“ (18). Allerdings weist die Verfasserin selbst auch auf eine Ambivalenz des James'schen Theismus hin hinsichtlich der Vorstellung von Gott als eigenständiger Person einerseits und der Konstitution Gottes durch eine Vielzahl eigenständiger Individuen andererseits. Als entscheidende Schwierigkeit erweist sich hier Thörner zufolge ein substantiierender Bewusstseinsbegriff, wodurch Gott als ein über großes Bewusstseinswesen gedacht werden könne, das im Universum umherschwärme und das durch das Denken und Handeln des Menschen aufgeblättert oder geschrumpft werden könne (vgl. 222). Man könnte hier die Frage anschließen, inwiefern überhaupt ein Konzept eines pluralen Pantheismus noch an der Vorstellung eines personalen Gottes festhalten kann, oder ob hier nicht ein grundlegender Widerspruch in James Konzept selbst schon angelegt ist. Die zweite These bezieht sich auf den Glaubensbegriff von James. Thörner verteidigt ihn gegen Kritiken, die James Fideismus oder Voluntarismus vorwerfen: „Unter einer willentlichen Annahme des Glaubens versteht James weder einen Fideismus, der verlangt, dass wir unsere Alltagsüberzeugungen an der Kirchentür ablegen. Der Wille zu Glauben wird von James auch in diesem Text als eine Forderung der praktischen Vernunft konzipiert, die keine „Hinterwelten“ postuliert, sondern dem Menschen als einem empfindenden, handelnden und denkenden Wesen Rechnung trägt.“ (108). Anstößig sei der Glaubensbegriff von James allein für diejenigen, die an einer rationalen Beweisbarkeit des religiösen Glaubens festhalten oder die Legitimität der Annahme einer Hypothese, für die es keinen rational ausweisbaren Grund gibt, bestreiten. Es bleibt aber m. E. unklar, weshalb genau das Konzept von James nicht fideistisch bzw. voluntaristisch sein soll, da Thörner keine wirklich überzeugenden Gründe gegen diese Annahme nennt. Gerade der Mangel an rationaler Rechtfertigung religiöser Überzeugung kennzeichnet ja fideistische Positionen, und genau auf solche Rechtfertigung will James ja explizit verzichten. Rationale Rechtfertigungen von Glaubensüberzeugungen (*fides quae*) sind zudem nicht mit Beweisverfahren zu verwechseln, dass

der Glaube nicht beweisbar ist, werden auch diejenigen nicht bestreiten, die wohl seine vernünftige Rechtfertigung im Rekurs auf gute Gründe für unverzichtbar halten im Blick auf universale Geltungsansprüche, die Glaubensüberzeugungen zukommen. Unbegründbar ist das Aufkommen der Fähigkeit zu glauben, das „Glaubensgefühl“ des Glaubens überhaupt (*fides qua*), nicht aber konkrete materiale Gehalte des Glaubens. Möglicherweise könnte hier die Differenzierung von „faith“ und „belief“ weiterhelfen. Bezieht sich der „Wille zu glauben“ auf „faith“ und damit „*fides qua*“, wird keiner bestreiten, dass das Aufkommen von „faith“ letztlich nicht zu begründen ist – gerade auch im Blick auf die Uneschuldetheit des Glaubens. Bezieht sich dieser Wille aber auf „belief“, also „*fides quae*“, verstrickt man sich ohne rationale Rechtfertigung dieser konkreten Glaubensüberzeugungen in genau jenem Fideismus, den Thörner bei James nicht gegeben sieht.

Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Forschung zur Religionsphilosophie von William James in seinem Versuch einer umfassenden Darstellung und Nachzeichnung des Modells von James, auch wenn man sich noch eine ausführlichere Anschlussreflexion zur möglichen Rezeption gewünscht hätte gerade im Blick auf die Thesen, die Thörner selbst verfolgt hat.

Saskia Wendel

WEINRICH, Michael, Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch, Utb-Verlag, Göttingen 2011, 336 p., Br. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3825234539

Dass Religion im 21. Jahrhundert ein Thema von globaler Bedeutung darstellt, bedarf keiner anderen Begründung als eines Blicks auf die Nachrichten des Tages. Der Bochumer evangelische Theologe Michael Weinrich greift es im Zeichen von 9/11 mit einem grundsätzlichen Informationsinteresse auf. Sein Arbeitsbuch entwickelt die dramatische Aktualität von Religionen im Horizont des neuzeitlichen Religionsdiskurses und verschränkt auf dieser Linie die Religionsfrage mit der ihrer Kritik. Sie wird von außen aus verschiedenen Perspektiven auf religiöse Traditionen und Überzeugungen bezogen, entfaltet aber auch eine Innendynamik. Religionen wie Judentum und Christentum klären über eigene rational meldepflichtige Vorstellungen und Praktiken ebenso auf, wie sie sich kontraktiv auf die Berechtigung von externen Anfragen, Einwürfen und auch Unterstellungen beziehen.

Damit ergibt sich ein komplexes Beziehungsgeflecht, das im Rahmen einer kompakten Darstellung exemplarische Analysen erfordert. Weinrich bietet sie in einer Überschneidung von chronologischer Übersicht und systematischer Erschließung. In acht Schritten nimmt er seine Leserinnen mit auf den Weg über

„Annäherungen an den neuzeitlichen Religionsbegriff“ (§1) und die „Kritik der Religion“ (§2) bis zur „theologische(n) Rezeption der Aufklärung“ (§3), von der „Religionskritik“ (§4) über die „Ambivalenz der Religion“ (§5), Formen einer „funktionalistische(n) Verteidigung der Religion“ (§6), der „Religion als Thema der neueren Theologie“ (§7) bis hin zum Problemzusammenhang von „Religion und Religionen“ (§8). Mit dem abschließenden Kapitel schließt sich ein Kreis, der die Gegenwart des 21. Jahrhunderts im Zeichen des Problemzusammenhangs von Religion und Gewalt an die Ausgangsbedingungen des neuzeitlichen Religionsdiskurses koppelt (vgl. 11; 324f.).

Die konzentrierte Themenführung verrät ein höchst ambitioniertes Vorhaben. In klaren Darstellungsbögen verbindet Weinrich die unterschiedlichsten Diskurse – an ihren philosophischen, soziologischen, psychologischen und theologischen Schnittpunkten. Sicher führt er durch die klassischen religionskritischen Theorieanlagen wie die theologischen Bearbeitungsfelder der Religionsthematik. Im Spektrum der Positionen zeigt sich die Interpretationskunst eines Autors, der sein beeindruckendes Wissen in den Dienst breiter Informationsangebote stellt. Eine klare Linienführung bestimmt den souveränen Regisseur in seiner Darstellung. Brillant die Ausführungen zur theologischen Rezeption der Aufklärung in der protestantischen Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts: Weinrich gelingt es hier exemplarisch, in die intellektuelle Atmosphäre der Zeit einzuführen und den Leser in ein Gespräch mit ihren Akteuren zu verwickeln. Aber auch in den anderen Partien weiß man sich als Leser immer bestens bedient, versorgt mit den entscheidenden Theoriedaten und Argumenten.

Natürlich muss auch ein solches Werk Raum für Nachfragen lassen, etwa ob Nietzsches Religionskritik nicht stärker erkenntnistheoretisch zu justieren, ob Wittgenstein angemessen unter dem Stichwort „Religionskritik“ zu verhandeln ist oder wie es um Horkheimers religiöse Sensibilität in seinem Spätwerk steht. Den Rang des Arbeitsbuches schmälert das nicht. Anderes indes durchaus, und das betrifft konzeptionelle Entscheidungen. Im methodisch ausgewiesenen Bewusstsein notwendiger Materialkonzentration wählt Weinrich einen neuzeitlichen Zugang, den er in die Gegenwart des 21. Jahrhunderts verlängert. Dann darf man auch rezente religionskritische Formate erwarten, die der Autor jedoch auslässt, während er religionssoziologisch und theologisch durchaus aktuelle Ansätze einbezieht (§7.5; §8). Eine konfessionelle Verengung zeigt sich im Verzicht auf katholisch-theologische Positionen – oder will der Autor ernsthaft suggerieren, eine einschlägige Auseinandersetzung mit dem Religionsthema finde sich dort nicht? Da das Arbeitsbuch beansprucht, „in den neuzeitlichen Religionsdiskurs in seiner ganzen Breite“ (9) einzuführen, der Autor aber keine Anstalten macht, es *bewusst* aus *exklusiv* protestantischer Perspektive zu schreiben, muss diese Darstellungsform befremden, auch wenn man mit Weinrich zurecht keine „Vollständigkeit“ (9) erwartet. Schließlich fehlen nicht zuletzt wichtige religionsphilosophische Positionen (William James, Charles Sanders Peirce) – wo-

bei sich in diesem Hinweis Bedenken gegenüber der Auffassung des Verfassers niederschlagen, die „Verteidigung der Religion“ sei „im 19. Jahrhundert der Theologie überlassen“ worden (185).

So macht Weinrichs hervorragendes Buch auf ein bleibendes Desiderat aufmerksam: auf ein Handbuch der Religionskritik der Neuzeit, das genealogisch angelegt ist und systematische Analysen bietet, das zwischen den Konfessionen verantwortet ist und die laufenden Diskurse erreicht. Dass dies aus einer Hand kaum oder gar nicht zu schreiben ist, belegt dieses in vieler Hinsicht bemerkenswerte Arbeitsbuch. Sein hoher Wert steht außer Frage.

Gregor Maria Hoff

MEIER-HAMIDI, Frank/MÜLLER, Klaus (Hg.), Persönlich und alles zugleich. Theorien der All-Einheit und christlichen Gottrede (ratio fidei 40), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2010, 264 p., Pb. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2253-5

Die Herausgeber lassen keinen Zweifel über die Bedeutung der in der vorliegenden Studie behandelten Thematik aufkommen. Entsprechend pathetisch attribuiert er sie im einleitenden Problemaufriss:

„Diese Denkform gehört von den ersten Anfängen an zum Erbe der religiösen und philosophischen Tradition des Okzidents, rückt auch nicht selten privilegiert in den Rang einer Brückenfunktion zwischen östlichem und westlichen Denken ein – und wird in letzterem dennoch immer wieder und bis heute in der Instanz der monotheistischen Denkform des Gottesdiskurses zurückgewiesen.“ (9)

Die Rede ist vom Theorem der All-Einheit, besser bekannt als Monismus. Klaus Müller, der, nicht nur als Mitherausgeber, sondern auch als Autor des breitangelegten und wegweisenden Problemaufrisses, betitelt „Gott – größer als der Monotheismus? Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnesen einer verdrängten Denkform“ (9-46), firmiert, stellt dabei die Leistungsfähigkeit des All-Einheits-Theorems im Blick auf die Kosmologie (10-21), Neurologie (21-38), sowie dem Atheismus (38-46) heraus. Dabei schickt Müller unmissverständlich voraus, dass „nicht ein paar beliebige Frageperspektiven zusammen gezwungen sind, die sich eben faktisch und aktuell aufdrängen, sondern es ... um genau den Grundbestand metaphysischen Fragens“ (9) geht. Die Vermittlungsversuche zwischen Naturwissenschaft und Theologie können aber nicht – wie Müller im *ersten* Abschnitt zur Kosmologie festhält –, wie nur allzu oft versucht, erfolgreich am Schnittfeld des ungleichen Zwillingspaars Schöpfung-Evolution erfolgsversprechend verhandelt werden. Müller begründet dies, indem er auf den Ursprung des Schöpfungsgedanken verweist:

„Schöpfungsgedanke wie Monotheismus entwachsen einer offensiven Überbietungstheologie.“ (13)

Dabei ist ein Zugang zum Theologumenon des Schöpfungsgedanken, exklusiv aus der Verarbeitung der Historie zu deduzieren, die Israel im babylonischen Exil vollzog. Ist das so, begegnen sich „Monotheismus“ und „Kosmotheismus“ – wie Müller unisono mit Jan Assmann summiert – vice versa, jedoch dient dieser Gedanke keineswegs als Alter-Ego für moderne, naturwissenschaftliche Diskurse:

„Was die beiden Alternativen in Gegensatz bringt, ist der jeweilige Rang des Differenzgedankens in ihm: Der Monotheismus setzt einen scharfen Schnitt zwischen Gott und Welt Kosmotheismus, kennt auch Differenzen, viele sogar, aber eben als einbegriffen in eine letzte, das Ganze bildende und tragende Einheit, die All-Einheit.“ (15)

Der Streit dieser beiden Modelle, die „an der Frage des Verhältnisses zwischen Weltlichem und Göttlichem, Endlichem und Unendlichem“ (15) laborieren, entfachte erneut in der Neuzeit und führte in bekannte Diskussionen, die in den Deutschen Idealismus und dessen Rezeption mündeten. Müller erblickt vielmehr hinter dem Kosmotheismus die wegweisende Option, das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Theologie auf „ein ganz anderes Gesprächsplateau“ (16) zu heben:

„Schon die Vorsokratiker haben sich Gedanken über Rückführung des Vielfältigen auf eine letzte Einheit gemacht. Die heutige Frage nach Möglichkeiten und Grenzen einer Einheit der Physik oder die Suche nach der Weltformel, der GUT – Great Unifying Theory – und den diese nochmals überbietenden Stringtheorien (oder M-Theorien) folgen noch immer dieser Intuition.“ (16)

Von hier aus wagt Müller einen Brückenschlag, wenn er dieses Denken „als eine philosophisch-theologisch[es] GUT“ (17) versteht, um daran anknüpfend zu summieren: „Dann wäre gleichwohl eine Brücke geschlagen zwischen dem »Und Gott sah, dass es gut war« der Genesis und der GUT der zeitgenössischen Kosmologie.“ (20) In einem *zweiten* Schritt wendet sich Müller der Neurologie als Gesprächspartner zu und zwar unter den Brennpunkten von Bewusstsein und Freiheit. Im Blick auf das Bewusstsein weist Müller nicht nur die positivistischen Utopien zurück, die prophezeien, dass das Phänomen des Bewusstseins „im Gang des weiteren neurowissenschaftlichen Fortschritts“ (25) aufgelöst wird, sondern begegnet auch der Emergenztheorie mit Skepsis. Einen Ausweg erblickt er in der „panpsychistische[n] Option“ (27) der Prozessphilosophie im Anschluss an Whitehead, wenn er moniert: „Ausgeschlossen freilich ist ein Paradigmenwechsel ... auf dieser Ebene nicht.“ (27)

Das damit auf das Engste verbundene Problem der Freiheit, lässt sich wieder – so die These Müllers – mit den Positionen des „Inkompatibilismus“, die das Faktum der Kausalität als Determinierung sieht, die Freiheit a priori verabschiedet, noch des „Kompatibilismus“, die ein Nebeneinander von Kausalität und Freiheit sehr wohl denken kann, auflösen. Als eine dritte Variante, gleich-

sam als Weg der goldenen Mitte, bestimmt er die Debatte zwischen Jürgen Habermas und Dieter Henrich. Im Blick auf die Erste-Person-Perspektive spricht sich Habermas, für „einen epistemischen (nicht ontologischen!) Dualismus der Beschreibungsperspektive als unhintergehbar[e]“ (33) Instanz aus. Im Kontext dieser Detranszendentalisierung „wird das Ich als eine aus dem Zusammenspiel von Teilnehmer- und Beobachterperspektive hervorgehende soziale Konstruktion bestimmt.“ (33) Der Grund des Bewusstseins, wird aber – in Anlehnung an Schellings Naturphilosophie (mit der sich Habermas im Rahmen seiner Dissertation eingehend beschäftigte) – deutlich unterbelichtet. Hier pflichtet Müller, wie so oft, Dieter Henrichs Argumentation bei, bei dem

„der Gedanke selbstbewusster und freier Subjektivität, die einerseits als unhintergehbar und wirklich ausgewiesen ist, aber sich zugleich als contingentes Element der Welt weiß – und dass sie nicht über das eigene Auftreten verfügt, also auf einen sie freisetzenden Grund verwiesen ist.“ (36)

Kants Theorem über die „regulativen Ideen“ fällt dabei mit Henrichs Konzept eines „Abschlussgedanken, in dem es zu einer Wirklichkeitskontinuierung“ (37) kommt, zusammen.

Als *drittes* und letztes Diskussionsfeld bestimmt Müller das Theodizeeproblem, das – mit Georg Büchner gesprochen – den Fels des Atheismus bildet. Müllers Einwurf besteht in einer Modifikation des Prädikats der Allmacht, wenn er im Blick auf Hans Jonas argumentiert:

„Man kommt aus den genannten Aporien nur heraus, wenn man das Gottesprädikat der Allmacht preisgibt oder wenn man es grundlegend modifiziert – und zwar in dem Sinn, dass diese Allmacht nicht als ein Alles-Wollen-und-Verwirklichen-Können, sondern als Liebe verstanden werden kann.“ (39)

Dabei steht Gott der Welt immer schon gegenüber und bemüht sich, Beziehung zu stiften, die als Liebe betitelt werden kann: Gott begegnet der Welt nicht als Schöpfer, sondern steht ihr gleichsam als Alter-Ego gegenüber und „lockt und überredet das Seiende, seine eigenen Möglichkeiten auszuschöpfen und darin seinen Willen zu erfüllen, ohne die Eigenschaft des Geschaffenen dabei zu übergehen oder außer Kraft zu setzen.“ (40)

Schöpfung als Beziehung zu denken, eröffnet einen Zugang zu bibeltheologischen Referenzmarken, wie etwa der Basileia-Botschaft oder der präsentischen Eschatologie. Die paradigmatisch am Theodizeeproblem angezeigten Aporien, werden aber letztlich – so auch der Kritikpunkt Müllers an Whitehead – im Paradigma des Prozesses aufgelöst. Dies zu vermeiden, bemühte sich der Whitehead-Schüler Charles Hartshorne, der das Prozessparadigma einer ontologischen Fundierung zuführt: „Indem der Gedanke gefasst wird, dass überhaupt nichts ist, ist ja etwas – nämlich der Gedanke, dass überhaupt nichts ist. ... Gibt es aber überhaupt etwas, muss es auch Gott geben.“ (43) Hartshornes ontologische Fundierung des Prozessparadigmas lässt Müller nun mit Henrichs Konzept eines Abschlussgedankens korrelieren:

„Weil sich das Subjekt als unhintergehbar wirklich gewahrt, stellt sich die Frage nach dem, was als Wirkliches sein eigenes, contingentes Wirklichsein gründet und trägt und in welchem Verhältnis es mit seinem eigenen Wirklichsein zu jener in den Abschlussgedanken angezeigten Wirklichkeit steht.“ (43)

Damit erblickt Klaus Müller im Panentheismus die Synthese der Dialektik von Thomismus qua Gott-Welt-Differenz und Spinozismus qua pantheistischer Monismus, die mit seiner Vorstellung einer All-Einheit zusammenfällt. Noch einmal Müller:

„Es wird geleitet von der transzentallogischen Intention, Differenz nicht als ein Ur-sprüngliches in Geltung zu setzen, weil diese nur auf der Folie einer Einheitsintuition überhaupt in seiner begrifflichen Struktur und Leistung fassbar wird, dabei aber schon kraft des »All-« in der »All-Einheit« eben Vieles eingeschlossen zu denken und in seiner Vielheit nicht auszulöschen .“ (45)

Den referierten Prolegomena folgend, vertiefen zwölf Beiträge die These einer All-Einheit. Dabei bemüht sich der Band um eine weitere Gliederung in vier Sektoren, wenn zwischen „Theorien der Alleinheit im Idealismus Hegels und Schellings“ (47-117), „Rezeption und Kritik idealistischen Gottdenkens“ (118-169), „Panentheismus und Platonismus“ (170-211), sowie „Ringen mit der Alleinheit im 20. Jahrhundert: Exemplarische Gestalten“ (212-257) differenziert wird. Eine eigene Systematik entwickelt die redaktionelle Konzeption dabei nicht. Vielmehr handelt es sich um einzelne Fragmente, die einen Anstoß hin zu einem Paradigmenwechsel eines „Panentheistic turns“ geben möchten. Die Beiträge gehen auf eine Tagung aus dem Jahr 2008 zurück, die sich – wie auch der daraus hervorgehende Band – der „Klärung aktueller theologischer Kontroversen um die Wiederentdeckung monistischer Tradition“ (7) verschreiben. Der Band dokumentiert eindrucksvoll die Leistungsstärke und Kontextualisierungskompetenz des All-Einheits-Theorems und bietet mit Müllers Problematisierungskompetenz des All-Einheits-Theorems und bietet mit Müllers Problematik auch dem diskursfernen Leser die Option eines Einstiegs in die Welt, wo Gott „persönlich und alles zugleich ist“.

Klaus Viertbauer

Eingesandte Bücher (Rezensionen vorbehalten)

- AKINADE, Akintunde E., A New Day. Essays on World Christianity in Honor of Lamin Sanneh**, Peter Lang Verlag New York 2010, 322 p., geb. 64,20 Eur[D], ISBN 978-1-4331-0456-5.
- BEHR, Harry H. u.a. (Hg.), Was soll ich hier? Lebensweltorientierung muslimischer Schülerinnen und Schüler als Herausforderung für den Islamischen Religionsunterricht (Islam und Bildung 2)**, LIT-Verlag Münster 2011, 248 p., Pb. 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10090-0.
- BEURLE, Klaus, Der Mensch des Herzens**. Eine theologische Deutung von Gedichten des evangelischen Mystikers Lalon Shah, EOS Verlag St. Ottilien 2011, 468 p., Pb. 34,95 Eur[D], ISBN 978-3-8306-7471-9.
- BRANTSCHEN SJ, Niklaus/GYGER, Pia, VIA INTEGRALIS**. Wo Zen und christliche Mystik sich begegnen. Ein Übungsweg - Unter Mitarbeit von Bernhard Stappel, Verlag Kösel München 2011, 160 p., geb. 16,99 Eur[D], ISBN 978-3-466-37008-5.
- BRÜCK, Michael von, Einführung in den Buddhismus**, Verlag der Weltreligionen Frankfurt/Leipzig 3. Aufl. 2011, 601 p., geb. 24,80 Eur[D], ISBN 978-3-458-71001-1.
- BSTEH, Petrus, PROKSCH, Brigitte, (Hg.), Das Charisma des Ursprungs und die Religionen**. Das Werden christlicher Orden im Kontext der Religionen (Spiritualität im Dialog 3), LIT Münster 2011, 376p., Pb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-50281-0.
- BUBER, Martin, Politische Schriften** (Zweitausendeins Klassikeredition), Verlag Zweitausendeins Frankfurt 2010, 778 p., Pb. 9,99 Eur[D], ISBN 978-3-86150-836-6.
- BUCHHAMMER, Brigitte, Feministische Religionsphilosophie**. Philosophisch-systematische Grundlagen (Philosophie 83), LIT-Verlag Münster 2011, 424 p., Pb. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-50316-9.
- BÜRKNER, Arnd, u.a. (Hg.), Gerechtigkeit und Pfingsten**. Viele Christentümer und die Aufgabe einer Missionswissenschaft, Matthias-Grünewald Ostfildern 2010, 268 p., Pb. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2850-4.
- BURRELL, David B., Towards a Jewish-Christian-Muslim theology (Challenges in contemporary theology)**, Malden MA Wiley-Blackwell 2011, 224 p., Geb. 80,99 Eur [D] ISBN 978-0470657553.
- CLOONEY, Francis X. (Hg.), The New Comparative Theology**. Interreligious Insights from the Next Generation, T&T CLARK PUBL New York/London 2010, 207 p., Pb. 24,95 Eur[D], ISBN 9780567141378.
- DORMEYER, Detlev, Einführung in die Theologie des Neuen Testaments** (Einführung), Verlag WBG Darmstadt 2010, 160 p., Pb 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-15190-5.
- ELLACURÍA, Ignacio, Eine Kirche der Armen**. Für ein prophetisches Christentum (Theologie der Dritten Welt 40), Verlag Herder Freiburg 2011, 230 p., Pb. 19,95 ISBN 978-3-451-34122-9.
- FORNET-PONSE, Thomas, Ökumene in drei Dimensionen**. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene (Jerusalemer Theologisches Forum 19), Aschendorff-Verlag Münster 2011, 516 p., Pb. 52,00 Eur[D], ISBN 978-3-402-11023-2.
- GOETZE, Andreas, Religion fällt nicht vom Himmel**. Die ersten Jahrhunderte des Islams, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2011, 491p., Hc. 59,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-24180-4.
- GRANEB, Anke, Das menschliche Minimum**. Globale Gerechtigkeit aus afrikanischer Sicht: Henry Odera Oruka, Campus-Verlag Frankfurt 2011, 381 p., Pb. 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-593-39395-7.

- GROEN, Basilius J./LÖSER, Saskia (Hg.), Der Balkan.** Religion, Gesellschaft und Kultur (Theologie im kulturellen Dialog 21), Tyrolia Verlag Innsbruck/Wien 2011, 192 p., Pb. 17,00 Eur[D], ISBN 978-3-7022-3080-7.
- GRUBER, Franz, Lieben.** Leben mit Leidenschaft und Sinn, Pustet Verlag Regensburg 2011, 168 p., Pb. 16,90 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2319-8.
- HEINZMANN, Richard/SELÇUK, Mualla (Hg.), Offenbarung in Christentum und Islam** (Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung Bd 5), Verlag Kohlhammer Stuttgart 2011, 226 p., Pb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-17-021720-1.
- HERZGSELL, Johannes, Das Christentum im Konzert der Weltreligionen.** Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog, Pustet-Verlag Regensburg 2011, 608 p.?, Pb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2385-3.
- HOCK, Klaus (Hg.), Einführung in die interkulturelle Theologie** (Einführung Theologie), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2011, 160 p., Pb. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-20100-6.
- KRECH, Volkhard, Wo bleibt die Religion?** Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft (Sozialtheorie), transcript-Verlag Bielefeld 2011, 296 p., Pb. 28,80 Eur[D], ISBN 978-3-8376-1850-1.
- KÜSTER, Volker, Einführung in die Interkulturelle Theologie**, UTB-Verlag Stuttgart 2011, 288 p., Pb. 22,90 Eur[D], ISBN 978-3-8252-3465-2.
- LASSAK, Sandra, Wir brauchen Land zum Leben!** Widerstand von Frauen in Brasilien und feministische Befreiungstheologie, Verlag Matthias-Grünewald Ostfildern 2011, 414 p., Pb. 29,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2873-3.
- LINTNER, Martin M., Den Eros entgiften.** Plädoyer für eine tragfähige Sexualmoral und Beziehungsethik, Tyrolia Verlag Innsbruck 2011, 192 p., Pb. 17,95 Eur[D], ISBN 978-3-7022-3114-9.
- MAIER, Alexander, Bildung im Drama.** Nikolai Grundtvigs Praktische Theologie – wegweisend für eine solidarische Gestaltung von Kirche und Gesellschaft (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 82), Echter-Verlag Würzburg 2011, 365 p., Pb. 36,00 Eur[D], ISBN 978-3-429-03362-0.
- MAUTHNER, Fritz, Der Atheismus und seine Geschichte im Abendlande**, 4 Bd., hg. von Ludger Lütkehaus, Verlag Alibri Aschaffenburg 2011, 1972 p., geb. 179,00 Eur[D], ISBN 978-3-86569-113-2.
- MEIER-HAMIDI, Frank/MÜLLER, Klaus (Hg.), Persönlich und alles zugleich.** Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede (ratio fidei 40), Verlag Pustet Regensburg 2010, 264 p., Pb 39,90 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2253-5.
- MEIR, Ephraim, Differenz und Dialog.** Übersetzt von Elke Morlok (Religionen im Dialog. Eine Schriftenreihe des Interdisziplinären Zentrums Weltreligionen im Dialog der Universität Hamburg 4), Verlag Waxmann Münster 2011, 242 p., Pb. 27,90 Eur[D], ISBN 978-3-8309-2511-8.
- MOLL, Sebastian, Jesus war kein Vegetarier**, Berlin University Press Berlin 2011, 120 p., geb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-86280-019-3.
- PETER, Karin, Apokalyptische Schrifttexte.** Gewalt schürend oder transformierend? Ein Beitrag zu einer dramatisch-kritischen Lesart der Offenbarung des Johannes (Beiträge zur mimetischen Theorie 29), LIT-Verlag Münster 2011, 528 p., Pb. 49,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-50269-8.
- PROTHERO, Stephen, Die neun Weltreligionen.** Was sie eint, was sie trennt. Übersetzt von Stefan Matzig, Diederichs Verlag München 2011, 448 p., geb. 22,99 Eur[D], ISBN 978-3-424-35048-7.

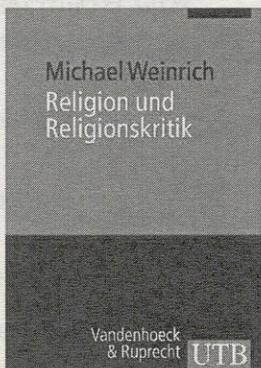
- RENZ, Andreas, Beten wir alle zum gleichen Gott?** Wie Juden, Christen und Muslime glauben, Verlag Kösel München 2011, 208 p., geb. 14,99 Eur[D], ISBN 978-3-466-36899-0.
- ROBERT, Dana L., Christian Mission.** How Christianity Became a World Religion (Blackwell Brief Histories of Religion), Wiley-Blackwell Chichester 2009, Pb., ISBN 987-0-631-23619-1.
- RUTISHAUSER, Christian, Vom Geist ergriffen, dem Zeitgeist antworten.** Christliche Spiritualität für heute, Matthias-Grünewald Ostfildern 2011, 144p., Pb. 16,90 Eur[D], ISBN 978-3-7867-2869-6.
- SAUTER, Gerhard, Das verborgene Leben.** Eine theologische Anthropologie, Gütersloher Gütersloh 2008, 272 p., geb. ca. 29,95 Eur[D] , ISBN 978-3-579-08029-1.
- SCHMID, Hansjörg u.a. (Hg.), Zeugnis, Einladung, Bekehrung.** Mission in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum - Islam), Pustet Verlag Regensburg 2011, 296 p., Pb. 22,00 Eur[D], ISBN 978-3-7917-2322-8.
- SCHNEPEL, Burkhard/BRANDS, Gunnar/SCHÖNIG, Hanne (Hg.), Orient - Orientalistik - Orientalismus.** Geschichte und Aktualität einer Debatte (Postcolonial Studies 5), Verlag transcript Bielefeld 2011, 312 p., Pb. 29,80 Eur[D], ISBN 978-3-8376-1293-6.
- SEZGIN, Hilal (Hg.), Manifest der Vielen.** Deutschland erfindet sich neu, Verlag Blumenbar Berlin 2011, 232 p., Pb.12,90 Eur[D], ISBN 978-3-936738-74-2.
- STINGLHAMMER, Hermann, Einführung in die Schöpfungstheologie (Einführung Theologie).** Verlag Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2011, 134 p., Pb. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-22838-6.
- THIESSEN, Jacob, Gott hat Israel nicht verstoßen.** Biblisch-exegetische und theologische Perspektiven in der Verhältnisbestimmung von Israel, Judentum und Gemeinde Jesu (EDIS - Edition Israelologie 3), Peter Lang Frankfurt 2010, 240 p., geb. 29,80 EUR [D], ISBN 978-3-631-59863-4.
- THÖRNER, Katja, William James' Konzept eines vernünftigen Glaubens auf der Basis religiöser Erfahrung** (Münchener philosophische Studien - Neue Folge Bd 2), Kohlhammer Stuttgart 2011, 240 p., Pb. 34,00 Eur[D], ISBN 978-3-17-021718-8.
- TWORUSCHKA, Monika/TWORUSCHKA, Udo, Schöpfungsmythen** (Wissen im Quadrat), Primus Verlag Darmstadt 2011, 100 p., geb. 14,95 Eur[D], ISBN 978-3-89678-736-1.
- USTORF, Werner/LÖFFLER, Roland (Hg.), Robinson Crusoe tries again.** Missiology and European Constructions of "Self" and "Other" in a Global World 1789-2010 (Research in Contemporary Religion 009), Verlag Vandenhoeck&Ruprecht Göttingen 2010, 271 p., geb. 69,95 Eur[D], ISBN 978-3-525-60444-1.
- VIGIL, José M., Teología del Pluralismo Religioso.** Curso sistemático de teología popular (Colección Tiempo Axial), Editorial Abya Quito, Ecuador 2005, 389 p., Pb., ISBN 9-978-22-545-5.
- WEIBE, Wolfram (Hg.), Dialogischer Religionsunterricht in Hamburg.** Positionen, Analysen und Perspektiven im Kontext Europas (Religionen im Dialog. Eine Schriftenreihe des Interdisziplinären Zentrums Weltreligionen im Dialog der Universität Hamburg 2), Verlag Waxmann Münster 2008, 260 p., Pb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-8309-2051-9.
- WEIBE, Wolfram/GUTMANN, Hans-Martin (Hg.), Religiöse Differenz als Chance?** Positionen, Kontroversen, Perspektiven (Religionen im Dialog. Eine Schriftenreihe des Interdisziplinären Zentrums Weltreligionen im Dialog der Universität Hamburg 3), Verlag Waxmann Münster 2010, 244 p., Pb. 24,90 Eur[D], ISBN 978-3-8309-2342-8.
- WIBOWO, Djoko Prasetyo Adi, Interkulturelle Missionstheologie in der pluriformen Gesellschaft Indonesiens,** Regiospectra Verlag Berlin 2011, 261 p., Pb. 26,90 Eur[D], ISBN 978-3-940132-29-1.

WILLIAMS, Thaddeus J., Love, Freedom, and Evil. Does Authentic Love Require Free Will?, Verlag Editions Rodopi Amsterdam 2011, 203 p., Pb. 12,00 Eur[D], ISBN 978-90-420-3359-7.

WITT, Detlef, Buddhismus und Christentum. Die tiefgründigen Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum in den ersten Jahrhunderten (Eremos 5), LIT-Verlag Münster 2010, 120 p., geb. 19,90 Eur[D], ISBN 978-3-643-10781-7.

YOUCHAT DEUTSCH, Jugendkatechismus der Katholischen Kirche, Verlag Pattloch München 2011, 304 p., geb. 12,99 Eur[D], ISBN 978-3-629-02194-6.

YOUSEFI, Hamid Reza/BRAUN, Ina, Interkulturalität. Eine interdisziplinäre Einführung (Einführung), Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2011, 142 p., Pb. 14,90 Eur[D], ISBN 978-3-534-23824-8.



Michael Weinrich

**Religion und Religionskritik
Ein Arbeitsbuch**

UTB Stuttgart 2011
333p., Pb. 29,90 Eur[D]
ISBN 978-3-8252-3453-9

Das neuzeitliche Religionsverständnis hat seine Wurzeln im Humanismus der Renaissance und entwickelt sich im 17. Jahrhundert als ein Mittel zur Befriedung der nachreformatorischen Konfessionen. Im Zuge der Aufklärung gerät die Religion dann in den Strudel der Kritik. Philosophische, soziologische und psychologische Religionskritik ergänzen einander und geben eine

vernichtende Prognose: Eine vernünftige Bearbeitung der Defizite werde zur Überwindung der Religion führen. Das Buch führt in die Fülle der unterschiedlichen Positionen zu Religion und Religionskritik ein, dokumentiert exemplarische Texte und stellt durch Interpretationen einen Zusammenhang her, der zu weiterer Vertiefung anregen will.

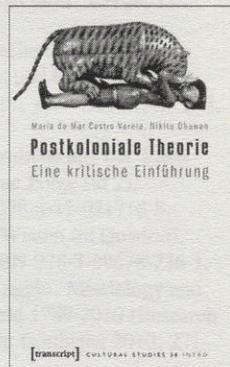
Neben Klassikern wie Marx, Nietzsche und Freud werden auch weniger bekannte Positionen von Husserl bis Luhmann vorgestellt.

**María do Mar Castro Varela /
Nikita Dhawan**

**Postkoloniale Theorie
Eine kritische Einführung**

Cultural Studies 36
2., vollständig überarbeitete Auflage
transcript Verlag 2012

Pb., 16,80 Eur[D]
ISBN 978-3-8376-1148-9



Die koloniale Beherrschung hat weder Kultur, Philosophie oder Literatur noch aktuelle politische Debatten unberührt gelassen. Es ist daher kaum erstaunlich, dass postkoloniale Studien aktuell zu den einflussreichsten kritischen Interventionen zählen. Postkoloniale Theorie zielt darauf ab, die verschiedenen Ebenen kolonialer Begegnungen textlich, figural, räumlich, histo-risch, politisch und wirtschaftlich zu analysieren. Der Fokus liegt dabei nie auf einzelnen Ländern, Regionen oder gar Disziplinen. Vielmehr wird versucht, die sozio-historischen Interdependenzen und Verflechtungen zwischen den Ländern des »Südens« und des »Nordens« herauszuarbeiten. Ironischerweise wird es dabei mit jedem Jahr schwieriger, zu beschreiben, was genau Postkolonialismus als Theorierichtung ausmacht - der Begriff widersetzt sich einer exakten Markierung. Weder bezeichnet er einen spezifisch historischen Zeitraum noch einen konkreten Inhalt oder ein klar bestimmbares politisches Programm. Diese Einführung öffnet das weite Feld postkolonialer Theoriebildung über eine kritische Debatte der Schriften der drei prominentesten postkolonialen Stimmen - Gayatri C. Spivak, Homi K. Bhabha und Edward W. Said. Der stark überarbeitete und aktualisierte Band würdigt insbesondere die neuen Schriften Spivaks und Bhabhas kritisch und setzt sich ausführlich mit den gegenwärtigen Diskussionen um Religion, Globalisierung und Dekolonialisierung auseinander.



Hermann Stinglhammer

Einführung in die Schöpfungstheologie

(Einführung Theologie)
Verlag WBG Darmstadt 2011
134 p., Pb. 14,90 Eur[D]
ISBN 978-3-534-22838-6

Die Schöpfungstheologie gehört zu den zentralen Inhalten des theologischen Studiums. Jeder, der sich mit Religion beschäftigt, wird früher oder später mit dem Problem der Ursache und Erzeugung des Bestehenden konfrontiert – das gilt für alle Religionen und Konfessionen. Die Einführung geht die Fragen in interdisziplinärer und dialogischer Weise an. Besondere Brisanz erhält diese schöpfungstheologische Übersicht durch Einbeziehung der aktuellen Debatten um Kreationismus, Evolutionstheorie und >intelligent design<.

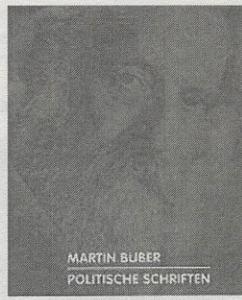
Hermann Stinglhammer ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Passau.

Martin Buber

Politische Schriften

Einleitung von Robert Weltsch
Nachwort von Rupert Neudeck
hg. von Abraham Melzer
(Zweitausendeins Klassikeredition)

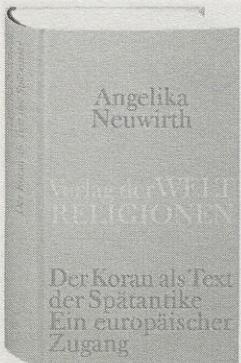
Verlag Zweitausendeins Frankfurt 2010, 778 p., Pb.
9,99 Eur[D], ISBN 978-3-86150-836-6



Martin Buber war mit seinem philosophischen, theologischen und literarischen Werken eine der zentralen Figuren des europäischen Geisteslebens. Und er ergriff auch in politischen Fragen beherrschende Partei. Schon zu Beginn der zionistischen Bewegung und der jüdischen Einwanderung nach Palästina sah er künftige Konflikte voraus und warb dafür, gute Beziehungen zu den Arabern aufzubauen, denn er ahnte: „Das Nebeneinander zweier Völker auf dem gleichen Territorium muss aber, wenn es sich nicht zum Miteinander entfaltet, zum Gegeneinander ausarten.“

Martin Buber beobachtete die politische Entwicklung in Palästina genau. Immer wieder warnte er vor blindem Gewaltdenken, denn die Anhänger einer aggressiven Linie seien „im Begriff, das Arabertum, im Land und außerhalb des Landes, gegen uns zusammenzuschweißen“.

Dieser Band versammelt die zentralen politischen Schriften, mit denen zum ersten Mal ein umfassendes Bild entsteht, sowohl in seiner inner-jüdischen Politik wie auch in seinen hellenistischen Stellungnahmen zu jüdisch-arabischen Problematiken. Sie machen Buber zum Vater der israelischen Friedensbewegung und haben bis heute nichts von ihrer Brisanz verloren.



Angelika Neuwirth

Der Koran als Text der Spätantike Ein europäischer Zugang

Verlag der Weltreligionen Berlin, 2. Aufl. 2011

859 p., geb. 39,90 Eur[D]

ISBN 978-3-458-71026-4

Ist der Koran ein rein islamischer und damit uns fremder Text? Oder ist er nicht eher eine neue und eigenwillige Stimme in jenem Konzert spätantiker Debatten, in denen auch die theologischen Grundlagen der jüdischen und christlichen Religion gelegt worden sind? Nicht den Koran müssen wir aufgrund neuer Handschriftenfunde oder mit Hilfe linguistischer Experimente ummodellieren –

unsere Perspektive auf den Koran müssen wir entscheidend ändern, wenn wir seine revolutionäre Neuheit in den Blick bekommen wollen. Angelika Neuwirth, Leiterin des Forschungsprojekts Corpus Coranicum – Textdokumentation und historisch-kritischer Kommentar zum Koran an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, liest den Koran als Text der Spätantike, einer Epoche, die auch für die europäische Kulturgeschichte formativ war. Der Koran wird so als ein vertrauter Text erkennbar, den wir unbeschadet zum ‚europäischen Erbe‘ rechnen könnten, trennen ihn nicht uralte Vorurteile von einer unvoreingenommenen Wahrnehmung. Mit diesem Band eröffnet Angelika Neuwirth ihre große kommentierte Koranausgabe, die ab 2011 im Verlag der Weltreligionen erscheinen wird.

Andreas Fingernagel (Hg.)

Juden, Christen und Muslime Interkultureller Dialog in alten Schriften

Kremayr & Scheriau Wien 2010

256p., Pp. 29,90 Eur[D]

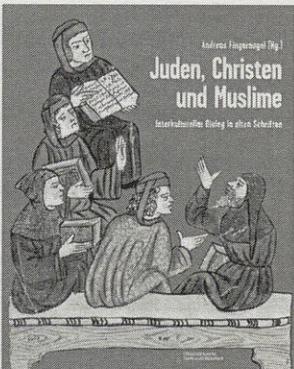
ISBN 978-3-218-00809-9

Europa und der Orient: Wissenschaftlicher Kulturaustausch im Mittelalter – das Begleitbuch zur Ausstellung „Juden, Christen und Muslime. Interkultureller Dialog in alten Schriften“ im Prunksaal der Österreichischen Nationalbibliothek (7.5.–7.11.2010) zeigt, welch große Bedeutung der interkulturelle Dialog für die Entwick-

lung der Zivilisationen hatte. Religiös motivierte Fragestellungen gaben vielfach den Anstoß für die wissenschaftliche Auseinandersetzung. Gleichzeitig verhinderten sie aber auch die Akzeptanz kulturübergreifender Erkenntnisse.

Die Ausstellung stellt die seit der Antike viel diskutierten Themen Medizin, Astronomie und Astrologie in den Vordergrund. Die durch prachtvolle Abbildungen illustrierten und ausführlich beschriebenen mittelalterlichen Handschriften und Drucke belegen eindrucksvoll, wie grundlegende Erkenntnisse auf den Gebieten dieser Wissenschaften über sprachliche, religiöse und kulturelle Grenzen hinweg tradiert wurden.

Dr. Andreas Fingernagel, geboren 1957 in Salzburg. Seit 1995 Mitarbeiter der Österreichischen Nationalbibliothek, Leiter der Sammlung von Handschriften und alten Drucken.





Andreas Renz

Beten wir alle
zum gleichen Gott?



Wie Juden, Christen und
Muslime glauben



Andreas Renz

Beten wir alle zum gleichen Gott? Wie Juden, Christen und Muslime glauben

Verlag Kösel München 2011

208 p., geb. 14,99 Eur[D]

ISBN 978-3-466-36899-0

„Wir glauben doch alle an den gleichen Gott“. Dieser Satz ist nicht selten zu hören, wenn es um das Miteinander der Religionen geht. Aber die Antwort auf die Frage nach dem Gottesglauben von Juden, Christen und Muslimen kann auch differenzierter ausfallen – sie muss es sogar.

Deshalb nähert sich der Autor dem Geheimnis Gottes, indem er in das Innerste der drei Weltreligionen Christentum und Islam eintaucht: das Gebet. Im Beten mit seinen unterschiedlichen Formen und Inhalten spiegelt, wie und als wen die Gott erfahren. Aus diesen Beobachtungen entwickelt Andreas Renz theologische Reflexionen der Glaubenserfahrung. Diese führen zu den heiligen Schriften und religiösen Traditionen zurück, zur systematischen Gotteslehre und zu den mystischen Traditionen der Religionen.

So wird eine Perspektive eröffnet, wie Juden, Christen und Muslime je auf ihre Weise und doch gemeinsam vor dem einen Gott und Schöpfer stehen können.

Dr. Andreas Renz, geb. 1970, ist Fachreferent für interreligiösen Dialog im Erzbistum München und Freising und Lehrbeauftragter an der LMU München. Er hat das internationale wissenschaftliche Netzwerk „Theologisches Forum Christentum - Islam“ mitbegründet und lebt in München.

Petrus Bsteh / Brigitte Proksch (Hg.)

Das Charisma des Ursprungs und die Religionen

Das Werden christlicher Orden im Kontext der Religionen

(Spiritualität im Dialog 3)

LIT Münster 2011, 376p., Pb. 29,90 Eur[D]

ISBN 978-3-643-50281-0



Petrus Bsteh, Brigitte Proksch (Hg.)

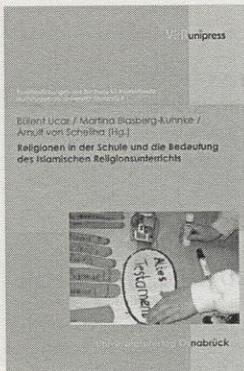
Das Charisma des Ursprungs und die Religionen

Das Werden christlicher Orden im Kontext der Religionen



LIT

Dieser Band bietet eine faszinierende Spurensuche in der Entstehungsgeschichte der großen Orden. Er richtet sein Interesse auf den breiten Zusammenhang der jeweiligen Zeit, ihre Prägung durch Religionen, Weltanschauungen und Kulturen. Besonders berücksichtigt wird der Kontext der anderen Religionen, vor allem des Judentums und des Islams. – Der Bogen spannt sich von den Anfängen und Gründungscharismen, vom Propheten Elia über die Benediktusregel, Franziskus beim Sultan, die sufisch beeinflusste Seelenburg Teresa von Avilas bis hin zu Ignatius von Loyola. Ein Beitrag zur christlichen Spiritualität und eine Ermutigung zur Begegnung mit anderen Religionen.



**Martina von Blasberg-Kuhnke
Bülent Ucar
Arnulf von Scheliha (Hg.)**

Religionen in der Schule und die Bedeutung des Islamischen Religionsunterrichts

(Veröffentlichungen des Zentrums für Interkulturelle
Islamstudien der Universität Osnabrück 1)

V&R unipress Universitätsverlag Osnabrück 2010

330p., Hc. 46,90 Eur[D]

ISBN 978-3-89971-611-5

Ist Religionsunterricht in der Schule eigentlich noch zeitgemäß? Wären nicht Ethikunterricht, Religionskunde oder ein integrativer Religionsunterricht bessere Alternativen zum bisherigen Modell religiösen Lernens in den Schulen auf Grundlage von Art. 7 III GG? Ist es noch zeitgerecht, Glaubenssätze der verschiedenen Religionen als bestehende, aber gleichsam miteinander konkurrierende Wahrheiten am Lernort Schule zu vermitteln? Dieser Band greift gesellschaftliche Diskurse zur Rolle von Religion an öffentlichen Schulen auf und untersucht Handlungsfelder religionspädagogischen Handelns am Lernort Schule und bringt sich so in die Diskussion über die Verortung von Religionen im Rahmen des Religionsunterrichts in der bundesdeutschen Schullandschaft ein.

Detlef Witt

Buddhismus und Christentum

Die tiefgründigen Wechselbeziehungen zwischen Buddhismus und Christentum in den ersten Jahrhunderten

(Eremos 5)

LIT-Verlag Münster 2010, 120 p., geb. 19,90 Eur[D]

ISBN 978-3-643-10781-7

In den ersten Jahrhunderten hatte das junge Christentum nach Persien, Indien und China eine starke Expansion. Der Autor konzentriert sich auf die frühe Phase der Begegnung von Christentum und Buddhismus. Diese bislang wenig beachtete Begegnung der beiden Weltreligionen fand an den alten Seidenstraßen statt. Die hier vorgestellte Kernthese besteht darin, dass die Person Jesus Christus, der von sich sagte: "Ich bin das Licht der Welt (Joh 8,12)", schon ab dem 1. Jahrhundert als Buddha Amitabha, als Buddha des unermesslichen Lichtes, in den Buddhismus integriert wurde. - Sollten sich die vom Autor subtil und vehement vertretenen Darlegungen weiter erhärten lassen, dann wäre das Eindringen christlicher Grundgedanken in den buddhistischen Kanon ein starker Katalysator gewesen, der die Lehre Shakyamuni Buddhas entscheidend beeinflusste und in den Mahayana-Schulen fruchtbar werden ließ. Detlef Witt, geboren 1920 in Berlin, wurde durch Krieg und Kriegsgefangenschaft geprägt; natur- und geisteswissenschaftliche Studien in Tübingen, München und Oxford (Indologie); Theologie, Zen-Meditation, u. a. bei Karlfried Graf Dürckheim, P. Enomya Lassalle SJ, Kiichi Nagaya Roshi, 1972 Gründung des ersten christlichen Zen-Zentrums/Beuron, ab 1980 christlich-buddhistisches Zen-Zentrum in Eintürnchen/Bad Wurzach, Zen-Lehrer und spiritueller Autor.

Eremos 5

Detlef Witt

Buddhismus
und Christentum



**Harry H. Behr
Christoph Bochinger
Mathias Rohe
Hansjörg Schmidt (Hg.)**

Harry Hauß Behr, Christoph Bochinger, Mathias Rohe,
Hansjörg Schmidt (Hg.):

Was soll ich hier?

Lebensweltorientierung
muslimischer Schülerinnen und Schüler als
Herausforderung für den
Islamischen Religionsunterricht

Islam und Bildung
LIT

Was soll ich hier?

**Lebensweltorientierung muslimischer
Schülerinnen und Schüler als
Herausforderung für den Islamischen
Religionsunterricht**

(Islam und Bildung 2)
LIT-Verlag Münster 2011, 248 p., Pb. 24,90 Eur[D]
ISBN 978-3-643-10090-0

Die Anfrage eines Schülers im Islamischen Religionsunterricht berührt eine zentrale integrationspolitische Frage: Wie verorten sich junge Muslime in der Welt? Welche Auswirkung hat das auf ihre Identitäten? Zwischen der Selbstwahrnehmung, der Erfahrung von religiöser Gemeinschaft und dem Blick auf die Gesellschaft bestehen Wechselwirkungen, die sich auf die Motive des Handelns auswirken. Welchen Lebensentwurf regt islamischer Religionsunterricht hier an, was vermittelt er für das Zusammenleben in der Gesellschaft? Der vorliegende Band fasst hierzu die Ergebnisse der dritten bundesländerübergreifenden Hohenheimer Fachtagung "Auf dem Weg zum Islamischen Religionsunterricht in Deutschland" zusammen.

Stephen Prothero

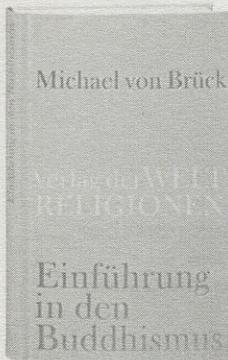
**Die neun Weltreligionen
Was sie eint, was sie trennt**

Übersetzt von Stefan Matzig
Diederichs Verlag München 2011
448 p., geb. 22,99 Eur[D]
ISBN 978-3-424-35048-7

Glauben die Frommen dieser Welt letztlich an den gleichen Gott? Ja, sagt der Zeitgeist. Nein, widerspricht der amerikanische Religionswissenschaftler und Bestsellerautor Stephen Prothero. Die Weltreligionen markieren Wege zu verschiedenen Gipfeln. Ihre Mythen, Rituale und Gebote prägen nicht nur besondere Glaubenswelten, sondern auch Lebensordnungen. Wo sich die Wege kreuzen, können noch immer blutige Konflikte entstehen.

Umso wichtiger, die neun größten Religionen unserer Zeit von innen heraus zu verstehen: Islam (Weg der Demut), Christentum (Weg der Erlösung), Konfuzianismus (Weg der Schicklichkeit), Hinduismus (Weg der Verehrung), Buddhismus (Weg des Erwachens), Judentum (Weg des Exils und der Heimkehr), Daoismus (Weg des Wachstums), Yoruba (Weg der Magie) und Atheismus (Weg der Beweise und Begründungen). Ein Standardwerk und zugleich ein Schlüssel zum Verständnis der Glaubenskriege unserer Zeit.





Michael von Brück

Einführung in den Buddhismus

Verlag der Weltreligionen
Frankfurt/Leipzig 3. Aufl. 2011
601 p., geb. 24,80 Eur[D]
ISBN 978-3-458-71001-1

In der europäischen Rezeption ist die Frage gestellt worden, ob der Buddhismus eine Wissenschaft, eine Philosophie, eine Religion oder eher ein praktisches Meditationssystem sei. Michael von Brück zeigt in seiner Einführung, daß der Buddhismus dies alles zugleich ist, und mehr: Er ist eine Wissenschaft von den psychischen Prozessen und Faktoren, die Wahrnehmung und

Denken beeinflussen. Er ist eine Philosophie, die eine konsistente Erkenntnistheorie, Kosmologie und Anthropologie entwickelt hat. Er ist eine Religion, die durch ethische Anweisungen und kultische Praxis Werte für großflächige kulturelle Räume geschaffen hat. Er ist ein praktisches Meditationssystem, das durch unterschiedliche Methoden die bewußte Achtsamkeit im alltäglichen Leben, die Kontrolle der Emotionen und Gedanken sowie die Integration körperlicher und mentaler Vorgänge ermöglicht.

Der Buddhismus ist aber vor allem ein spiritueller Weg, der alle Lebensbereiche erfassen, durchdringen und transformieren will. Er lehrt keine weltabgewandte Jenseitigkeit, sondern will mittels innerer Erfahrung und rationaler Argumente das Leben des Einzelnen wie die gesamte Gesellschaft positiv beeinflussen, mit dem Ziel des Mitgefühls und der Befreiung vom Leid.

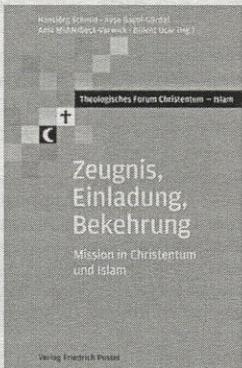
Nach einer Darstellung der Grundlagen des Buddhismus, seiner Voraussetzungen und Ziele sowie des Schriftenkanons erörtert von Brück detailliert die unterschiedlichen Schulrichtungen: Theravada und Mahayana, den Tantrismus (Tibetischen Buddhismus) ebenso wie den chinesisch-japanischen Zen-Buddhismus. Darüber hinaus beschreibt von Brück die Begegnung der östlichen und der westlichen Religionen, insbesondere den Dialog von Buddhismus und Christentum.

**Hansjörg Schmid
Ayşe Başol-Gürdal
Anja Middelbeck-Varwick
Bülent Ucar (Hg.)**

Zeugnis, Einladung, Bekehrung Mission in Christentum und Islam

(Theologisches Forum Christentum - Islam)
Pustet Verlag Regensburg 2011
296 p., Pb. 22,00 Eur[D]
ISBN 978-3-7917-2322-8

Christentum und Islam gelten als „missionarische Religionen“. Ihre Ausbreitungsgeschichten und wechselseitigen Missionierungsbestrebungen werden immer wieder als Dialoghindernisse beschrieben. Somit zählen Mission und Einladung (*da'wa*) zu den schwierigen Themen christlich-islamischer Beziehungen. Christliche und muslimische Wissenschaftler unternehmen den Versuch, den Wahrheitsanspruch ihrer Religionen angesichts von Pluralismus, Religionsfreiheit und Dialog neu zu bedenken. Miteinander fordern sie zu einem selbstkritischen Umgang mit der Praxis von Einladung zum Glauben auf und suchen nach Wegen einer gemeinsamen Zeugenschaft. Die Vielstimmigkeit an Positionen zeigt aber auch, wie umstritten das Thema nach wie vor ist.



Verlag Friedrich Pustet



Burkhard Schneppel, Gunnar Brands,
Hanne Schönig (Hg.)

Orient - Orientalistik -
Orientalismus
Geschichte und Aktualität
einer Debatte

**Burkhard Schneppel
Gunnar Brands
Hanne Schönig (Hg.)**

Orient - Orientalistik - Orientalismus Geschichte und Aktualität einer Debatte

(Postcolonial Studies 5)
Verlag transcript Bielefeld 2011
312 p., Pb. 29,80 Eur[D]
ISBN 978-3-8376-1293-6

[transcript] #POSTCOLONIAL STUDIES

Dass der Orient eher ein Konstrukt des Westens als eine eigenständige geographische Einheit darstellt, ist seit den Debatten, die Edward Sails wirkmächtiges Buch »Orientalismus« ausgelöst hat, bekannt.

Dieser interdisziplinäre Band untersucht die gegenseitigen Beeinflussungen und dialektischen, auch imaginativen Austauschbeziehungen zwischen »Orient« und »Okzidente« im geschichtlichen Rückblick. In den Fokus der Beobachtungen und Analysen geraten dabei zugleich die gegenwärtigen Prozesse der »Orientalisierung« - aber auch der »Auto-Orientalisierung« und »Okzidentalisierung« - in einer sich stets weiter globalisierenden, postkolonialen Welt.

Jürgen Werbick

Vergewisserungen im interreligiösen Feld

(Religion - Geschichte - Gesellschaft 49)
LIT Münster 2011, 360p., Hc. 39,90 Eur[D]
ISBN 978-3-643-10818-0



Der unvoreingenommene Blick auf „die anderen“ untergräbt die Selbst-Gewissheit, macht sie porös, so dass Fragen eindringen können: Was haben mir die Wahrheiten der anderen zu sagen? Ist meine Glaubensüberzeugung erkauft durch Ausblendungen und Blickverengungen, die ich mir als religiöser Weltbürger nicht erlauben dürfte? Das interreligiöse Feld ermöglicht und erfordert neue Formen religiöser Vergewisserung. Das ist die These dieses Buches, die an zentralen Herausforderungen christlichen Selbstverständnisses konkretisiert wird: Säkularisierung, die Herausforderung des religiösen Pluralismus, die Angst vor dem Verlust religiöser Gewissheiten, Mystik als interreligiöse Referenzgröße, Religionskritik und Kritik der Religionskritik, Zeugnis u.a.m.



Volker Küster (Hg.)

**Mission Revisited
Between Mission History
and Intercultural Theology**

(ContactZone 10)

LIT Berlin 201, 200p., Pb. 19,90 Eur[D]
ISBN 978-3-643-90038-8

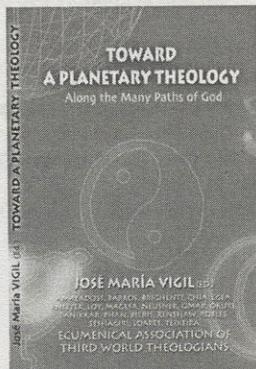
In the light of the centennial of the World Mission Conference in Edinburgh (1910-2010) Dutch missiologists reflect on issues on the borderline between Missiology and Intercultural theology, with some international guests joining the choir. Organized in four parts their contributions open up new perspectives on the future of the discipline in terms of foundational theology, contextuality, gender and methodology.

José María Vigil (Hg.)

**Toward a Planetary Theology
Along the Many Paths of God**

M. Amaladoss, M. Barros, A. Brighenti, E.K-F. Chia,
A. Egea, P.F. Knitter, D.R. Loy, L. Magesa, J.
Neusner, I.A. Omar, T. Okure, R. Panikkar, P.C.
Phan, A. Pieris, R. Renshaw, J.A. Robles, K.L.
Seshagiri, A.M.L. Soares, F. Teixeira
& International Theological Commission of
ECUMENICAL ASSOCIATION OF THIRD WORLD
THEOLOGIANS (EATWOT)

Dunamis Publishers Montreal 2010
198p., Pb., ISBN 978-0-9680828-6-7



Wilfred Cantwell Smith's project of a "world theology" resurrected in this book, is not only valid but urgent. Without in any way diminishing the distinctive profile of each religion, I believe we can find "family characteristics" within all the religions that provide the foundation for a multifaith, world theology that sets aside claims of superiority of one religion over all the others and calls all religions to engage each other for the well-being of all sentient beings, and of the planet itself. *Paul KNITTER*

Karlheinz Ruhstorfer

Gotteslehre

(Gegenwärtig Glauben Denken.
Systematische Theologie 2)

Schöningh Paderborn 2010
385p., Pb. 48,00 Eur[D]
ISBN 978-3-506-77054-7

Gott bewegt die Menschen. Wer aber ist der Gott, der den christlichen Kulturreis bis heute bestimmt? Auskunft darüber gibt die Bibel: Gott ist Liebe. Dies ist die wohl schönste Definition Gottes und der Grundsatz der christlichen Welt.

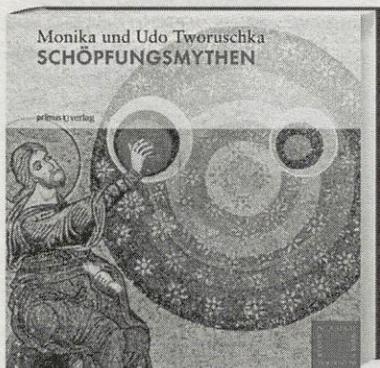
Die vorliegende Gotteslehre zeigt, wie ausgehend von der geistigen Situation des beginnenden 21. Jahrhunderts ein Zugang zu dem Gott gefunden werden kann, der zugleich Gott und Mensch, Ewigkeit und Zeit, Einheit und Dreieinigkeit ist. Dabei werden die Grenzen zwischen Theologie und Philosophie, zwischen den Konfessionen, aber auch zwischen dem Glauben und der säkularen Welt überschritten. Der dreieine Gott zeigt sich dabei als das Mavens unserer Geschichte. Die spekulativen Theologie, das moderne Denken und die Dekonstruktion des Christentums sind bedingt durch die Heilige Schrift. Gott bewegt die Menschen – gegenwärtig.

GEGENWÄRTIG
GLAUBEN
DENKEN

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

BAND 2
GOTTESLEHRE
VON KARLHEINZ RUHSTORFER

FERDINAND SCHÖNINGH

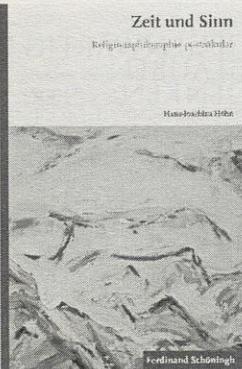


**Monika Tworuschka
Udo Tworuschka**

Schöpfungsmythen

(Wissen im Quadrat)
Primus Verlag Darmstadt 2011
100 p., geb. 14,95 Eur[D]
ISBN 978-3-89678-736-1

Wer hat die Welt, den Menschen, die Tiere geschaffen? Gibt es einen Schöpfer, oder ist alles irgendwie „geworden“? In ihren Schöpfungsmythen geben Menschen aller Kulturen Antworten auf die Frage nach der Weltentstehung. Viele Mythen besitzen auffallende Ähnlichkeiten trotz großer Unterschiede von Zeit und Raum. Oft ist von der Schöpfung aus einem Chaos die Rede. Zahlreiche Erzählungen sehen in der Schöpfung einen handwerklichen Vorgang. Die Schöpfertugt wird als Schmied (Finnland, Polynesien), Töpfer, Gießer, Weber und Künstler dargestellt. Schöpfung durch das Wort oder das Einhauchen des Atems in den geschaffenen Menschen bildet ebenfalls ein Grundelement vieler Mythen. Monika und Udo Tworuschka geben dem Leser mit diesem Band einen spannenden Überblick über Schöpfungsmythen aus allen Zeiten und Kulturen: Ägypten, Vorderer Orient, Germanien Nordeuropa, Griechenland, Rom, Iran, Indien, China, Japan, Nord-Mittel und Südamerika, Afrika sowie Australien und Polynesien.



Hans-Joachim Höhn

**Zeit und Sinn
Religionsphilosophie postsäkular**

Schöningh Paderborn 2010
247p., Pb. 28,00 Eur[D]
ISBN 978-3-506-77016-5

Dass Religion und Glaube endlich zur Vernunft kommen, ist eine bis heute aktuelle Forderung der Aufklärung. Aber in »postsäkularen« Zeiten gehört es auch zur Sache der Vernunft, sich um ihrer eigenen Sache willen für die Sache der Religion zu interessieren. Längst haben die Krisen und Konflikte der Moderne die aufklärerische Gleichsetzung von Vernunft und Fortschritt als voreilig erwiesen. Wenn es zutrifft, dass moderne Gesellschaften sich auf Dauer ihrer Rationalität nicht sicher sein können und angesichts der Rückkehr religiöser Phänomene in die mediale und politische Öffentlichkeit sich auch Zweifel an ihrer Säkularität melden, dann ist von der Philosophie mehr als Kultur- und Religionskritik zu erwarten. Es ist Zeit für ein kritisch-affirmatives Verhältnis von Vernunft und Religion, das die Sache der Religion vom Standpunkt des Denkens her rekonstruiert, ohne dabei den Vernunftsubjekten den Standpunkt der Religion aufzunötigen.

Christian Rutishauser

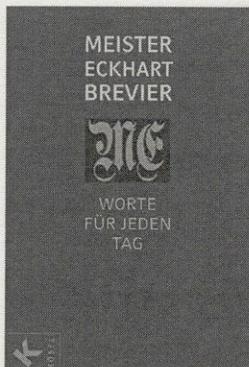
**Vom Geist ergriffen,
dem Zeitgeist antworten**

Christliche Spiritualität für heute

Matthias-Grünewald Ostfildern 2011
144p., Pb. 16,90 Eur[D]
ISBN 978-3-7867-2869-6



Spiritualität ist ein Modewort und gleichzeitig viel mehr als das. Aus einem christlichen Verständnis heraus geht es um ein Leben, das sich durch den Geist des Evangeliums prägen lässt. Weil dies nicht abgeschieden von aktuellen gesellschaftlichen und religiösen Einflüssen geschieht, steht es Christinnen und Christen gut an, sich den Herausforderungen der Gegenwart zu öffnen. // Christian Rutishauser greift einige dieser Herausforderungen exemplarisch auf, wie etwa den religiösen Pluralismus der Gegenwart oder die Erkenntnisse der Evolutionslehre. Aus einer christlichen Weltsicht heraus tritt er in einen so klugen wie fruchtbaren Dialog – immer mit dem Ziel, aus dem Besten der christlichen Tradition zu schöpfen und sie für die Fragen der Gegenwart fruchtbar zu machen.



Irmgard Kampmann

**Meister Eckhart Brevier
Worte für jeden Tag**

Kösel München 2010
464 p., geb. EUR 19,99 [D]
ISBN 978-3-466-36897-6

Die Mystik Meister Eckharts hat über die Jahrhunderte nichts von ihrer Kraft und Faszination verloren. Seine Predigten und Vorträge bergen eine Fülle alltagstauglicher Orientierungshilfen. Für jeden Tag des Jahres finden Sie einen Weisheiten-Schatz mit Erläuterungen zum heutigen Verständnis.

Mit Meister Eckhart durch das Jahr. Ein immerwährender Weisheits-Kalender in hochwertiger Ausstattung

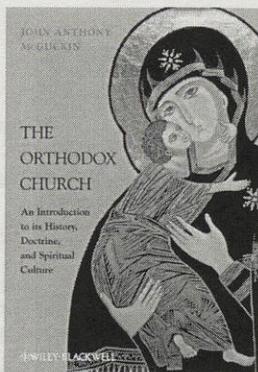
Dr. Irmgard Kampmann, geb. 1952, lebt als freie Dozentin und Autorin, philosophische Beraterin und spirituelle Begleiterin in Bochum. Sie ist Mitglied der Meister-Eckhart-Gesellschaft.

John Anthony McGuckin

**The Orthodox Church
An Introduction to its History, Doctrine
and Spiritual Culture**

Wiley-Blackwell West Sussex 2010
480p., Pb. 30,00 Eur [D], ISBN 978-1-4443-3731-0

At once a comprehensive study of Eastern Orthodoxy - its historical development and theology - The Orthodox Church is also an engaging assessment of Orthodoxy's political role in today's secularized Western world. By tracing Orthodoxy's roots in Christian antiquity - and the formation of its biblical, doctrinal, and spiritual culture - the book explores and explains the riches of Eastern Christian traditions. Scholarly, timely, and always thought provoking, The Orthodox Church provides Orthodoxy with the long-awaited voice to engage in a meaningful dialog with contemporary Western culture.



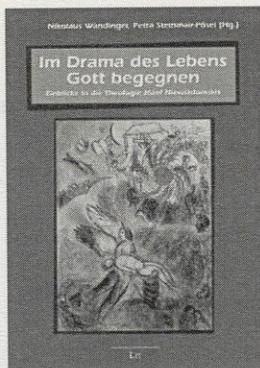
Written by one of the leading Orthodox theologians in the English-speaking world, The Orthodox Church: An Introduction to the History, Theology, and Spiritual Culture will unlock the deep mysteries of Eastern Christianity to Westerners.

John Anthony McGuckin is Nielsen Professor of Early Church History at Union Theological Seminary, and Professor of Byzantine Christian Studies at Columbia University in New York. A Stavrofor priest of the Romanian Orthodox Church in America, Professor McGuckin is the author of more than twenty books on religious and historical themes and is considered one of the leading experts of the early Christian and Eastern Orthodox tradition writing in English today.

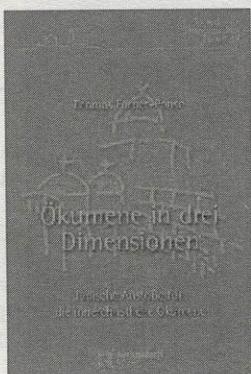
**Nikolaus Wandinger
Petra Steinmair-Pösel (Hg.)**

**Im Drama des Lebens Gott begegnen
Einblicke in die Theologie Józef
Niewiadomskis**

(Beiträge zur mimetischen Theorie. Religion - Gewalt
- Kommunikation - Weltordnung, Bd. 30)
LIT Münster 2011, 656 S., 39.90 Eur[D]
ISBN 978-3-643-50272-8



Protologie und Eschatologie, Soteriologie und Opfer, Anthropologie, Ekklesiologie und die (post-)moderne Existenz in einer von Markt und Medien strukturierten Welt: Wie bei wenigen anderen Theologen sind beim Innsbrucker Dogmatiker Józef Niewiadomski Theologie und Biographie, Beruf und Berufung, Glaubenspraxis und -reflexion aufs Engste verwoben. Die dramatische Durchdringung von Leben und Arbeit wird auch in den Beiträgen dieser Festschrift zum 60. Geburtstag greifbar, die den Menschen und Seelsorger Niewiadomski ebenso würdigen wie den Forscher, akademischen Lehrer und Dekan der theologischen Fakultät.



Thomas Fornet-Ponse

Ökumene in drei Dimensionen
Jüdische Anstöße für die innerchristliche
Ökumene

(Jerusalemer Theologisches Forum 19)

Aschendorff-Verlag Münster 2011
516 p., Pb., 52,00 Eur[D]
ISBN 978-3-402-11023-2

Trotz großer Fortschritte im jüdisch-christlichen Gespräch wurde in der ökumenischen Theologie bislang kaum versucht, das Judentum als eigenes Subjekt in den innerchristlichen ökumenischen Dialog einzubeziehen.

Eine Änderung strebt dieses Buch an, indem es philosophische, theologische und judäistische Perspektiven miteinander verbindet. Damit wird eine Grundlage geliefert, auf der sich sowohl neue Einsichten für die ökumenische Hermeneutik aufzeigen als auch Lösungsvorschläge für einige Kernprobleme der Ökumene – das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen sowie von Primatialität und Kollegialität – formulieren lassen. Die vorliegende Arbeit wurde 2011 mit dem ersten Preis der Dr. Kurt-Hellmich-Stiftung für Ökumenische Theologie, Regensburg, ausgezeichnet.

Thomas Fornet-Ponse, geb. 1979, studierte Katholische Theologie, Philosophie und Alte Geschichte in Bonn und Jerusalem. Seine Promotion im Fach "Fundamentaltheologie und Ökumene" erfolgte durch die Paris-Lodron-Universität in Salzburg.

Johannes Herzgsell

Das Christentum im Konzert der Weltreligionen

Ein Beitrag zum interreligiösen Vergleich und Dialog

Pustet-Verlag Regensburg 2011

600 p., Pb., 29,90 EUR[D]

ISBN 978-3-7917-2385-3

Wie soll sich das Christentum im Ensemble der Weltreligionen situieren? Zur Beantwortung dieser virulenten Frage führt der Autor in die fünf großen Weltreligionen ein, um dann unter mehreren Aspekten das Christentum mit den anderen Religionen zu vergleichen. Dabei kommen verschiedene Wissenschaften zum Zug, u. a. die Religionswissenschaft, komparative Theologie, Dogmatik, Fundamentaltheologie und Theologie der Religionen. Mit seinem detaillierten interreligiösen Vergleich bietet das Buch eine breite informative Grundlage für den interreligiösen Dialog und gibt ihm eine Orientierung.

Johannes Herzgsell SJ, Dr. theol., geb. 1955, ist seit 2011 Professor für Religionsphilosophie, Religionswissenschaft und Grundlegung der Theologie an der Hochschule für Philosophie in München.



Klaus Berger

Kommentar zum Neuen Testament

Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2011

ca. 1040 p., geb. 44,00 Eur[D]

ISBN 978-3-579-08129-8

Das Neue Testament, in nur einem Band erschlossen!

- Einzigartig in seiner Knappheit und Kompaktheit
- Informativ, debattenfreudig, auf der Höhe der aktuellen Forschung
- Für alle an der Bibel Interessierten

Ein wahrhaft einzigartiges Werk: In nur einem Band kommentiert der wohl bekannteste Bibelwissenschaftler im deutschen Sprachraum alle Schriften des Neuen

Testaments. Am Beginn jeder Auslegung steht jeweils die Erörterung der wichtigsten Einleitungsfragen, daran schließt die Kommentierung des Textes an. Abschnitt für Abschnitt werden seine Gedankenführung und theologische Aussage erschlossen und der religiöse Gehalt zugänglich gemacht. Nicht selten zeichnet der Autor dabei ungewöhnliche Linien in seine Deutungen ein. Ob im Blick auf die Datierung einzelner Schriften, hinsichtlich ihrer geografischen Verortung oder ihrer theologischen Grundaussage: Immer wieder findet Klaus Berger gute Gründe dafür, nicht das zu sagen, was alle sagen. Ein ebenso informatives wie zur Debatte einladendes Buch!

Dr. Klaus Berger, geboren 1940, war Professor für Neutestamentliche Theologie an der Universität Heidelberg. Mit zahlreichen Büchern hat er einer großen Zahl von Menschen einen Zugang zur Bibel und zum christlichen Glauben eröffnet. Aufgrund seiner Ausbildung in Judaistik, Orientalistik und Patristik versucht er, neue Denkwege in der Auslegung zu erschließen, was ihm oft die Kritik der Fachkollegen einträgt.

Hille Haker

Hauptsache gesund?

Ethische Fragen der Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik - Zur aktuellen Debatte

Kösel Verlag 2011
272 p., geb. 19,99 Eur[D]
ISBN 978-3-466-36871-6

»Gute Hoffnung« in Zeiten der Pränataldiagnostik: Eltern erwarten von vorgeburtlichen Untersuchungen die Bestätigung, dass ihr Kind gesund ist. Und müssen nicht selten über Leben und Tod entscheiden. Auf diesen Konflikt sind die wenigsten vorbereitet! Dürfen wir im Labor über wertes und unwertes Leben entscheiden? Dürfen Normen wie Tötungsverbot und Gleichbehandlungsgrundsatz ausgehebelt werden? Allein mit dem Ziel, Krankheit und Behinderung vorzubeugen? Diese Fragen scheinen tabu – doch wir müssen uns ihnen stellen. Schwangere und Paare nicht allein lassen, ihnen aber die Verantwortung für ihre Entscheidungen zumuten: Das ist Ziel dieses Buches. In einer emotional geladenen Debatte bleibt es unaufgeregt sachlich. Allen medizinischen und beratenden Fachleuten hilft es, ihr Handeln zu reflektieren.

Prof. Dr. Hille Haker, geb. 1962, ist Professorin für Moraltheologie an den Universitäten Chicago und Frankfurt. Als anerkannte Fachfrau für Medizin- und Bioethik beriet sie u.a. die Bundesärztekammer und die Deutsche Bischofskonferenz. Sie ist Mitglied der Ethikberatergruppe (EGE) der Europäischen Kommission.



Konrad Hilpert (Hg.)
Forschung contra Lebensschutz?
Der Streit um die Stammzellforschung



HERDER

Konrad Hilpert (Hg.)

Forschung contra Lebensschutz?

Der Streit um die Stammzellforschung
(Quaestiones disputatae 233)

Verlag Herder 2009
408 p., kt. 38,00 Eur[D]
ISBN 978-3-451-02233-3

Der vorliegende Band setzt bei der in Deutschland vor allem im Zusammenhang der Novellierung des Stammzellgesetzes leidenschaftlich geführten Debatte an, um gerade da, wo gemeinsame Voten nicht oder noch nicht möglich erscheinen, den Prozess des Fragens und Suchens, des Begründens und Klärens fortzusetzen.

Mit Beiträgen u.a. von: Antonio Autiero, Jan P. Beckmann, Stephan Ernst, Konrad Hilpert, Christian Kummer SJ, Giovanni Maio, Albrecht M. Müller, Annette Schavan, Eberhard Schockenhoff, Ludwig Siep, Gustav Steinhoff, Claudia Wiesemann u.a.

Konrad Hilpert, Inhaber des Lehrstuhls für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München. Er ist Mitglied mehrerer Ethikkommissionen und derzeit Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Moraltheologen.

DomBuchhandlung

5020 Salzburg

Kapitelplatz 6

Tel. 0662 / 84 21 48

Fax 0662 / 84 21 48-75

e-mail: dombuchhandlung@buchzentrale.at

