

ThGl **Theologie und Glaube**

THOMAS RUSTER

"Wozu noch Theologie?"

Rede und Widerrede in einer dringenden Diskussion

BERNHARD NITSCHKE

Sakrament und Resonanz

Teil 2: Der sakramentale Vollzug als
Resonanzerfahrung

ANNE WEBER/GÜNTER WILHELMS

"Demokratie braucht Religion"? Religion braucht
Demokratie?

Sozialethische Anmerkungen zum Verhältnis von
Politik und Kirche

HERBERT HASLINGER

"Gottesdienst" – "Predigtendienst" – "Nächstendienst"?

Zur Ausübung von Macht in den Grundvollzügen
der Kirche

RÜDIGER ALTHAUS

„... etiam invitis parentibus“ oder: Heilsgewissheit
contra Elternwille

Anmerkungen zu einer problematischen Klausel
im Taufrecht

PETER SCHALLENBERG/REINHARD RICHTER

Guter Katholik und wirklicher Sozialist?

Wilhelm Hohoff (1848–1923) zum 100. Todestag

ThGl **Theologie und Glaube**

Wissenschaftliche Fachzeitschrift der Theologischen Fakultät Paderborn

Autorinnen und Autoren

Prof. Dr. Rüdiger Althaus
Theologische Fakultät Paderborn
r.althaus@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Herbert Haslinger
Theologische Fakultät Paderborn
h.haslinger@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Dr. Bernhard Nitsche
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Münster
bernhard.nitsche@uni-muenster.de

Propst Dr. Reinhard Richter
Katholische Kirchengemeinde Brilon
propst@pastoralverbund-brilon.de

Prof. Dr. Thomas Ruster
Fakultät für Humanwissenschaften
und Theologie
Technische Universität Dortmund
thomas.ruster@tu-dortmund.de

Prof. Dr. Peter Schallenberg
Theologische Fakultät Paderborn
p.schallenberg@thf-paderborn.de

Dr. Anne Weber
Theologische Fakultät Paderborn
a.weber@thf-paderborn.de

Prof. Dr. Günter Wilhelms
Theologische Fakultät Paderborn
g.wilhelms@thf-paderborn.de



ISSN 0049-366X

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-16444-0>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-No-Derivatives 4.0 (CC BY-NC-ND) which means that the text may be used for non-commercial purposes, provided credit is given to the author. For details go to <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. To create an adaptation, translation, or derivative of the original work and for commercial use, further permission is required.

Creative Commons license terms for re-use do not apply to any content (such as graphs, figures, photos, excerpts, etc.) not original to the Open Access publication and further permission may be required from the rights holder.

© 2023 Theologische Fakultät Paderborn/the contributors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster. This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

www.aschendorff-buchverlag.de

Inhaltsverzeichnis

- 280 *Svenja Schumacher*
Editorial

A U F S Ä T Z E

- 281 *Thomas Ruster*
„Wozu noch Theologie?“
Rede und Widerrede in einer dringenden Diskussion
- 294 *Bernhard Nitsche*
Sakrament und Resonanz
Teil 2: Der sakramentale Vollzug als Resonanz Erfahrung
- 304 *Anne Weber/Günter Wilhelms*
„Demokratie braucht Religion“? Religion braucht Demokratie?
Sozialethische Anmerkungen zum Verhältnis von Politik und Kirche
- 317 *Herbert Haslinger*
„Gottesdienst“ – „Predigtendienst“ – „Nächstendienst“?
Zur Ausübung von Macht in den Grundvollzügen der Kirche
- 335 *Rüdiger Althaus*
„... etiam invitis parentibus“ oder: Heilsgewissheit contra Elternwille
Anmerkungen zu einer problematischen Klausel im Taufrecht

K U R Z B E I T R Ä G E / K O M M E N T A R E

- 347 *Peter Schallenberg/Reinhard Richter*
Guter Katholik und wirklicher Sozialist?
Wilhelm Hohoff (1848–1923) zum 100. Todestag

351 R E Z E N S I O N E N

Philosophie – Historische Theologie – Systematische Theologie –
Spiritualität

365 I M P R E S S U M

366 V O R S C H A U

Editorial

Liebe Leserin, lieber Leser!

Die Beiträge in dieser Ausgabe von „Theologie und Glaube“ sind geprägt von Verknüpfungen und wechselseitigen Bezügen. Sei es der Verweis auf das Themenheft 3/2022, auf das der Beitrag von Thomas Ruster reagiert oder das gemeinsame Thema der Resonanztheorie Hartmut Rosas in den Beiträgen von Günter Wilhelms und Anne Weber sowie Bernhard Nitsche. Trotz der unterschiedlichen Disziplinen zeigen die Texte daher teilweise überraschende Gemeinsamkeiten und Bezüge zueinander auf.

In seinem antwortenden Beitrag „Wozu noch Theologie?“ nimmt *Thomas Ruster* Bezug auf die Repliken zu seiner gleichnamigen Abschiedsvorlesung, die in Heft 3/2022 von „Theologie und Glaube“ veröffentlicht worden sind. Die Kritikpunkte der Autorinnen und Autoren aufnehmend, führt er seine Argumentation fort und stellt zwei Arten von Theologie heraus, die er heute noch als zukunftsfähig bewertet. Im zweiten Teil seines Beitrags zu Hartmut Rosas Resonanztheorie stellt *Bernhard Nitsche* einen Zusammenhang zwischen der diagonalen Resonanzachse bei Rosa und den christlichen Sakramenten her und geht dabei vor allem auf die Feier der Eucharistie ein. Ebenfalls mit Rosas Resonanztheorie beschäftigen sich *Anne Weber* und *Günter Wilhelms*: Sie besprechen dessen aktuelles Werk „Demokratie braucht Religion“ und erschließen seine soziologischen Konzepte zur Bedeutung von Religion in der heutigen Gesellschaft für theologische Diskurse. Im Sinne eines Gesprächsangebots diskutieren Weber und Wilhelms Rosas Bewertung der entscheidenden Rolle der christlichen Kirchen für die Qualität politischer Prozesse im postsäkularen Zeitalter. Von demokratischer Mitwirkung geht es im nächsten Beitrag zur Partizipation als Mittel zur Machtsicherung: *Herbert Haslinger* diskutiert verschiedene Arten von Machtausübung in der Kirche und zeigt deren kritische Auswirkungen auf. Nach grundsätzlichen Definitionen von Macht widmet sich Haslinger vor allem der sogenannten kirchlichen Grundvollzüge und zeigt auf, warum auch in diesen Bereichen problematische Machttechniken zum Einsatz kommen. Eine andere Facette der kirchlichen Macht beleuchtet *Rüdiger Althaus* in seinem Text zur Taufe gegen den Elternwillen, indem er ausgehend von einem historischen Fall die rechtliche Grundlagen dieser Ausnahmeregelung aufzeigt. Abschließend erinnern *Peter Schallenberg* und *Reinhard Richter* in einem Kurzbeitrag an den Paderborner Priester Wilhelm Hohoff, der neben Franz Hitze als einer der Begründer der katholischen Sozialethik gilt und vor 100 Jahren verstarb.

Wir hoffen, dass Ihnen die Themen und ihre wechselseitigen Bezüge neue theologische Einblicke eröffnen.

Svenja Schumacher
Redaktion

THOMAS RUSTER

„Wozu noch Theologie?“

Rede und Widerrede in einer dringenden Diskussion

KURZINHALT

Der Beitrag rekurriert auf die Abschiedsvorlesung des Autors aus dem Jahr 2021 mit demselben Titel, in der die Frage aufgeworfen wurde, ob Theologie nur noch um ihrer selbst willen betrieben wird. Der Text greift die Kritikpunkte der Repliken auf, die gemeinsam mit dem Vortrag in ThGl 3/2022 veröffentlicht wurden, und schlägt darauf aufbauend zwei Varianten vor, wie Theologie heute weiterhin eine sinnvolle Rolle für die Gesellschaft einnehmen kann, ohne sich selbst über andere Wissenschaften zu stellen.

SUMMARY

The article recurs on the author's valedictory lecture from 2021 with the same title, which posed the question if theology is only still practiced as a means to itself. The text takes up critical points raised in the reacting statements that were published alongside the lecture in ThGl 3/2022. In turn responding to the arguments, the author proposes two alternative ways in which theology can still play a meaningful role for society today without placing itself above other sciences.

Nach 40 Jahren intensiver theologischer Tätigkeit bin ich nicht im Gelobten Land einer an theologischen Themen interessierten Öffentlichkeit angekommen, sondern bei der skeptischen, durchaus auch resignativen Frage „Wozu noch Theologie?“, dem Thema meiner Abschiedsvorlesung an der TU Dortmund im November 2021. Die stark rückläufigen Einschreibungen, die nur noch spärlich besetzten Vorlesungen, die Seminare mit einstelligen Teilnehmerzahlen, dazu auch der neuerdings zu beobachtende Trend, sich nach dem Bachelor nicht mehr zum Master zurückzumelden, der darauf schließen lässt, dass die Studierenden ihre Absicht, das Fach Religionslehre zu unterrichten, aufgegeben haben, das alles macht nachdenklich und traurig und schafft im Übrigen für die theologischen Fakultäten und Institute Rechtfertigungsbedarf gegenüber den Rektoraten und den übrigen Fakultäten, die mit vergleichbarem Lehrpersonal einen ungleich größeren Aufwand zu bewältigen haben. Klar, der Kirche weht der Wind ins Gesicht; wer will sich schon dafür hergeben, ein Berufsleben lang Religionsunterricht im Auftrag der Kirche zu erteilen? Auch im Bekann-

tenkreis ist das zunehmende Desinteresse an theologischen Fragen auffällig. In Gemeinde und Kirche scheint theologische Expertise ebenfalls immer weniger gefragt zu sein. Wieviel Theologie spielte beim Synodalen Weg eine Rolle, waren beispielsweise theologische Modelle zur Zukunft des kirchlichen Amtes dabei gefragt? Und wieviel Deutungskompetenz traut man der Theologie noch für die großen Fragen unserer Gesellschaft zu, bei der COVID-19-Pandemie, der Klimakrise und dem Krieg in der Ukraine? Die Theologie scheint weithin nur noch mit sich selbst beschäftigt zu sein.

Das war dann auch meine Antwort auf die Frage, wozu es noch Theologie geben müsse: Theologie wird getrieben, um weiter Theologie treiben zu können. Und nicht, um die Welt zu retten oder um sie zu erklären. Theologische Arbeit hält das System Theologie am Laufen, deswegen wird sie gemacht. Und das ist gut und richtig so, wie ich unter Heranziehung der Systemtheorie und der Biologie zu zeigen versuchte. Alles Lebendige lebt, um zu leben. Alle Systeme versuchen ihre systemtypischen Tätigkeiten fortzuführen und damit ihre Unterscheidung zur Umwelt, also ihren Bestand, zu erhalten. Was sie dabei an Effekten in der Umwelt produzieren, ist ihnen weitgehend unbekannt und liegt auch nicht in ihrem Betracht. Die Kuh gibt keine Milch für die Molkerei, sondern für ihre Kälbchen, wenn diese ihr auch heute schon bald nach der Geburt weggenommen werden. In der Mathematik geht es um die Lösung mathematischer Probleme; was dabei für außermathematische Anwendungen anfällt, ist für die mathematische Problemlösungskompetenz unerheblich. So zu argumentieren bedeutet nicht, der Theologie jede Bedeutung für die gesellschaftliche Umwelt abzusprechen. Aber ihr *Wozu* kann sie nicht von ihrer Bedeutung für die Umwelt herleiten, so wenig die Kuh ihre Existenzberechtigung von dem Bedarf der Milchindustrie oder die Mathematik von den Anwendungsmöglichkeiten ihrer Lösungen herleitet.

Eine gewichtige theologische Tradition hat das anders gesehen. Thomas von Aquin, dessen *Quaestio* über die Notwendigkeit der Theologie (*necessitas huius scientiae*) als Kontrastfolie meiner Vorlesung diente, glaubte die Notwendigkeit dieser Wissenschaft in dreifacher Weise erweisen zu können: Sie erklärt, was für das Heil notwendig ist; sie bringt die höchste und letzte Wahrheit, die Wahrheit Gottes, in die Welt; und sie kann, da sie von der Offenbarung her Grund und Ziel der Schöpfung kennt, die Welt am besten erklären. Mit diesen drei Kompetenzen ist, so Thomas, die Theologie allen anderen Wissenschaften überlegen. Deshalb hat sie das Recht, deren Ergebnisse als irrig zu erklären, wenn sie mit den theologischen Erkenntnissen nicht übereinkommen. Aber so kann man heute nicht mehr argumentieren. Nicht nur, dass der Theologie diese Zuständigkeit in der Heils-, Wahrheits- und Welterklärungsfunktion nicht mehr zugestanden wird, auch inhaltlich werden ihre Aussagen zurückgewiesen. *Heil* bzw. das Heilwerden der Welt kann nicht mehr in der anthropozentrischen Verengung kommuniziert werden, die der klassischen theologischen Konzeption zugrunde liegt, im Gegenteil: Gerade in der Überwindung des theologisch maßgeblich gestützten Anthropozentrismus ist so etwas wie Heil wenn überhaupt noch vorstellbar. Von *Wahrheit* kann heute nur noch in prinzipiell unabschließbaren Diskursen gesprochen werden; so etwas wie eine letzte, gar

transzendente Wahrheit ist darin ausgeschlossen. Und die *Erklärung aller Dinge* erfolgt heute im Modell der Evolution – nicht nur der natürlichen Arten –; auch wenn sich die Theologie mit der Evolutionstheorie einigermaßen versöhnt zu haben scheint, so hat sie doch die Welterklärungsfunktion an diese abgeben müssen. Was also Thomas noch an Argumenten für die „Notwendigkeit dieser Wissenschaft“ angeführt hatte, wendet sich heute als Einwände gegen sie. Die Überzeugung des Thomas, die Theologie habe immer Recht, denn sie stütze sich auf die höchste Wahrheit, die Wahrheit Gottes, ist heute nicht mehr aufrechtzuerhalten, sie ist der Grund dafür, dass die Zugehörigkeit der Theologie zu den Wissenschaften zunehmend infrage gestellt wird.

Die vom Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn herausgegebene Zeitschrift „Theologie und Glaube“ hat dankenswerterweise meine Abschiedsvorlesung veröffentlicht und vier Kolleg(inn)en gebeten, diese in kurzen Repliken kritisch zu beurteilen: die Erfurter Dogmatikerin Julia Knop, den Kölner Systematiker Hans-Joachim Höhn, den Paderborner Fundamentaltheologen Aaron Langenfeld und den Salzburger Systematiker Martin Dürnberger.¹ Mein herzlicher Dank an die Kolleg(inn)en, die meinen Text so aufmerksam studiert und so scharfsinnig kommentiert haben! Man kann sich vorstellen, wie dankbar ich dafür bin – nicht nur wegen der so selten gewordenen Resonanz auf theologische Gedanken, sondern auch in der Erwartung und Hoffnung, etwas geboten zu bekommen, was mir aus der angesprochenen Skepsis und Resignation heraushilft.

1 Das Unbedingte

Er teile „nahezu keine“ der von mir vorgetragenen Positionen, erklärt Aaron Langenfeld. Seine Kritik ist denn auch die schärfste. Theologie dürfe sich nicht von ihrem ureigenen Interesse abbringen lassen, „die Aussagen des Glaubens als relevant für den Menschen und die gesamte Schöpfung zu begreifen“ (221). Unerträglich ist darum für ihn der Gedanke, Theologie würde nur um ihrer selbst willen betrieben. Wie ist aber ein solcher Universalismus, wie er größer nicht gedacht werden kann, für eine Glaubenswissenschaft, der das Zeugnis eines kleinen vorderorientalischen Volkes, des Volkes Israel, oder genauer seiner schriftkundigen und durchsetzungsfähigen Kreise als Quelle und Norm zugewiesen ist, erschwinglich? Langenfeld gibt auf diese Frage das entscheidende Stichwort: „Theologie wagt, Mensch und Welt im Horizont des der Vernunft einsichtigen Begriffs *des Unbedingten* zu reflektieren.“ (220) Das aber heißt, Theologie als Metaphysik zu betreiben. Denn in der physischen, der realen Welt gibt es nichts Unbedingtes. Man muss schon von einem Jenseits des Physischen wissen, um vom Unbedingten reden zu können. Nun, das kann man machen. Aber mit dem Gott, der in der Bibel vorkommt, hat das nichts zu schaffen. Dieser Gott, wie er da in den vielen Geschichten der Bibel agiert, wie er reagiert auf das Verhalten seiner Erwählten, wie er sich an dieses Volk bindet

¹ Vgl. ThGl 112 (2022) H. 3: „Wozu noch Theologie?“. Eine Diskussion mit Thomas Ruster, 186–226 [Belege im Folgenden im Haupttext mit Seitenzahl in Klammern angegeben].

und ohne diese Bindung nicht der Gott ist, der er ist, der ist wohl der bedingteste Gott, den die Religionsgeschichte kennt. Ihn zum transzendenten, körperlosen, beziehungslosen *ens a se* der abendländischen Metaphysik zu machen, ist Ergebnis einer Evolution der Religion, über deren Verlauf wir heute genau genug Bescheid wissen. Offenbar ist es so gewesen, dass das Christentum im Römischen Reich in die Rolle einer Religion hineingewachsen ist und damit die Aufgabe einer Religion zu erfüllen hatte, bestehende gesellschaftliche Ungleichheiten, die sich nicht von selbst verstehen, von einem höheren Standpunkt aus zu legitimieren. Nach Lage der Dinge war dies nur durch den Verweis auf einen höchsten Gott und Herrn zu leisten, und die Theologiegeschichte der Antike gibt Zeugnis von dem aufregenden Vorgang, den Gott der Bibel in diesem Sinne umzurüsten. Ist es aber sinnvoll, heute noch die metaphysische Karte zu spielen? Lässt sich die Evolution zurückdrehen, die das Christentum aus der Rolle einer Religion im beschriebenen Sinne entfernt hat?

Wer vom Unbedingten spricht, bringt eine Position zur Geltung, die gegenüber allem Bedingten, das heißt gegenüber allem, durch eine uneinholbare Überlegenheit ausgezeichnet ist. Sie unterliegt nicht den Abhängigkeiten, denen alles Bedingte ausgeliefert ist, sie ist frei und souverän und verweist damit zugleich alles Übrige in eine wie auch immer gedachte Abhängigkeit. Der klassische metaphysische Gottesbegriff ist genauso gebaut, er leitet aus der Existenz jenes höheren Wesens zusammen mit seiner Weltüberlegenheit auch die Abhängigkeit aller Geschöpfe von ihm ab. Ja, ich weiß von den Versuchen der neueren Theologie, die Beziehung zum Unbedingten als Bedingung menschlicher Freiheit auszuweisen; oft genug laufen sie ja schlicht auf eine Affirmation früherer religiöser Bindungen hinaus. Sie überzeugen mich nicht. Denn sie konterkarieren den „Abschied vom Ultimativen“, den Julia Knop in meinem Text ausgedrückt sieht und der ihr für eine Theologie in unserer Zeit unabdingbar erscheint. Den Abschied vom Ultimativen beschreibt sie näher als Abschied vom „Endgültigen und Letztgültigen“ (210). Dies aber kann nur das Unbedingte sein. Also Vorsicht mit erneuerter, wenn auch philosophisch noch so reflektierter Metaphysik, wenn man, wie es auch Langenfeld vertritt, einen herrschaftsförmigen Wahrheitsanspruch überwinden will. Vielleicht haben externe Beobachter diesen Widerspruch schon längst bemerkt – Langenfeld vermutet in den Wissenschaften heute ein „antitheologisches Apriori“ (220), gar „eine prinzipielle Zurückweisung theologischer Forschung“ (219), aber das ist wohl nicht nur, wie er meint, das Resultat eines unreflektierten „Naturalismus“, sondern beruht auf der Wahrnehmung des Selbstwiderspruchs einer Theologie, die sich offiziell der Freiheit verschrieben hat, aber nach wie vor am Unbedingten festhält. Leichtthin behauptet Langenfeld, Theologie frage nach dem „Grund und Ziel des Seins“ (219). Aber von welcher Stelle aus ist diese Frage, die das Sein als Ganzes und damit von außen beobachtet, möglich? Wer diese Stelle einnimmt, muss mit antitheologischen Affekten rechnen.

2 „Verständigungswissen“

Hans-Joachim Höhn stimmt mir in vielem zu, beurteilt aber die Möglichkeiten der Theologie, „in einer weltanschaulich pluralen Welt den Nachweis ihrer Pluralitätstauglichkeit und der Offenheit für alternative Sichtweisen auf Gott und Welt“ (214) zu erbringen sehr viel positiver. Es sei richtig, dass die Theologie „obsolete Anmaßungen und Attitüden“ (213) wie Wahrheitsfundamentalismus und Herrschaftswissen abzulegen habe, aber warum müsse sie „unweigerlich zur Produktion von ‚Herrschaftswissen‘ statt zur Bereitstellung von ‚Verständigungswissen‘ führen?“ (215) Höhn steht für die Theologie das Forschungsdesign einer „teilnehmenden Beobachtung“ vor Augen, das „die Beteiligung des theologischen Beobachters an sozio-kulturellen Prozessen und Konstellationen“ (216) verlangt; der theologische Beobachter „partizipiert an Interaktionen, exponiert sich und wird von den anderen Beteiligten als Akteur in ihrem Handlungsfeld wahrgenommen.“ (ebd.) Voraussetzung dazu ist theologischerseits die Einhaltung „diskursiver Standards“, das heißt die Bereitschaft, „nur solche Ansprüche geltend zu machen, die argumentativ ‚universalisierbar‘ sind.“ (215)

Höhns eigenes, in Breite und Tiefe höchst eindrucksvolles Werk steht genau für diesen Ansatz eines gegenwartsfähigen, partizipativen Theologietreibens. Er hat es in immer neuen Angängen unternommen, unter Beachtung der heute geltenden diskursiven Standards theologisch zu argumentieren. Er war und ist dabei getragen von der Überzeugung, dass Religion auch in der modernen Gesellschaft einen Stellenwert hat und dass Theologie es vermag, „Lücken“ des philosophischen Wahrheitsdiskurses aufzudecken. Ein Leitwort seines Denkens ist *postsäkular* – die Erwartung der aufgeklärten Religionskritik auf ein Absterben der Religion hat sich nicht erfüllt, Religion ist weiterhin präsent, muss sich aber ihrer veränderten Rolle in der Moderne innewerden und auch dementsprechend theologisch argumentieren. Ich sehe es als Kompliment, wenn er auch meinen theologischen Bemühungen zuerkennt, „über viele Jahre hinweg“ einen „partizipativen“ Modus des Theologietreibens“ (216) ausgeübt zu haben. Dem stimme ich zu, wenn ich z. B. an meine Beteiligung am Diskurs über alternative Währungen, das Problem des Zinses oder etwa auch neuerdings in der *human-animal*-Debatte denke. Aber meine Erfahrungen in diesen Debatten sind wohl andere als die von Höhn. Während es ihm so scheint, als werde die Theologie „als Akteur“ wahrgenommen, habe ich es so erlebt, dass am Ende die theologische Denkweise doch in diesen säkularen Diskursen fremd und unverstanden bleibt und sich die je eigene Rationalität der Sachbereiche als dominant erweist. Als an solchen Diskursen beteiligter Theologe wird man je länger je mehr aus der Logik der Theologie herausgetragen; der theologische Zugang wird dann selbst in einem wohlmeinenden Kontext rücksichtsvoll der Person, aber nicht mehr der Sache zugerechnet.

Vor dem Hintergrund dieser meiner Erfahrungen hat mir in der letzten Zeit kaum ein Buch so aus der Seele gesprochen wie Bruno Latours „Jubilieren. Über religiöse Rede“. Der französische Soziologe und Philosoph verzweifelt an der Unmöglichkeit, religiöse Aussagen heute noch zu verstehen. Die religiöse Landkarte der Welt mit dem GPS-System vergleichend, konstatiert er:

„[I]n Sachen Religion gibt es keine Informationen, keine Beibehaltung von Konstanten, keine über eine Kette von Transformationen hinweg intakt belassene Relationen. [...] Die Beziehung eines religiösen Textes zu der Sache, von der er spricht, ist nicht die einer Karte zu ihrem Territorium. [...] Diese Texte, diese Worte eröffnen *Zugang* zu überhaupt nichts; sie bilden nicht das erste Glied einer Referenzkette, die es am Ende, wenn alle Einzelglieder gut ineinandergreifen, erlauben würde, sich auf bekanntem Terrain wiederzufinden.“²

Latour berichtet von seinen zahlreichen „geistigen Vorbehalten“, wenn das Credo in der Kirche gesprochen wird: „ich muss bodenlose Ungeheuerlichkeiten durchgehen lassen (eines Wesens‘, ‚Jungfrau Maria‘, ‚abgestiegen zu der Hölle‘, ‚ewiges Lebens‘), und die Predigt, die die Mißverständnisse vervielfachen wird, hat noch nicht einmal angefangen.“³ Den Grund für die Unverständlichkeit religiöser Rede sieht Latour im Bedeutungswandel des Wortes „Gott“. Während früher „Gott“ „unbestreitbarer Rahmen des gewöhnlichen Lebens“ war, „Gott“ am Anfang jeder Rede stand [und] keiner sich dabei aufhielt“, ist mittlerweile „allmählich, insgeheim, nach und nach [die] alte Vokabel ‚Gott‘ an die neue Formel ‚Nicht-Gott“⁴ übergegangen. Theologen stellen seitdem „Gott“ gegen „Nicht-Gott“, versuchen den Glauben an Gott gegen den Atheismus zu verteidigen, machen aus dem Wort „Gott“ einen „Prüfstein, an dem die Treue der Gläubigen zu messen“⁵ ist – in Verkennung der Tatsache, dass die Selbstverständlichkeit, die dem Wort „Gott“ ehemals zu eigen war, heute durch die von „Nicht-Gott“ ersetzt worden ist. „Indem sie ihr Erbe zu schützen glaubten, verschleuderten sie es.“⁶

Von solchen Einwänden her wird Höhns Idee eines „Verständigungswissens“ für mich fraglich. Hat er es sich aber auch vielleicht nicht zu einfach gemacht, wenn er das „Herrschaftswissen“ und den „Wahrheitsfundamentalismus“ nur unter die „obsole[n] Anmaßungen und Attitüden der Theologie“ (213) rechnet? Wenn man, wie Höhn fordert, „eine normative Referenzgröße“ für die Identifikation von „Fundamentalismus und Fanatismus“ (215) heranziehen muss, dann würde nach meinen Darlegungen auch Thomas von Aquin unter den Begriff des Fundamentalismus fallen.⁷ Woher soll aber dann das Normative kommen? Steht nicht jede Theologie, die sich auf den absoluten Gott beruft, unter der Versuchung zur Gewissheit und damit unter prinzipieller Versuchung zum Herrschaftswissen und zur Durchsetzung von Gottes Autorität? Wie tief muss man graben, um unter den von dieser Versuchung verunstalteten

² B. Latour, *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Berlin 2011, 33.

³ Ebd., 86.

⁴ Ebd., 17.

⁵ Ebd., 18.

⁶ Ebd., 17. Nach Latour sind es gerade die Rationalisierungen des Glaubens in den vergangenen Zeiten, die sich heute wie ein Riegel vor das Verstehen religiöser Rede schieben. In erster Linie gehört dazu die „Vorstellung von einem allmächtigen und allwissenden ‚Gott‘“. Nicht seine „Irrationalität straft [das religiöse System] Lügen, sondern seine exzessive Rationalität“ (ebd., 133f.).

⁷ Die Differenzierungen, die Martin Dürnberger an meiner Thomas-Exegese anmahnt, sind zweifellos berechtigt, und ich bin ihm dankbar für manchen entlegenen Hinweis. Doch was Thomas in der *Summa Theologiae* I,1 geschrieben hat, das hat er geschrieben.

Schichten des theologischen Denkens auf den Punkt zu treffen, von dem aus eine antifundamentalistische Norm zu begründen wäre? Und warum wählte man dann gerade diese?⁸

3 Heil und Unheil

Die Heilslehren der Theologie seien heute Teil des Problems und nicht Teil der Lösung, so hatte ich in der Vorlesung gesagt. Martin Dürnberger stimmt dem im Hinblick auf den historischen Befund zu: Man „wird nicht übersehen können, dass Theologien [...] in Berufung auf den Willen Gottes bestehende Machtverhältnisse legitimierten“ (224). Aber dann bringt er das schlagende Gegenargument: „Die Existenz schlechter Soteriologien spricht eher dafür, sie in ihren Schwächen zu kritisieren und durch *bessere, differenziertere* zu ersetzen – und nicht notwendig gegen *Soteriologien* an sich.“ (ebd. [Hervorhebung Verf.]) Die Theologie, die bessere Soteriologien schaffen will, hätte zu untersuchen, „unter welchen Bedingungen Phänomene religiöser Gewissheit totalitär werden – und in welchen Konstellationen sie umgekehrt Ressourcen gegen totalitäre Tendenzen darstellen bzw. *empowerment* gegen Unrechtssysteme sein können.“ (225) Mit klugen Beobachtungen weist Dürnberger mir darüber hinaus nach, dass ich es mit dem Abschied von der theologischen Soteriologie doch so ernst nicht meine, so vor allem in meinem Engagement für die Tiertheologie, die doch wohl nicht als rein innertheologisches Thema verstanden werden könne, sondern als Beitrag der Theologie zu der Frage, „wie wir allgemein die Mensch-Tier-Beziehung denken *sollten*.“ (226)

Was die Tiertheologie und die damit verbundene Kritik an einem theologisch gestützten Anthropozentrismus betrifft, so stößt auch Langenfeld in diese Richtung nach mit dem Hinweis, die neuere, namentlich von Karl Rahner inspirierte Theologie habe doch die klassisch-theologische „Gegenüberstellung von Geist und Natur“ überwunden und sei zur „Spitzenannahme einer Koextension von Welt- und Heilsgeschichte“ (218) gelangt. Ja, aber gerade doch bei Rahner unter ausdrücklicher und nicht nur gradueller Abgrenzung des Menschen vom Tier. Das Zu-sich-selber-Kommen der Materie – so Rahner in seinem Aufsatz über die „Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung“ von 1962 – geschieht nur in der aktiven Selbsttranszendenz des menschlichen Geistes auf Gott hin; wo ein Mensch die Transzendenz auf Gott hin versäumte, wo er auf Gott noch nicht einmal mehr im Modus der Frage zielte, da „hätte er sich zurückgekreuzt zum findigen Tier“ bzw. „zurückverwandelt in einen Termitenstaat unerhört

⁸ Zum Beitrag von Höhn möchte ich noch anmerken: Seine Meinung, Theologie würde, wenn sie das von mir beschriebene Verfahren der Beobachtung in immer höheren Ordnungen anwendete, in die Sphäre der Abstraktion entschwinden und am Ende nur noch „theologische Selbstbespiegelung“ betreiben, beruht auf einem Missverständnis. Ich habe das Verfahren der Beobachtung höherer Ordnung nicht als Arbeitsmodus der Theologie propagiert, sondern als Hinweis auf die neueren Formen der Wahrheitsfindung, die eine absolute Wahrheit ausschließen.

findiger Tiere“⁹; da wäre er im Vollsinn gar kein Mensch mehr.¹⁰ Kräftiger kann man die „anthropologische Maschine“ (Giorgio Agamben) gar nicht in Gang setzen, die seit Beginn der abendländischen Zivilisation die Unterscheidung von Mensch und Tier vollzog. Ob das, wie Langenfeld meint, in den „prägenden geistphilosophischen Debatten“ (218) und ihrer theologischen Rezeption anders geworden ist? Ich räume ein, diese Debatten nicht genau verfolgt zu haben. Aber wenn dort das Recht der Menschen, aufgrund ihrer geistigen Überlegenheit willkürlich und grausam mit den Tieren zu verfahren, infrage gestellt worden wäre, wäre mir das sicher zu Ohren gekommen.

Also bessere Soteriologien?! Aber die haben wir doch schon, wenn auch nicht in der Theologie. Die Vision der Aufklärung von einer Gesellschaft, in der freie Menschen mit gleicher Würde und den gleichen Rechten in Solidarität nach Gesetzen leben, die sie sich selbst gegeben haben, ist bei allem Ungenügen in der Umsetzung die Heilsvorstellung, die die Neuzeit vorangetrieben hat. Sie hat die Adelsprivilegien beseitigt und – nach welchen Kämpfen! – die Sklaverei abgeschafft, sie hat die rassistisch begründete Abwertung und Ausbeutung der nicht-weißen Ethnien ebenso überwunden wie die Rechtlosigkeit der Kinder und die sexistische Abwertung der Frauen und neuerdings auch der Menschen mit diverser sexueller Identität. Sie findet ihre krönende Fortsetzung und Vollendung in der Außerkraft-Setzung der Fundamentalunterscheidung von Mensch und Tier. Die Frage „wie wir allgemein die Mensch-Tier-Beziehung denken sollten“ (226) ist in diesem Zusammenhang nicht irgendein Problem, das auch noch in Angriff genommen werden muss, sondern sie verweist auf den Prototyp von Herrschaft und Gewalt. Um es in der Kürze frei nach Tolstoi zu formulieren: Solange es noch Schlachthäuser gibt, solange wird es auch noch Schlachtfelder, wird es Gewalt, Unterdrückung und die Tötung von Unschuldigen geben, wie sie heute an zwei Millionen Tieren in Deutschland täglich nach einem qualvollen Leben vollzogen werden. In beinahe allen diesen Auseinandersetzungen um Freiheit und Gleichheit standen Kirchen und Theologie auf der Seite des *ancien regime*. Die Philosophin Corine Pelluchon fordert in ihrem inspirierenden Werk „Les Lumières à l’âge du Vivant“ (2021) eine Fortführung der Impulse der Aufklärung auf alle lebendigen Wesen der Natur. Gegner des Aufklärungsprozesses waren und sind ihrer Überzeugung nach in allen Phasen die

⁹ K. Rahner, *Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung*, in: ders. (Hg.), *Schriften zur Theologie V*, Einsiedeln 1962, 183–221. Die folgenden Zitate stammen nicht aus dieser Schrift, sondern aus ders., *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg i. Br. 1976, 58.

¹⁰ Vgl. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (s. Anm. 9); dazu G. Taxacher, *Über-Mensch, Gott-Mensch und die Evolution. Zu einem post-darwinistischen Diskurs in der katholischen Theologie*, in: S. Franchini/G. Guerra/T. Ruster (Hg.), *Vom Affen zum Übermenschen und zurück. Theoretische, historische und literarische Ansätze über Evolution und Regression*, (*animate theologías. dialogue 2*, hg. von Julia Enxing, Simone Horstmann und Gregor Taxacher), Darmstadt 2023, 215–244. Wenn Langenfeld einräumt, dass „die anthropologische Wende in der von Karl Rahner vertretenen Form „eine Latenz hatte, die Mitschöpfung gegenüber dem Menschen im Heilsgeschehen zu wenig zu betonen“, so ist das eine Untertreibung, die der fundamentalen Bedeutung der Mensch-Tier-Unterscheidung bei Rahner nicht gerecht wird.

„monotheistischen Religionen in ihren orthodoxen Bekundungen. Sie haben oft die Trennung zwischen Natur und Zivilisation vertieft, indem sie Erde und Himmel, irdisches Glück und Heil einander entgegengesetzt und dabei die Dualismen von Natur/Kultur, Tier/Mensch, Frau/Mann, Gefühl/Vernunft, Körper/Geist verstärkt haben, auf denen diese Unterscheidung beruht.“¹¹

In analoger Weise fordert die Ethikerin Christine M. Koorsgaard die Anerkennung eines jeden Tieres als „Zweck an sich selbst“ gemäß der Ethik Kants; was Kant als kategorischen Imperativ für den Umgang mit Menschen deklariert hatte, nämlich dass jeder Mensch „zugleich als Zweck, niemals als bloßes Mittel“¹² gesehen werden soll, muss auch für Tiere gelten – erst dann ist Kants Ethik wirklich durchgeführt. Im gleichen Sinn setzt sich auch die Philosophin und Journalistin Hilal Sezgin für die Autonomie der Tiere im kantischen Sinne ein:

„Tiere haben einen eigenen Willen. Tiere haben die kognitiven Fähigkeiten, ihr Leben zu gestalten und Entscheidungen zu treffen. Sie können sich orientieren in der Welt, sie können prüfen, was ist gut für sie, was nicht. Mit wem sie Umgang haben wollen und mit wem nicht. Weil sie all das können, sollen sie es auch dürfen.“¹³

In diesem Zusammenhang, so möchte ich bekräftigen, steht eine „Erlösung von der christlichen Erlösungslehre“ (203) an. Der beste Beitrag, den Theologie zur Heilsfrage in unserer Gesellschaft leisten kann, ist eine kritische Reflexion und Dekonstruktion der Traditionen christlichen Heilsverständnisses. Die „besseren Soteriologien“ haben schon andere entwickelt, der Theologie obliegt es, die Widerstände dagegen auszuräumen, die sie selbst hervorgebracht hat. Sie hat die „religiöse Gewalt an Tieren“ aufzudecken, wie dies vorbildlich in einigen Beiträgen des von Simone Horstmann herausgegebenen gleichnamigen Bandes geschieht.¹⁴ Das von Dürnberger geforderte „empowerment“ gegen „totalitäre Tendenzen“ (225) richtet sich in erster Linie gegen die Theologie selbst.

¹¹ C. Pelluchon, *Les Lumières à l'âge du Vivant*, Paris 2021, 298. – In meinem Beitrag „Vom Menschen zum Engel und zurück zur Animalität. Natur und Gnade in Matthias Joseph Scheebens spekulativer Evolutionstheorie“, in: Franchini/Guerra/Ruster (Hg.), *Vom Affen zum Übermenschen und zurück* (s. Anm. 10), 133–146, habe ich gezeigt, wie alle diese hierarchischen und gewalthaften Unterscheidungen bei Scheeben, diesem großen Zeugen der theologischen Tradition, aus dem Begriff Gottes generiert werden.

¹² C. Koorsgaard, *Tiere wie wir. Warum wir moralische Pflichten gegenüber Tieren haben*, Hamburg 2021, 105–220.

¹³ *Das Leib-und-Seele-Gespräch. Lebensweisheit aus dem Schafsaltershaus* (Interview mit Hilal Sezgin), in: *Publik Forum* 6/2023 (24. März 2023).

¹⁴ S. Horstmann, *Religiöse Gewalt an Tieren. Interdisziplinäre Diagnosen zum Verhältnis von Religion, Speziesismus und Gewalt*, Bielefeld 2021.

4 Glanz und Elend der Theologie

Ich hoffe, die wesentlichen Punkt der Repliken von Aaron Langenfeld, Hans-Joachim Höhn und Martin Dürnberger erfasst zu haben. Um den Beitrag von Julia Knop zu würdigen, muss ich etwas ausholen.

Jesus verkündigte zu Anfang seiner Laufbahn das nahe bevorstehende Reich Gottes. Doch das Reich Gottes ist zu seinen Lebzeiten nicht gekommen. Geht man aufmerksam den Gebrauch des Begriffs „Reich Gottes“ und seiner Äquivalente in den Evangelien durch, kann man zu dem Schluss kommen, dass Jesus nach den ermutigenden Anfängen in Galiläa bei dem zunehmenden Widerstand auf dem Weg nach Jerusalem den Gehalt der Reich-Gottes-Verkündigung erheblich modifizierte – oder vielleicht ganz davon abrückte. Markus verfasste sein Evangelium unter dem Eindruck des jüdisch-römischen Krieges mit seinen entsetzlichen Gräueln und Massakern. War es Jesus nicht gelungen, die wahnhaftige Erwartung einer Wiedererrichtung des davidischen Reiches und die nationalistische Tempelideologie, die zur Eskalation des jüdischen Aufstands und schließlich zur Zerstörung des Tempels führte, zu verhindern? Andreas Bedenbender, der das Markusevangelium unter der Frage untersucht: „Was bedeutet die Realität des Jüdischen Krieges für die Sagbarkeit des Evangeliums?“ kommt zum Ergebnis, dass Jesus als Messias gescheitert ist, weil er diesen Krieg und die ihn tragenden Haltungen nicht verändern konnte. In den Schrecken des Krieges war nach Markus das Evangelium nicht mehr „sagbar“, wäre es unmöglich gewesen, noch vom Kommen des Reiches zu reden, wenn statt seiner dieser Krieg gekommen war.¹⁵ Die Auferstehung geschieht zwar, aber für das, was sie bedeuten mag, gibt es keine Sprache. Die Frauen am Grab hatte „Schrecken und Entsetzen gepackt. Und sie sagten niemanden etwas davon, denn sie fürchteten sich“ (Mk 16,8).

Etwa zehn Jahre später verfasst Matthäus sein Evangelium. Er will sich mit dem tragischen Ausgang des Markusevangeliums nicht zufriedengeben. Seine Abänderung und Ergänzung der markinischen Vorlage ist „atemberaubend“ (Bedenbender): „Und sie gingen eilends vom Grab weg voller Furcht – und mit großer Freude und liefen, um es seinen Jüngern zu berichten. Und siehe da: Jesus kam ihnen entgegen und sprach“ (Mt 28,8f.).¹⁶

Den Evangelisten Matthäus möchte ich in diesem Zusammenhang einen Theologen nennen. In dem Sinne, dass er eine Freudenbotschaft – wie soll man sagen? – montiert, erfindet, konstruiert, wo eine bittere Realität, wie sie Markus vor Augen hatte, dazu keinen Anlass bot. Und so haben es über die Jahrhunderte hinweg die Theolog(inn)en immer weiter gemacht: vom Reich Gottes, von der Erlösung, von der Rettung gesprochen, die in der Realität doch keine Entsprechung hatten. Das ist der Glanz der Theologie: die Erlösung erfunden zu haben, obwohl diese durch keine Erfahrung gedeckt war, noch nicht einmal bei Jesus selbst. Erstaunlich und fantasiereich war und ist ihr Erfindungsreichtum. Die Vision des Origenes von der Rückkehr der verlorenen Seelen zu

¹⁵ Vgl. A. Bedenbender, *Der gescheiterte Messias*, Leipzig 2019.

¹⁶ Vgl. ebd., 320.

Gott, die Jesus der *paidagogos* möglicherweise über mehrere Äonen hinweg zuwege bringen und die zur „Allerlösung“ führen würde, ist intellektuell und auch ästhetisch hinreißend.¹⁷ Im Mittelalter hatte man sich auf das Standardmodell geeinigt: Die Erlösung besteht darin, dass Christus sich für unsere Sünden hingegeben und damit das drohende Strafgericht Gottes abgewendet hatte. So steht den Frommen das Himmelreich wieder offen. Ein genialer Entwurf, denn er hielt sich nicht mit der Erlösungsbedürftigkeit der Welt auf, sondern verkündete Erlösung von Gott, von Gottes Zorn. Nachzuprüfen war das nicht, aber eine geschickte Montage von Bibelstellen und eine effiziente Sündenpredigt ließen das Modell doch plausibel erscheinen. Damit kam die Kirche lange durch die Geschichte.

Das Elend der Theologie besteht darin, dass dies eben doch nur Konstrukte waren und dass eine heutige dekonstruktivistische Betrachtung darum weiß. Erlösung ist ein theologisches Spitzenprodukt, dessen einziger Nachteil ist, dass sie in der Realität nicht stattfindet. Und wohl auch nach menschlichem Ermessen nicht mehr stattfinden wird.

Julia Knop hat an meiner Vorlesung den „Mut“ gelobt, „Theologie zu betreiben nach dem Ende ihrer Unschuld.“ (210) Damit fühle ich mich gut getroffen. Es ist für mich nachvollziehbar, wie sie dazu kommt. 2017 hatte sie einen Artikel geschrieben, der meine Art Theologie zu betreiben entscheidend beeinflusst hat und den ich immer wieder in Seminaren verwendet habe: „Gott – oder nicht. Theologie und Kirche angesichts des Nichtglaubens ihrer Zeit. Ein Paradigmenwechsel.“¹⁸ Darin legt sie dar, wie das Erste und das Zweite Vatikanum dem anwachsenden Atheismus ihrer Zeit begegnet sind. Das Erste Vatikanum erklärte, Gott könne mit dem Licht der natürlichen Vernunft sicher erkannt werden; wer das nicht könne, denke falsch. Davon ist das Zweite Vatikanum abgerückt. Dort wird mit anthropologischen Plausibilitätsargumenten, wie sie später in der Korrelationsdidaktik breit durchbuchstabiert worden sind, argumentiert; der Grundgedanke ist: Glaube hilft zu einem gelingenden Menschsein; „[W]er Gott nicht glaubt, [bleibt] unter seinen menschlichen Möglichkeiten.“¹⁹ Beide Strategien verfangen heute nicht mehr. Das „Zutrauen und die Erwartung, dass eine (christliche) Glaubensantwort auf das implizite Suchen eines jeden Menschen reagiere, erweisen sich mehr und mehr als fraglich.“²⁰ Die Annahme, die Frage nach Gott und dem Glauben habe „allgemeine Relevanz“, kann nach Knop „so nicht mehr vorausgesetzt werden.“²¹ (hier klingen schon die Gedanken Latours an). Klar, dass damit auch die klassische Erlösungslehre dahinfällt, denn Erlösung von einem Gott, der für das Leben keine Relevanz hat, braucht man nicht. Sie ist ja für die meisten längst geschehen. Vermutlich ist es die klassische Erlösungslehre, die diesen Relevanzverlust maßgeblich verur-

¹⁷ Vgl. J. C. Janowski, Eschatologischer Dualismus oder Allerlösung?, in: T. Herkert/M. Remenyi (Hg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 123–173.

¹⁸ J. Knop, Gott – oder nicht. Theologie und Kirche angesichts des Nichtglaubens ihrer Zeit. Ein Paradigmenwechsel, in: Theologie der Gegenwart 60 (2017) 141–154.

¹⁹ Ebd., 147.

²⁰ Ebd., 149.

²¹ Ebd., 151.

sacht hat. Für die Theologie bedeutet dies: Sie ist primär „ein genuin kirchlicher Bedarf“, indem sie die, die noch glauben, reflexiv stärkt; im Blick auf die Gesellschaft hat sie Bedeutung „nicht als missionarische, sondern als hermeneutische Instanz“²². „Anspruch auf Allgemeingültigkeit“ könne die Theologie nicht mehr erheben, sie muss sich vielmehr „Rechenschaft über die eigene Perspektivität“ im „Bewusstsein ihrer Nichtselbstverständlichkeit“ ablegen.²³

Ob man damit noch „Mensch und Welt im Horizont des der Vernunft einsichtigen Begriffs der Unbedingten“ reflektieren kann (Langenfeld). Ist das nicht das Erste Vatikanum? Oder auch nur „Verständigungswissen“ (Höhn) erzeugen kann, im Stil des Zweiten Vatikanums? Jedenfalls überrascht es mich nicht, es freut mich jedoch, dass Knop der von mir proklamierten „epistemologischen Bescheidenheit“ vollauf zustimmt und für die Zukunft eine „mutige und zugleich bescheidene“ Art von Theologie wünscht. Ja, Mut und Bescheidenheit, vor allem aber Bescheidenheit angesichts des Elends, das die Theologie selbst angerichtet hat.

5 Welche Theologie?

Wie könnte eine Theologie aussehen, die sich des metaphysischen Anspruchs entschlägt, um nicht erneut Herrschaftswissen zu produzieren? Deren Chancen auf die Bereitstellung von Verständigungswissen äußerst skeptisch zu beurteilen sind? Die sich eingesteht, dass sie in Sachen Heil und Erlösung allenfalls kritische Selbst-Dekonstruktion beizutragen hat, weil vielleicht schon Jesus ein gescheiterter Messias gewesen ist und die nachfolgenden Versuche, sein Scheitern in einen Sieg umzudeuten nicht mehr wiederholt werden können? Die darum weiß, dass „Gott“ seine Selbstverständlichkeit verloren hat und von einer allgemeinen Relevanz christlichen Glaubensgehalte für das Suchen und Leben der Menschen nicht mehr ausgegangen werden kann?

Die beiden Wege, die mir in dieser Lage möglich erscheinen, können unter die Stichworte *Positionalität* und *Religiosität* gefasst werden. Eine positionale Theologie nimmt die Aussage von Julia Knop ernst, dass die Frage nach Gott und dem Glauben keine allgemeine Relevanz mehr beanspruchen kann. Auf den Rekurs auf die früher so gerne apostrophierte *anima naturaliter christiana* müsste verzichtet werden. Christliche Theologie dieses Typs versteht sich als Sachwalterin der von Christinnen und Christen geteilten *story* in bewusster Anerkennung ihrer Partikularität in einer pluralen Gesellschaft. Sie hat genug damit zu tun, das biblische und christliche Gotteszeugnis in kritischer, dekonstruktiver Absicht zu bearbeiten und weiterzuentwickeln. Die „hermeneutische Instanz“, die sie nach Knop gegenüber der Gesellschaft wahrzunehmen hat, hat das Ziel, Plausibilitäten aus dieser *story* zu entwickeln im Hinblick auf die Probleme, die die Gesellschaft tatsächlich bewegen. Entscheidend ist die Preisgabe des Universalisierungsideals. Was das zum Beispiel für die christliche Moral

²² Ebd., 153.

²³ Ebd., 154.

bedeutet, hat Gudula Frieling in Abgrenzung zum naturrechtlichen Ansatz überzeugend gezeigt.²⁴ Es scheint mir, dass dieser Typ von Theologie viel von der jüdischen Theologie zu lernen hätte, etwa in der Art von Leo Baecks „Wesen des Judentums“²⁵. Baeck blieb unbeirrbar auf der Spur der jüdischen Tora-Observanz, aktualisierte sie jedoch in einer Weise, die für einige seiner Leserinnen und Leser in den Orientierungsproblemen des neuen Jahrhunderts anschlussfähig war.

Der andere Typ von Theologie stützt sich auf den Beruf als Religion, der dem Christentum im Laufe der Zeit zugewachsen ist. Unter der Berufung auf Religiosität kann man Universalität beanspruchen, denn Religion gab und gibt es in jeder Gesellschaft; die Funktionen des Systems Religion können von anderen Systemen nicht übernommen werden. Metaphysische und anthropologische Konzepte können herangezogen werden, um diese Universalität zu untermauern. Für diese Theologie stellt sich die Aufgabe, die gegenwärtige Evolution der Religion zu verfolgen und aus dem Erbe des Christentums Elemente bereitzustellen, die auf neue religiöse Bedarfe anzuwenden sind. Oder, wenn solche Elemente nicht vorfindbar sind, auf Formen anderer Religionen zurückzugreifen, im Bewusstsein, dass alle Religionen nur Teilsysteme eines umfassenden Religionssystems sind. Oder auch neue, zeitgemäße Formen religiösen Lebens zu entwickeln. Hier tut sich also ein weites Betätigungsfeld auf. Die Folge müsste dann aber eine gewisse Entchristlichung der Theologie sein, denn man kann nicht erwarten, dass die kulturell und historisch gebundenen religiösen Formen des Christentums auch in Zukunft noch Geltung haben werden. Als Ahnherrn einer solchen Theologie könnte man im Gegenüber zu Leo Baeck Adolf von Harnack benennen, der in seinen Vorlesungen über das Wesen des Christentums von 1899/1900 eine Formel für die christliche Religion fand, die auf die Bedürfnisse der Zeit einging und dem Christentum universale Bedeutung verlieh: „Der unendliche Wert der Menschenseele“²⁶.

Ob Positionalität in der Verantwortung gegenüber der christlichen *story* oder Universalisierung des Christentums als Religion: Beide Wege sind gangbar, beide gibt es bereits und wird es weiter geben. „Mutig und bescheiden“ (Julia Knop) scheint mir aber nur der erste zu sein.

Dr. Thomas Ruster war bis 2021 Professor für Systematische Theologie mit dem Schwerpunkt Dogmatik an der Technischen Universität Dortmund.

Kontakt: thomas.ruster@tu-dortmund.de

²⁴ Vgl. G. Frieling, *Christliche Ethik oder Ethik für Christen. Die Universalisierung christlicher Ethik auf dem Prüfstand*, Regensburg 2016, besonders: 424–434.

²⁵ L. Baeck, *Das Wesen des Judentums*, Gütersloh 2019 [Erstausgabe: 1905].

²⁶ A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Gütersloh 1985, 47.

BERNHARD NITSCHKE

Sakrament und Resonanz

Teil 2: Der sakramentale Vollzug als Resonanzerfahrung

KURZINHALT

Der Beitrag stellt in Teil 1 „Hartmut Rosas Resonanztheorie als Indikator für ein lebendiges Sakramentenverständnis“ vor, indem zunächst zentrale Aspekte der Leitfigur Resonanz und ihrer Soziologie der Weltbeziehung dargestellt werden. Sakramententheologie wird als kognitive Landkarte der rituell-symbolischen Vollzüge erschlossen. Teil 2, „Der sakramentale Vollzug als Resonanzerfahrung“, nimmt unterschiedliche Hinweise zum katholischen Verständnis des Sakraments auf, um wechselseitige Verfügen zwischen Resonanztheorie und sakramentalem Vollzug als Leben aus eschatologischer Verheißung und Vorgeschmack erfüllenden Lebens im Gestus der Feier auszuloten.

SUMMARY

In part 1, the article presents Hartmut Rosa's theory of resonance as an indicator for a living understanding of sacrament by first outlining central aspects of the guiding figure resonance and its sociology of world-relations. Sacramental theology is developed as a cognitive map of the ritual-symbolic performances. Part 2, "The Sacramental Execution as Resonance Experience", takes up different references to the Catholic understanding of the sacrament in order to sound out mutual connections between resonance theory and sacramental execution as life out of eschatological promise and foretaste of fulfilling life in the gesture of celebration.

1 Die symbolische Bedeutung der Sakramente – Verweis auf Gottes Selbstvergegenwärtigung

Will man die Bedeutung und Funktion von Sakramenten im Raum der römisch-katholischen Tradition verstehen, so werden diese in der augustinischen Tradition als rituell sichtbare Worte der Verheißung (*verba visibilia*) und in der thomanischen Tradition als wirksame Werkzeuge verstanden. Entsprechend sprach die Tradition von einem wirksamen Zeichen, das bewirkt, was es bezeichnet (*signum efficax efficit quod significat*). Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) bestimmte dann die Kirche selbst in der Vereinigung beider Traditionen als „Zeichen“ und „Werkzeug“, deren Aufgabe es ist, die innigste Vereinigung der Menschen mit Gott und der Menschen untereinander zu befördern (*Lumen gentium* [LG] 1). Von daher können die einzelnen Sakramente als konkretisierende Handlungen dieses Grundvollzugs der Kirche in spezifische Lebenssituationen hinein verstanden werden, die für das christliche Leben konstitutiv sind.¹

Bedeutsam ist, dass bereits Thomas von Aquin zwischen der *materia remota* der Elemente (Wasser, Chrisam, Brot und Wein, Ehering und Siegelring) und der *materia proxima* des Handlungsvollzugs unterschieden hat. Es ist demgemäß die in Gemeinschaft vollzogene kommunikative Handlung, welche die Bedeutung der Elemente aktualisiert, deren Sinn durch die sakramentale Formel erschlossen wird. Dabei handelt es sich um biblische Zusage und Verheißung, die als *forma sacramenti* zur Sprache kommt und das Sakrament als Sakrament konstituiert. Dadurch rückt die göttliche Zusage und Verheißung zugunsten der Menschen als Grund und Ziel ins Zentrum. Zugleich wird deutlich, was durch die Fokussierung auf die Elemente magisch und mythisch verschüttet werden konnte. Es geht nicht um verzauberte Elemente, sondern unter biblischer Verheißung um einen Handlungszusammenhang, in dem sinnlich fassbare Elemente mit schöpfungstheologischer Eigenbedeutung einen neuen, erlösungsbezogen vertieften Sinnzusammenhang bekommen.²

Darin kann Anregung für ein angemessenes Verständnis der diagonalen Resonanzachse gesehen werden. Denn die symbolisch aufgeladenen Gegenstände sind nicht einfach aus sich selbst heraus sprechend. Sie erhalten in einem spezifischen Handlungszusammenhang eine spezifische Bedeutungsgebung, die durch rituelles Handeln unter deutenden Worten aktualisiert wird. So ist z. B. für ein angemessenes Verständnis des Bedeutungswandels von Wein und Brot in der eucharistischen Feier zu beachten, dass nach dem Konzil von Trient die wunderbare und in Worten kaum auszudrückende Wandlung dogmatisiert ist, aber nicht die Transsubstantiationslehre des Thomas von Aquin als theologisches Erklärungsmodell. Dieses Modell wird nur als die in der damaligen Zeit höchst geeignete Erklärung oder kognitive Landkarte bezeichnet. Dabei kann Thomas von Aquin zugutegehalten werden, dass er vor dem Hintergrund einer spiritualistischen (Berengar von Tours) und einer im Gegenzug sensualisti-

¹ Vgl. T. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1979, 54–66.

² Vgl. ebd., 128–186.

schen Deutung des Herrenmahls den Begriff der Substanz wieder als metaphysische Komponente zur Sinnbestimmung von Realität ins Spiel gebracht und so eine verstehbare Intelligibilität der sinnlichen Gegenstände entwickelt hat.³

Die im Wort der Verheißung gefasste *forma sacramenti*, also die Sinnstiftung der Substanz, haben herausragende Thomaskenner wie Edward Schillebeeckx für die kognitive Landkarte unserer Zeit neu übersetzt und dafür plädiert, heute verständlich von einem Bedeutungswandel (Transsignifikation) zu sprechen.⁴ In diesem Bedeutungswandel wird der Sinn von Brot und Wein im Vollzug des Handlungsgeschehens umgestiftet oder neugestiftet. Die Schöpfungsgaben von Brot und Wein, die selbstverständlich zu Feier und Fest gehören, werden nun zu Zeichen des Neuen Bundes der Lebenshingabe Jesu Christi für die Seinen. Die deutenden Worte „dies ist mein Leib für euch“ und „dies ist der Kelch des Neuen Bundes, mein Blut, das ich für euch und alle [*hyper pollon* steigernd] vergossen habe“ (vgl. Mk 14,22–24) markieren den Sinn der Handlung und seine neue Bedeutungsgebung. In dieser Neustiftung oder Umstiftung wird Jesu Hingabe im Brechen und Teilen des Brotes sowie im Teilen des Kelches zu einer Geste, in der auch die teilnehmenden Gläubigen untereinander und füreinander das Brot und den Kelch teilen. In dieser Handlung des Austeilens und Mitteilens soll auch das Füreinander der versammelten Gemeinde, das bereits im gemeinsamen Feiern und Singen sowie im gegenseitigen Friedensgruß lebendig wurde, noch einmal im Gestus vertieft und verinnerlicht werden.⁵ Hier darf man kritisch fragen, ob die übliche römisch-katholische Weise, Eucharistie als Mundkommunion aus vermeintlichen „heiligen Händen“ oder nur als Handkommunion auszuteilen, den genuinen Sinn der Abendmahlsgesten des Austeilens und Miteinanderteilens sichtbar werden lässt und ob die Restriktion auf die Gabe des geweihten Brotes der Feiergestalt des Gedächtnisses von Leben Tod und Auferstehung Christi gerecht wird. Die im Gestus versinnbildlichte Feier der Lebenshingabe Jesu zum Heil der Menschen darf also nicht folgenlos bleiben, sondern soll im lebendigen Lebenszeugnis der Christinnen und Christen vielfältige Gestalt und Gegenwart gewinnen. An dieser Stelle ist zu fragen, ob die übliche Gestalt des Feierns hinreichend lebendig und hinreichend ausdrucksstark ist, um berührende Beziehung im Geschehen und zum Geschehen zu eröffnen. Prinzipiell ist die Bedeutung lebendiger Erinnerung, gegenwarts-

³ S.th. III., q. 75, a. 5 ad 2; S.th. III., q. 76, a. 5 corp; S.th. III., q. 80, a. 4 ad 3 (Thomas von Aquin, *Summa theologica*. Die deutsche Thomas-Ausgabe, Vollständige ungekürzte Deutsch-Lateinisch Ausgabe, Übersetzt und kommentiert von Dominikanern und Benediktinern Deutschlands und Österreichs, Band 30, Graz u. a. 1938, 72; 103–106; 233). Vgl. B. J. Hilberath/T. Schneider, *Eucharistie. Systematischer Grundriß*, in: NHThG, Erweiterte Neuauflage, Band 1, München 1991, 426–438; N. Slenczka, *Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre*, Göttingen 1993.

⁴ Edward Schillebeeckx und Piet Schoonenberg arbeiten als hervorragende Kenner des Thomas den Substanzbegriff in seiner bedeutungsgebenden Funktion heraus und sprechen im eucharistischen Vollzug von der Transsignifikation, also dem Bedeutungswandel der Schöpfungsgaben von Brot und Wein, die die Identität der eucharistischen Gaben betrifft. – Vgl. E. Schillebeeckx/P. Schoonenberg, *Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz*, Düsseldorf 1968; Slenczka, *Realpräsenz und Ontologie* (s. Anm. 3).

⁵ Vgl. B. J. Hilberath, „Substanzverwandlung“ – „Bedeutungswandel“ – „Umstiftung“. Zur Diskussion um die eucharistische Wandlung, in: *Catholica* 39 (1985) 133–150.

bezogener Erneuerung und lebensverändernder Zukunftsgestaltung zu beachten. So, wie einer Überlebenden von Auschwitz im Erzählen für sich selbst und die Zuhörer das Grauen wieder gegenwärtig wird und unter die Haut geht, so soll den Feiernden im Ereignis der gemeinschaftlich erinnerten Vergegenwärtigung der Heilstat Gottes in Jesus zugunsten der Menschen („kommemorative Aktualpräsenz“) positiv Gottes Zusage unter die Haut gehen und in das Herz eingeschrieben werden. Dann werden in der Eucharistie Brot und Wein als Bild (*eikon*), Symbol (*symbolon*), Gleichnis (*homoioima*) oder Abbild (*typos*) für Leib und Blut (= Leben) Christi gefasst und anrührend oder resonant erfasst:

„Grundlegend wichtig ist hier das richtige Verständnis der biblischen Kategorie des ‚Gedächtnisses‘, die keineswegs bloßes ‚Andenken‘ an Vergangenes meint, sondern Er-innern, d. h. Innwerden, Hineingezogen werden, Einbezogensein in die gegenwärtig werdende Wirklichkeit des ein für alle Mal gesetzten Ereignisses.“⁶

Es geht in der sakramentalen Feier also um lebendige Vergegenwärtigung. So wie prägende Lebensereignisse wieder lebendig werden durch je neue Erzählung und gemeinschaftliche Erinnerung, so soll auch die göttliche Zusage in der Feier von Gottes Dienst an uns Menschen das Herz anrühren, Tränen hervorrufen oder das Leben zum Klingen und den Mund zum Singen bringen. Nur muss diese Vergegenwärtigung in der lebendigen Erinnerung auch spürbar sein, sonst bleibt der sakramentale Vollzug eine stumme oder zum Verstummten gebrachte Resonanzsphäre. Entsprechend steht christliche Liturgie positiv unter der Hoffnung und in der Zuversicht, dass der Gott, der sich zugunsten des Heils der Menschen engagiert, auch in den Grundvollzügen derer gegenwärtig ist, die ihn bezeugen und seine Zusage feiern. Diese erhoffte und geglaubte Anwesenheit Gottes in seiner Gemeinde versteht die christliche Liturgie als geschenkte und insofern unverfügbare Realpräsenz Gottes, in der Gott selbst primäres Subjekt und Herr der Feier ist. Dies geschieht in der Anrufung Gottes und in der Bitte, Kraft des Geistes, im Vollzug der Feier und in der Sinnstiftung der Vollzüge und Elemente selbst gegenwärtig zu sein (Epiklese). Doch ist Gottes Gegenwart unverfügbare Gnade in gläubiger Zuversicht. Sie gilt dem Gott, der sich in der Geschichte Israels und in der Gestalt Jesu Christi als der treue und wahre Gott erwiesen hat. Er wird auch in der Feier der Geheimnisse von Gottes Heil für uns Menschen selbst treu und wahrhaft gegenwärtig sein, wenn Kirche in seinem Auftrag gedenkt und feiert.

2 Sakramente als Verheißung gelingenden und erfüllten Lebens

Damit ist bereits die Zeitstruktur sakramentaler Vollzüge deutlich geworden, die Vergangenheit erinnert, auf in Gott gegründete Zukunft verheißungsvoll vorgreift und Vergangenheit und Zukunft im rituellen Vollzug und unter deu-

⁶ Hilberath/Schneider, Eucharistie (s. Anm. 3), 428f.

tenden Worten zu lebendiger, Bedeutung gebender Gegenwart versammelt. Deshalb steht die sakramentale Feier zugleich in der Bezugnahme auf die absolute Zukunft Gottes und die Vollendung in Gott und bei Gott, in der alles Irdische in eine überirdische Existenz verwandelt wird (1 Kor 15). Diese Transformation in Endgültigkeit und Vollendung hinein ist mit dem Gedanken der Fülle gelingenden Lebens (Joh 10,10) verknüpft. Entsprechend kann der rituelle Vollzug als eine Reaktualisierung eines kulturellen Gedächtnisses verstanden werden.⁷

Doch ist durch den Gottesbezug ein Verweisungsüberschuss des kulturellen Gedächtnisses gegeben, der dieses in die Tiefenresonanz seines göttlichen Grundes und in die absolute Zukunft Gottes einflechtet. So macht auch Rosa deutlich, dass „Resonanzverfahren grundsätzlich den Modus der Zeiterfahrung berühren und verändern“⁸. Wird Resonanz von ihm als Erfüllung des Begehrens verstanden, so zielt das Begehren auf etwas anderes als es selbst, auf eine Veränderung des gegenwärtigen Zustandes und damit – wie das Sakrament – auf eine neue Zukunft. Für Rosa trägt „die Resonanzverfahren ihre Erfüllung [einerseits] in sich selbst. [...] Sie entspricht jenem Faustischen Augenblick, der *verweilen* möge; sie ist das momenthafte Ein- und Auflösen des Begehrens.“⁹ Andererseits ist dem sich in Resonanz befindenden Bewusstsein klar, dass der resonante Moment vergänglich ist. Er gebiert damit aus sich heraus die Sehnsucht nach einer anderen und neuen Weise des Seins, in der das resonante Erleben nicht vergeht. Oder – frei nach Nietzsche: Jede Lust, tiefer noch als Herzeleid, will Ewigkeit, will tiefe, tiefe Ewigkeit! Unendlichkeit oder Ewigkeit wird durch resonante Erlebnisse in der Endlichkeit spürend erahnt. Adrian Peperzaak spricht im Hinblick auf das platonische Begehren davon, dass es „immer zukünftig, aber auch gegenwärtig ist, obwohl es nicht gegeben und mit Sicherheit nicht in irgendeiner Weise verständlich ist“¹⁰. Die Beschreibung passt zur Zeitstruktur von Resonanz wie zur eschatologischen Dimension der Realpräsenz Gottes in sakramentalen Vollzügen: Daseiend und doch erst Angeld auf ein noch Ausstehendes, gegenwärtig und doch nicht kognitiv verfügbar zu machen, wunderbare und kaum mit Worten zu beschreibende Wandlung. Rosa spricht mit Blick auf die Aktivierung der vertikalen Resonanzachse zu Recht davon, dass diese mit ihr verbundene Gegenwärtigkeit nicht durch Achtsamkeit oder menschliches Tun hergestellt werden kann. Sie geschieht, wenn sie geschieht, nicht allein aufgrund der Einstellung oder des Tuns von Menschen. In vertikaler Resonanz öffnen sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sodass diese Zeitstufen „koprsent“¹¹ sind: „[D]as Bewusstsein läuft dabei nicht zurück in die Vergangenheit und voraus in die Zukunft, sondern hebt diese gleichsam auf in einem intensiven Bewusstsein resonanter Gegenwart.“¹² Es ist die „Differenz-

⁷ Vgl. hierzu z. B. J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1999.

⁸ H. Rosa, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016, 693.

⁹ Ebd., 204.

¹⁰ A. Peperzaak, Das Begehren: Platon – Augustinus – Bonaventura, in: T. Schlicht (Hg.), Zweck und Natur. Historische und systematische Untersuchungen zur Teleologie, München 2011, 37–52, hier: 37.

¹¹ Rosa, Resonanz (s. Anm. 1), 505. Im Original hervorgehoben.

¹² Ebd., 506.

erfahrung“¹³, die die resonante Person mit einem Aufscheinen der Möglichkeit eines anderen Lebens konfrontiert. Es liegt von der skizzierten Sakramententheologie nahe, dies in eschatologischer Perspektive zu deuten und mit der Rede von der Fülle des gelingenden Lebens zu verbinden.

Doch entbrennt dann erst der Streit darüber, was ein gelingendes Leben in Fülle ist. Was ist es, wenn es nicht Saus und Braus, permanente Yachtausflüge oder Fernreisen und auch nicht die maßlose Steigerung sinnlicher Genüsse oder die Akkumulation beeindruckender Feuerwerke oder ökonomischer Ressourcen meint, sondern das vibrierende Leben in Liebe und Leidenschaft zugunsten der innerlichen Vereinigung der Menschen mit Gott sowie zugunsten der liebenden Aufmerksamkeit und Hingabe der Menschen untereinander. Diese sakramentale Struktur von Kirche überhaupt (vgl. LG 1) rückt mit dem Versprechen eines Lebens in Fülle, das nicht auf eine quantitative Steigerung, sondern eine qualitative Veränderung und Intensivierung in der Gegenwart und Wirklichkeit Gottes zielt, in Parallele zu dem Grundanliegen von Rosas Resonanztheorie. Diese will ja aufzeigen, dass in resonanten Momenten inmitten der durch dynamische Stabilisierung und Steigerungsimperative ausgezeichneten Spätmoderne ein anderes Leben möglich ist. Damit zusammenhängend kann auch die gnadenhafte Unverfügbarkeit der Präsenz Gottes im Ritualvollzug resonanztheoretisch plausibel werden. Denn Rosa sieht gerade in Religionen und ihren liturgischen Vollzügen einen Gegenpol zur beschleunigten Dynamisierung des Lebens in der Moderne:

„Die Idee einer ‚Heiligen Schrift‘, die Konzeption eines Heilsgeschehens und einer Heils- oder Sakralzeit, der Verlauf eines Kirchenjahres – sie alle erweisen sich als weitgehend resistent gegenüber den Imperativen der Innovation, der Beschleunigung oder der Steigerung. Daher scheinen mir die überlieferten Religionen, jedenfalls in ihrer jüdisch-christlichen oder auch islamischen Gestalt, zumindest auch – wenn nicht sogar primär – als (möglicherweise unverzichtbare) *Gegenpole* zur Steigerungs- und Dynamisierungslogik der Moderne zu fungieren. Es ist kein Zufall, dass es zwar durchaus religiöse Ordnungen *in der* Moderne gibt, aber keine religiöse Ordnung *der* Moderne, und ebenso wenig ist es zufällig, dass insbesondere die katholische Kirche als Institution gelten kann, die sich gerade *nicht* dynamisch stabilisiert, sondern sich sowohl theologisch als auch liturgisch-rituell und organisatorisch an Tradition und Überlieferung orientiert und daher überwiegend im Modus adaptiver (wo nicht sogar statischer) Reproduktion verharret. Dies bedeutet freilich per definitionem *nicht*, dass Innovationen und Veränderungen hier unmöglich wären – es besagt nur, dass diese nicht per se reproduktions- und stabilisierungsnotwendig sind, dass Innovation, Beschleunigung und Wachstum also kein inhärentes Strukturfordernis bilden.“¹⁴

Natürlich kann ein solcher Blick von außen auf den Katholizismus intern als Beleg dazu genutzt werden, sich notwendigen Änderungen und Reformen zu

¹³ Ebd., 505. Im Original hervorgehoben.

¹⁴ Ebd., 688f.

entziehen und aus dem Blick zu verlieren, dass die Kirche selbst eine stets der Reinigung und Erneuerung bedürftige Größe ist (vgl. LG 8), ebenso wie aus dem Blick geraten kann, dass die Lehre der Kirche nur in je neuer Übersetzung – und damit in der Modifikation ihrer Überlieferung – geschichtlich lebendig sein kann.¹⁵

Zugleich kommt darin das in orthodoxer Tradition prägende Verständnis von Liturgie als Teilnahme an der überzeitlichen himmlischen Liturgie zur Geltung, das mit einer gewissen Welt-Entrücktheit und Zeit-Entrücktheit und mit dem Verweis auf die himmlische Vollendung und Fülle verbunden ist. Insofern kommt es darauf an, im Ritual selbst die „Erhebung der Herzen“ zum Himmel so zu strukturieren, dass etwas von dieser alternativen himmlischen Über-Zeitlichkeit und Über-Weltlichkeit in den konkreten Herausforderungen, Anforderungen, Auseinandersetzungen und Konflikten des Lebens spürbar wird und die himmlische Zeitentrücktheit nicht als Weltflucht inszeniert wird, sondern als Alternative und Unterbrechung, die in die Gegenwart hineinreicht. Nur in solcher lebendiger Transimmanenz von himmlischer und irdischer Wirklichkeit kann der sakramentale Vollzug symbolisch aufgeladen und resonant in wechselseitiger Anregung und Verbindung erlebt werden.

Die Liturgie ist durch ihren Gottesbezug mit starken Wertungen belegt. Sie ist nicht einfach verfügbar und erhebt den Anspruch, auch die moralischen Landkarten aller, die an ihr teilnehmen, zu orientieren, ja mitzubestimmen. Das heißt aber auch, dass ein enger Zusammenhang zwischen Ethik und Liturgie bzw. Feier und Sendung besteht, sodass die vertikale Resonanz in der diagonalen Resonanz von Feier, Elementen und Vollzug letztlich nur zum Ziel kommt, wenn sie auch in der horizontalen Resonanzachse des gemeinsamen Lebens neuen Ausdruck findet und erneuerte Gestalt gewinnt. Damit verbindet sich das Plädoyer von Jörg Rüpke, im Sinne des sozialen Elements „den Fokus der Ritualforschung nicht auf Resonanzerfahrungen zu legen, sondern auf Resonanz- und Beziehungsarbeit zu verschieben; aber nicht nur des Subjekts, des rituellen Akteurs, sondern der Beziehungsgeflechte“¹⁶. Solche Forschungsperspektiven nimmt das Forschungskolleg „Resonante Weltbeziehungen in sozio-religiösen Praktiken in Antike und Gegenwart“¹⁷ ein, bei dem Rüpke und Rosa entscheidend mitwirken. Dabei darf allerdings gerade der Charakter der Unverfügbarkeit resonanter Beziehungen in der Vertikalen, der Diagonalen und der Horizontalen nicht übersprungen oder gar überspielt werden. Für die theologische Forschung scheint vor allem zweitens die Frage spannend zu sein, wie konstruktiv an den rituellen und semantischen Bedingungen der Möglichkeit für Resonanzereignisse gearbeitet werden kann, sodass eine stärkere resonante Teilnahme der Gottesdienstteilnehmer(innen) ermöglicht wird. Denn Ritua-

¹⁵ Vgl. W. Kasper, *Dogma/Dogmenentwicklung*, in: NHTHG, *Erweiterte Neuausgabe*, Band 1, München 1991, 292–309; M. Seewald, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Br. 2018.

¹⁶ J. Rüpke, *Ritual als Resonanzerfahrung*, Stuttgart 2021, 224.

¹⁷ Siehe die Webseite des Doktoratskollegs der Universität Graz: <https://dk-resonance.uni-graz.at/de> (Zugriff: 10. November 2022).

le sind für Rosa zunächst einmal ambig, da sie nicht zu Resonanzenerfahrungen führen müssen.

Rosa verweist hier unter anderem auf Rituale in der NS-Zeit, um die Gefahr zu verdeutlichen, dass Rituale sich zwar wie Resonanz anfühlen können, aber nur „Echokammern“ des Systems darstellen.¹⁸ Wenngleich weniger dramatisch, stellt sich auch heute die Frage nach rituellen „Scheinoasen“. Die dominante verdinglichte Welthaltung der Moderne kann zum Wunsch nach „Oasen‘ reiner, ungestörter Resonanz [...] insbesondere in den Sphären der Kunst, der Religion und der Natur“¹⁹ führen, aber damit indirekt eine Reproduktion der Kraftschöpfung im System der Dynamisierung sein.²⁰ Während eine verdinglichte Weltbeziehung zwar die Selbstwirksamkeit fördert, aber stumm bleibt, besteht die Gefahr in den Resonanzoasen im Gegenteiligen:

„Die begegnende Welt mag die rezipierenden Subjekte sensuell und affektiv überwältigen, doch es etabliert sich keine beidseitig vibrierende Resonanzachse. Und weil auf diese Weise die Selbstwirksamkeit ermöglichende Verbindung fehlt, steht die Affizierung stets in der Gefahr, reine *Rührung* an die Stelle der *Berührung* treten zu lassen.“²¹

Die Fragen danach, wie auch heute das liturgische Geschehen uns berühren und nicht nur anrühren kann, wie tätige Teilnahme und mehr Selbstwirksamkeit innerkirchlich auch im liturgischen Vollzug gestärkt werden kann und welche ethischen Implikationen sich z. B. aus einer resonanztheoretischen Betrachtung der Eucharistie ergeben, sind Forschungsperspektiven, die entscheidende theologische Themen in unserer Zeit betreffen.

3 Liturgie als Geschehen wechselseitiger Partizipation und Anregung

Festzuhalten ist, dass das Modell der quasiprivaten individuellen religiösen Dienstleistung eine Verkürzung sakramentaler Wirklichkeit darstellt, weil darin ein vibrierendes Beziehungsgeschehen zwischen Gott und seiner Zusage an die Menschen und den Menschen selbst sowie ein vibrierendes Beziehungsgeschehen zwischen den Feiernden untereinander sich ereignen darf und soll, das in den Alltag horizontaler Beziehungen erneuernd einfließt. Die sakramentale Feier stellt dabei den liturgischen und öffentlichen Rahmen bereit, in den die individuellen Elemente eingeflochten werden können und dürfen. So hat der Rahmen als Form und Struktur auch die Aufgabe, einerseits die individuelle aktive Teilnahme (*participatio actuosa*) zu fördern und den überindividuellen Prägungen der Glaubensgemeinschaft Rechnung zu tragen. Dabei darf unterstellt werden, dass die Beziehungen der einzelnen Subjekte und der ver-

¹⁸ Vgl. Rosa, Resonanz (s. Anm. 8), 370f.

¹⁹ Ebd., 704.

²⁰ Vgl. B. Nitsche, Frömmigkeit und Marktförmigkeit. Zur Sozioökonomie von Heilsökonomien, Berlin 2016.

²¹ Rosa, Resonanz (s. Anm. 8), 705.

sammelten Gemeinschaft umso vibrierender sind, je mehr es gelingt, die intrinsisch motivationalen und selbstreferenziellen Bezüge zu Glaube und Liturgie im Vorfeld und im Vollzug der Feier zu aktivieren und durch sichtbare und bewegende Elemente individueller Gestaltung in die öffentliche Feier zu integrieren. Zur Kunst des sakramentalen Feierns gehört es,²² darin jene dynamische Balance der themenzentrierten Interaktion zwischen den einzelnen Individuen (ICH) und der Gemeinschaft der Feiernden sowie der ganzen Kirche (WIR) zu verlebendigen, die im Rückbezug zum Anlass der Feier (ES) von Gottes Zusage zu diesem Menschen oder/und zum konkreten THEMA der Gemeinschaft wird. Natürlich ist auch auf den übergeordneten Zusammenhang kirchlicher und gesellschaftlicher Rahmenbedingungen zu achten, welche der dynamischen Balance von ICH-WIR-ES-THEMA und ihrer Gestaltung im Vollzug vorausliegen und diese ummanteln.²³

So kann am Beispiel der Eucharistiefeier das Zusammenspiel der individuell bestimmten Resonanzachsen in der kollektiven und öffentlichen Resonanzsphäre der Eucharistiefeier deutlich werden, wobei eine resonanztheoretische Aufarbeitung aller einzelnen Vollzüge der Liturgie hier ein Desiderat bleiben muss. Sicherlich wären auch die von Rosa genannten „kontextuellen Faktoren“²⁴, etwa die Ausgestaltung des liturgischen Raumes, dabei stärker zu berücksichtigen. Ebenso wäre der oben angedeutete Zusammenhang von horizontalen Resonanzachsen in der Gemeinde der Feiernden in Verbindung mit den starken Wertungen und ihren ethischen Implikationen in den Blick zu nehmen: In diesem sakramentalen Vollzug wird nicht nur die vertikale Resonanzachse ausdrücklich thematisiert und im Handlungsvollzug der Vergegenwärtigung der Abendmahlsgestus und Abendmahlsworte Jesu kollektiv in geprägter Feier wie individuell im konkreten Mittun, lebendigen Erinnern und gemeinschaftlichen Miterleben aktualisiert, sondern auch die soziale Dimension des Füreinander-Brot- und Weinwerdens in gegenseitiger Lebenshingabe zumindest im Gestus grundgelegt und anvisiert.

Diese Vermittlung geschieht unter Bezugnahme auf konkrete Objekte (Brot und Wein), deren Sinnüberschuss in der Feier thematisiert und unter Handlungen und deutenden Worten als Zusage für die Menschen profiliert wird. Überhaupt wäre es ein Missverständnis, wenn die diagonale Resonanzbeziehung allein auf Objekte gerichtet wäre.²⁵ Rosa selbst versteht das christliche Abendmahl als eine Verschränkung verschiedener Resonanzachsen, die sich wechselseitig

²² Vgl. W. Hahne, *De arte celebrandi, oder von der Kunst, Gottesdienst zu feiern*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1990.

²³ Vgl. R. C. Cohn, *Es geht ums Anteilnehmen. Perspektiven der Persönlichkeitsentfaltung in der Gesellschaft der Jahrtausendwende*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1989; ders./C. Terfurth (Hg.), *Lebendiges Lehren und Lernen. TZI macht Schule*, Stuttgart 1995; M. Schneider-Landolf/J. Spielmann/W. Zitterbarth (Hg.), *Handbook of Theme-Centered Interaction (TCI)*, Göttingen 2014; B. J. Hilberath/M. Scharer (Hg.) *Publikationsreihe „Kommunikative Theologie“*, Band 1–13, Mainz/Ostfildern 2012.

²⁴ Vgl. Rosa, *Resonanz* (s. Anm. 8), 633–644.

²⁵ Vgl. ebd., 402–420. Wie Rosas Beispiel des Unterrichts deutlich macht, kann sich der Gegenstand auch auf inhaltliche Themen des Lehrplans oder des Lebens beziehen, die im sozialen Raum von Lehrer-Schüler-Beziehungen und Schüler-Schüler-Beziehungen verhandelt werden.

zu einem „sensorische[n] Resonanzverbund“²⁶ verstärken. Entscheidend dürfte aus resonanztheoretischer Sicht für das Gelingen einer religiösen Feier bedeutsam sein, dass es auf allen Ebenen und in allen Dimensionen zu lebendigen Beziehungen und anregenden Bezugnahmen kommt, sodass subjektiv innere Teilnahme, lebendige und sozial interaktive Feier der Gemeinde, mit Elementen, Gesten und Worten vergegenwärtigte Sinnstiftung aus dem Bezug auf Transzendenz in der situativen Konkretheit aktueller Immanenz zusammenklingen und aufeinander einschwingen. Wo solches gelingt und der Unverfügbarkeit Gottes ebenso wie seiner gnädig geschenkten Gegenwart Rechnung getragen wird, kann gewiss von einem Glücken der Feier gesprochen werden, die sich in wechselseitigen Prozessen der Anteilnahme und Anregung verwirklicht.

Dr. Dr. Bernhard Nitsche ist Professor für Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie an der Universität Münster.

Kontakt: bernhard.nitsche@uni-muenster.de

²⁶ Ebd., 443.

ANNE WEBER/GÜNTER WILHELMS

„Demokratie braucht Religion“? Religion braucht Demokratie?

Sozialethische Anmerkungen zum Verhältnis
von Politik und Kirche

KURZINHALT

Nachdem der Soziologe Hartmut Rosa schon in seinem Opus magnum „Resonanz“ Religion als Sehnsuchtsort in einer stummen, kalten Welt erkannt hat, weist er nun in seinem kleinen Buch „Demokratie braucht Religion“ insbesondere den Kirchen eine besondere Funktion für Politik und Demokratie zu. Der Beitrag will diese These in einem ersten Schritt vorstellen und in Rosas Gesellschaftsanalyse einordnen. Im Sinne einer Rezension soll diese durchaus erstaunliche Annahme einer Angewiesenheit von Demokratie auf Religion und Kirche in einem zweiten Schritt aus sozialethischer und theologischer Perspektive kritisch beleuchtet werden. Der Beitrag versteht sich als Versuch, das Potenzial soziologischer Konzepte für die Theologie zu erschließen und ist als Gesprächsangebot gedacht.

SUMMARY

Already in his opus magnum „Resonance“, the sociologist Hartmut Rosa awarded religion as important sphere of resonance within a repulsive world. In his new book „Democracy needs Religion“, he designates the churches not only a central function for politics but even suggests that democracy in fact relies on religion. The following article first presents Rosa's argument and places it within his analysis of modern society. Drawing on social ethical and theological perspectives, subsequently, it discusses this argument critically. Thereby the text anticipates the potential of sociological concepts for theology and tries to encourage interdisciplinary discussion.

Auch 100 Jahre nach Gründung der Frankfurter Schule ist das emanzipatorische Anliegen der Kritischen Theorie hochaktuell. Entlang der interdisziplinären Analyse gesellschaftlicher Dynamiken und der Rekonstruktion ihrer normativen Grammatiken sollen krisenhafte Entwicklungen, Paradoxien und Pathologien in den sozialen Reproduktions- und Lebensformen moderner Gesellschaften identifiziert und – je nach Ansatz und Philosophieverständnis – Impulse für eine dem Emanzipationsanspruch folgende Bearbeitung sondiert werden.

Mit seinen Studien zur sozialen Beschleunigung und Resonanz hat auch der Jenaer Soziologe Hartmut Rosa in den letzten Jahren eine umfassende Gesellschaftsanalyse vorgestellt und sich dabei dem Erbe der Frankfurter Kritischen Theorie verpflichtet.¹ In seinem aktuellen Buch „Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis“² schraffiert Rosa nun nicht nur ein weiteres Mal seine Analyse spätmoderner Industriegesellschaften, sondern argumentiert, dass die moderne Demokratie mit ihrer politischen Kultur eine Institution wie die Kirche *braucht* – wobei er sich nicht scheut, die „katholische Religion“ (Rosa 2022, 68) besonders hervorzuheben.

Dass Religionen nicht lediglich als Störfaktoren oder Anachronismen in einer aufgeklärten und weltanschauungsneutralen Politik angesehen werden, sondern ihnen von Rosa eine wichtige Rolle in dieser Gesellschaft zugesprochen wird (vgl. Rosa 2022, 26), mag auf den ersten Blick nicht verwundern. So basiert der Text auf einem Vortrag zum Würzburger Diözesanempfang 2022. Für die Veröffentlichung wurde diese Vortragsform beibehalten³ und der Text nimmt daher immer wieder Bezug auf ein religiöses Plenum. Auch auf den zweiten Blick aber ist diese These in Rosas Werk nicht neu. Bereits in seiner „Soziologie der Weltbeziehungen“ war Religion als vertikale Resonanzachse erläutert und in seinem weitläufigen Theoriegebäude verankert worden. Im Gespräch mit der Religionssoziologie Max Webers räumt er dem katholischen Christentum auch dort eine besondere Stellung ein.⁴ Zudem scheint sich der Rekurs auf Religionen als demokratiestabilisierende Faktoren in jüngerer Zeit auch bei anderen Geistes- und Sozialwissenschaftler(inne)n zunehmender Beliebtheit zu erfreuen.⁵ Richtig ist folglich, dass damit strikte Säkularisierungsthesen nicht nur im Hinblick auf die Phänomen-Ebene herausgefordert werden können. Dennoch bleibt eine solche Verhältnisbestimmung in der deutschsprachigen Diskurslandschaft bisweilen eher die Ausnahme.

¹ Vgl. dazu maßgeblich: H. Rosa, Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne, Frankfurt a. M. 2005; ders., Beschleunigung und Entfremdung. Auf dem Weg zu einer kritischen Theorie spätmoderner Zeitlichkeit, Berlin 2013; ders., Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik, Berlin ³2016; ders., Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehungen, Berlin ⁷2017.

² Ders., Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis, München 2022 [im Folgenden im Haupttext zitiert als „Rosa 2022“ mit entsprechender Seitenangabe].

³ Der kurze Text verzichtet auf Anmerkungen und Literaturverzeichnis und wird durch ein Vorwort von Gregor Gysi eingeleitet.

⁴ Vgl. Rosa, Resonanz (s. Anm. 1), 435–453, 645–653.

⁵ Vgl. z. B. die jüngeren Arbeiten von Charles Taylor, Jürgen Habermas, Armin Nassehi oder Donatella di Cesare.

Wie also begründet Rosa die Behauptung, dass demokratisch verfasste Gesellschaften auf institutionalisierte Religionen oder sogar die katholische Kirche angewiesen sind? Und: Lässt sich ihr ebenso aus der religiösen Binnenperspektive, d. h. theologisch, zustimmen? Die nun folgenden Erläuterungen geben zunächst einen Überblick über den Text und seine Argumentationsstruktur (Abschnitt 1). Aus sozialem und theologischem Interesse wird in einem zweiten Schritt eine kritische Einordnung versucht, die zugleich als Aufnahme des von Rosa angebotenen Gesprächsfadens gelesen werden darf (Abschnitt 2).

1 Begründung und Argumentationsgang: Demokratie, Beschleunigung, hörende Herzen

Die Plausibilisierung seiner Ausgangsthese beginnt Rosa argumentationslogisch zunächst über die Vergegenwärtigung seiner gesellschaftsanalytischen Grundeinsichten. Auch im Vortrag steht dabei entsprechend die Annahme im Zentrum, dass moderne Gesellschaften sich nur dynamisch zu stabilisieren vermögen, das heißt, auf permanente Beschleunigung angewiesen sind, um das komplexe und weit ausdifferenzierte gesellschaftliche Gefüge erhalten zu können (vgl. Rosa 2022, 29). Gemeint ist damit, dass bedarfsorientierte Wachstums- und Beschleunigungsphasen von Prozessabläufen oder Reproduktionsdynamiken, wie sie auch in vormodernen Gesellschaften – z. B. unter dem Druck von Katastrophen oder Kriegen – rekonstruiert werden können, in modernen Gesellschaften beginnen, eine Eigendynamik zu entwickeln. Spätestens seit dem 17. Jahrhundert lässt sich beobachten, dass die grundsätzliche Beschleunigungsmöglichkeit zunehmend zu einem obligatorischen Beschleunigungsmandat mutiert. Mit der Konkurrenz um Ressourcen und entlang dezentralisiert-globalisierter Vernetzungen werden wirtschaftliche aber auch gesellschaftliche Sphären immer schneller in Bewegung gesetzt, womit ihre Produktivkräfte erhöht und zugleich die Gültigkeitsdauer von Wissensstrukturen oder Technikinnovationen, wie auch von soziokulturellen Praktiken und Wertesystemen herabgesetzt werden.⁶ Wachstum, Steigerung und Beschleunigung sind somit nicht mehr lediglich Reaktionen einzelner Bereiche auf konkrete, punktuelle Bedarfe. Vielmehr werden sie zum Dauergebot sozialer Teilhabe und erweisen sich als systemische und strukturelle Erfordernisse, um überhaupt konkurrenzfähig bleiben zu können. Entsprechend entpuppt sich diese Dynamisierung nicht nur als charakteristischer Reproduktionsmodus moderner Industriegesellschaften, sondern wird zunehmend zum Zwang: „Das Besondere [...] ist nicht, dass die Gesellschaft wächst, zum Beispiel in der Bevölkerung oder auch in der ökonomischen Produktion, oder dass sie beschleunigt in vielerlei Hinsichten, sondern dass sie das muss, um den Status quo zu erhalten.“ (Rosa 2022, 30)

Wenn aber im Modus dynamischer Stabilisierung alle (relevanten) Ressourcen dem Status-quo-Erhalt gewidmet werden müssen, stellt sich im Blick auf den

⁶ Vgl. dazu u. a. Rosa, Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung (s. Anm. 1), 151f.

Energiehaushalt der Moderne ein paradoxes Setting ein: Anstatt das Bestehende mit *weniger* Aufwand, Ressourcen und Energie zu erhalten und damit eine – zumindest unter den Gesichtspunkten funktionaler Rationalität – gute Energiebilanz zu erzielen, diagnostiziert Rosa, dass „unsere Gesellschaft [...] immer mehr Energie aufwenden muss“ (Rosa 2022, 33). Ein sich gegenseitig verstärkender Feedback-Loop entsteht: Um konkurrenzfähig zu bleiben, gilt es zu wachsen, zu dynamisieren, schneller zu werden, weiter zu machen. Je schneller sich aber die anderen gesellschaftlichen Teilbereiche und Akteur(inn)e(n) in Bewegung setzen, desto schneller müssen auch die eigenen Energien mobilisiert werden, um den Anschluss nicht zu verlieren: „Sie müssen sich *permanent* steigern. Das heißt, sie müssen Wirtschaftswachstum erzielen, Produktivität erhöhen, stetige Produkt- und Prozessinnovation anstreben.“ (Rosa 2022, 33f.). Auch, wenn „wir eigentlich jedes Jahr mehr physische Energie investieren [...]“ (Rosa 2022, 39), ermöglicht diese Energie jedoch keine nachhaltige Stabilisierung, keine verbesserte Ausgangssituation. Vielmehr erhöht sich nur die Konkurrenz um Ressourcen und damit sowohl für Einzelpersonen als auch Organisationen und Systeme der Anpassungsdruck an diese Steigerungslogik (vgl. Rosa 2022, 48). Rosa spricht auch in seinem Vortrag deshalb von einem „rasenden Stillstand“ (Rosa 2022, 22), in dem – flankiert durch die medial wirkungsvoll inszenierten und wirtschaftlich gut verkauften Freiheitsträume und Wohlstandsversprechen – zunehmend jeglicher Vorwärts- und Orientierungssinn verloren geht (vgl. Rosa 2022, 46). Verstetigt wird dieser Verlust nicht zuletzt durch die (anthropogenen) irreversiblen Veränderungen der Ermöglichungsbedingungen von biologischem Leben und die Aufzehrung oder Privatisierung von gemeinsamen normativen Orientierungen: „Wir haben nicht mehr das Gefühl, wir gehen auf eine verheißungsvolle Zukunft zu, sondern wir laufen vor einem Abgrund weg, der uns von hinten einholt.“ (Rosa 2022, 52)

Mit dem permanenten Beschleunigungszwang stellt sich also nicht nur eine paradoxe, systemisch irrationale Energiebilanz ein. Vielmehr stiftet der permanente Steigerungszwang ein „Aggressionsverhältnis zur Welt“ (Rosa 2022, 41, 44), insofern programmatisch alles und alle (auch das Selbst) primär unter den Gesichtspunkten der Nützlichkeit, der Verfügbarmachung und der Aneignung adressiert und verhandelt werden. Dass die Dominanz verdinglichender, funktionalistischer Rationalität soziale Pathologien hervorbringt, hat die Frankfurter Schule mit unterschiedlichen Akzenten, Ausdifferenzierungen und Schlussfolgerungen immer wieder beschrieben. Auch Rosa bleibt dieser Argumentationslinie treu, sieht er in diesem Aggressionsverhältnis zur Welt die Grundzutat für pathologische Entwicklungen und funktionale Desynchronisationen in der Spätmoderne.⁷ In diesem Beitrag verdeutlicht er die damit einhergehenden Krisen exemplarisch in Rekurs auf Umwelt, Politik und Psyche und kritisiert in diesem Zusammenhang zugleich aktuelle politische Agenden (vgl. Rosa 2022, 34–37).

⁷ Vgl. besonders Rosa, Beschleunigung und Entfremdung (s. Anm. 1), 100f. Vgl. ausführlich auch ders., Beschleunigung (s. Anm. 1), 395f.

Für die Ausgangsthese einer Angewiesenheit von Demokratie auf Religion entscheidend sind nun die Folgen der eskalatorischen Beschleunigung auf diskursive bzw. politische Entscheidungsfindungsprozesse, die Rosa offenbar als Herzstück der Demokratie betrachtet. Bereits in anderen Publikationen hat er ergründet, wie der Beschleunigungsdruck die ohnehin anspruchsvolle Durchführung verständigungsorientierter Kommunikation herausfordert. So kommen diskursive Ergebnisse im Gegenlicht hoher Akzelerationsraten nicht nur häufig zu spät, sondern verlieren für Einzelpersonen und Kollektive im wettbewerbsfokussierten Beschleunigungsspiel ihre orientierende Kraft. Damit werden sie zunehmend redundant im Leben der an konkurrenzkapitalistische „Hamsterräder“⁸ gebundenen Weltbürger(innen); lassen zumindest die Motivation sinken, diskursive Sozialintegration und Entscheidungsfindungsprozesse auch gegen einfacher verfügbare Alternativen systemischer Handlungskoordination durchzuhalten.⁹ Die eskalatorische Dynamisierung der Spätmoderne erodiert so die verfahrenstheoretische Realisierungsbasis deliberativer Demokratien und emanzipatorischer Vergesellschaftung.¹⁰

Damit wird Politik im Sinne diskursiver Aushandlungsprozesse, in denen sich die einzelnen Akteur(inn)e(n) als gleichwertige Mitstreiter(innen) bei der gemeinsamen Suche nach gerechter, nachhaltiger und solidarischer Handlungskoordination anerkennen, ihrer regulativen und ebenso repräsentativen Kraft beraubt. Die Folgen des damit einhergehenden Wandels politischer Kultur arbeitet Rosa in seinem Vortrag mit aller Deutlichkeit heraus: Das Gegenüber wird unter dem beschleunigungs- bzw. konkurrenzinduzierten Fokus auf den eigenen Status-quo-Erhalt zur Bedrohung der eigenen gesellschaftlichen Position, zur Störquelle des sozialen Kapitals. Menschen anerkennen sich nicht nur nicht mehr als gleichberechtigte Diskurspartner(innen), sondern „halten sich gegenseitig für Idioten.“ (Rosa 2022, 54) Die eigene Meinung zählt mehr als die der anderen und sie durchzusetzen verheißt zumindest punktuell dasjenige einzulösen, was seit der Aufklärung an Freiheit und Selbstbestimmung erhofft wurde. Rosa konstatiert aber zu Recht, dass deliberative Demokratien und ihre politischen Debatten nicht in einem solchen Aggressionsmodus funktionieren können (vgl. Rosa 2022, 53). Vielmehr braucht es eine Grundhaltung, die – letztlich ganz im Sinne einer komprehensiven Vernunft – den Gründen und Argumenten der Anderen gegenüber zunächst einmal Gastfreundlichkeit zeigt. Ob man diese Haltung nun als Verständigungsorientierung, epistemische Bescheidenheit oder intellektuelle Redlichkeit beschreiben will – entscheidend ist für Rosa, dass der anderen Seite ebenso wie der eigenen Seite zugestanden wird, im erkenntnistheoretischen und ethischen Sinne valide, gerechtfertigte

⁸ Vgl. zu dieser Formulierung u. a. Rosa, Beschleunigung und Entfremdung (s. Anm. 1), 109.

⁹ Vgl. ebd., 78–82; ders., Resonanz (s. Anm. 1), 362–380.

¹⁰ Diesen von Habermas vorgetragenen und unter der Kolonialisierungsthese zusammengefassten Herausforderungen moderner, kapitalistisch verklammerter Sozialformationen und ihren pathologischen Entwicklungen werden bekanntermaßen eine Mobilisierung und Stärkung diskursiver Praxis und eine auch mithilfe strukturalistischer Thesen plausibilisierte Rekonstruktion der Bedeutung kommunikativer Rationalität für eine Stabilisierung der Ich-Identitätsentwicklung entgegengestellt. In zahlreichen Erläuterungen zeigt sich jedoch, dass die diskursiven Ermüdungserscheinungen sich in der Praxis dennoch kaum überwinden lassen.

und wichtige Argumente zu haben, die es zu hören, zu bedenken und zu verhandeln lohnt (vgl. Rosa 2022, 54f.).

In dieser Profilierung lässt sich Politik für ihn entsprechend als eine kollektive Resonanzsphäre bestimmen, d. h. als eine Form der Weltbeziehung, in der die (politischen) Akteur(inn)e(n) sich vom Anderen betreffen, erreichen, etwas sagen lassen und die umgekehrt darin auch die Ermutigung sehen, selbst etwas Wichtiges sagen, (mit)teilen und beitragen zu können.¹¹ Für Rosa beruht die neuzeitliche Demokratie nicht zuletzt auf einer Form der Politik, die „jedem einzelnen *eine Stimme gibt und sie hörbar macht*, so dass die politisch gestaltete Welt zum Ausdruck ihrer produktiven Vielstimmigkeit wird.“¹²

Unter den Vorzeichen einer dominant aggressiven und aneignenden Weltbeziehung wird die Einzelstimme umgekehrt nicht gehört und als gleichberechtigter Teil solcher Vielstimmigkeit wahrgenommen. Es geht vielmehr darum, dass die eigene Stimme, Meinung und Position Autorität erhält und die anderen Stimmen zum Schweigen bringt. Im Aggressionsmodus wird die Kontingenz der eigenen (Welt-)Position somit durch die Ignoranz, Entwertung oder Diskreditierung der anderen (Welt-)Positionen zu kompensieren versucht – auch weil diskursive Aushandlungsprozesse wie angedeutet mühsam und für steigerungsgetriebene Einzelpersonen riskant sind. Für Rosa steht diese Dynamik nicht nur der politischen Kultur des neuzeitlichen Demokratiedenkens diametral gegenüber, sondern offenbart eine massive „Demokratie-Krise“¹³: Das Credo der Demokratie verliert unter den Bedingungen eskalatorischer Steigerung zunehmend seine Glaubwürdigkeit und bricht somit das Versprechen der Moderne nach Selbstbestimmung, Gerechtigkeit und Solidarität mindestens auf funktionaler, schließlich aber auch auf normativer Ebene.¹⁴

Mit dem Verweis auf das Resonanzpotenzial politischer Meinungsbildungsprozesse im Sinne diskursiver, verständigungsorientierter Rechtfertigung antizipiert Rosa gleichwohl einen möglichen Lösungsweg: Würde wieder eine Dynamik von emotionaler Affizierung (ein Berührt-Werden und Sich-Berühren-Lassen durch die Stimmen und Perspektiven der Anderen), selbstwirksamer Antwort (inklusive der argumentativen Verhandlung unterschiedlicher Geltungsansprüche im Sinne der Diskursregeln) und transformativer Veränderung (z. B. durch gegenseitige Ermächtigung oder gemeinsame Handlungsoptionen) in Gang kommen, ließen sich politische Debatten tatsächlich wieder als Orte gemeinsamer Willensbildung und Weltgestaltung verstehen, anstatt sich in rechtlicher und administrativer Verwaltung einer stummen Welt zu erschöpfen (vgl. Rosa 2022, 57f.).

Im Hintergrund steht dabei natürlich der von Rosa umfangreich ausgearbeitete Gedanke *resonanter Weltbeziehungen* (hier: Rosa 2022, 58–66). In seinem Werk nimmt Resonanz einerseits den Status einer analytischen, d. h. moderne Gesellschaften beschreibenden Kategorie (Stichworte: gesteigerte Resonanzsensibili-

¹¹ Vgl. Rosa, Resonanz (s. Anm. 1), 362–380, besonders: 365f.

¹² Ebd., 366.

¹³ Vgl. Rosa, Weltbeziehungen (s. Anm. 1), 357f.

¹⁴ Vgl. dazu auch: ders., Beschleunigung und Entfremdung (s. Anm. 1), 99–106, 113–121.

tät und Resonanzsehnsucht¹⁵) ein. Andererseits fungiert sie ebenso als normatives Kriterium (Stichworte: Resonanzverlust und Resonanzkatastrophe¹⁶) und gibt damit richtungsweisende Impulse zu einer nachhaltigen Überwindung beschleunigungsinduzierter Desynchronisations- und Entfremdungserfahrungen. Entsprechend argumentiert Rosa auch in diesem Beitrag, dass Demokratie nur wirklich funktioniert, wenn sich mit ihr und durch sie Resonanzbeziehungen einstellen können. Mit anderen Worten ist Demokratie auf solche Beziehungen angewiesen, in denen die begegnende Welt als wertvoll erfahren und beantwortet wird – auch jenseits ihrer Verfügbarmachung: „Demokratie ist das zentrale Glaubensbekenntnis unserer Gesellschaft, aber sie erfordert eben Stimmen, Ohren und hörende Herzen.“ (Rosa 2022, 54)¹⁷

Für Rosa ist ein solches „hörendes Herz“ eine Haltung der Welt gegenüber, durch die Menschen berührt, zu einer Antwort motiviert und schließlich transformiert werden können. Das hörende Herz lässt sich in diesem Sinne als Ermöglichungsbedingung für (gleichsam bleibend unverfügbare) Resonanz Erfahrungen charakterisieren. Es gilt ihm nicht nur als Prototyp einer aggressionsalternativen Weltbeziehung, sondern ist zugleich ein wichtiger Katalysator für eine Adressierung politisch Andersdenkender im Sinne verständigungsorientierter, deliberativer Demokratie. Ein hörendes Herz, das braucht somit nicht nur der Einzelne, sondern auch die Gesellschaft, um das Zusammen- und Einzelleben gelingen zu lassen (vgl. Rosa 2022, 20f.).

Zentral für die Begründung seiner Ausgangsthese ist nun, dass Religionen „über Narrationen, über ein kognitives Reservoir verfügen, über Riten und Praktiken, über Räume, in denen ein hörendes Herz eingeübt und vielleicht auch erfahren werden kann.“ (Rosa 2022, 54f.) Für Rosa haben Religionen und insbesondere die christlichen Kirchen Infrastrukturen, praktische und liturgische Elemente, „die uns daran erinnern können, dass eine andere Weltbeziehung als die steigerungsorientierte, auf Verfügbarmachung zielende möglich ist“ (Rosa 2022, 67).¹⁸ Die Narrative und Bilder der Bibel dokumentieren für ihn die Suche nach Resonanz im Sinne göttlicher Antwort und gelten als Konstitutionsmomente des Angerufen- und Angesprochen-Werdens (vgl. Rosa 2022, 72). Besonders die katholische Kirche sieht er dabei aufgrund ihrer leiblich-ganzheitlichen, ästhetischen Dimensionen programmatisch „auf die Idee und Vergegenwärtigung von Resonanzverhältnissen hin angelegt“ (Rosa 2022, 67).

Religionen oder genauerhin die Kirche gibt somit ein „[...] vertikales Resonanzversprechen, das sagt: Am Grund meiner Existenz liegt nicht das schweigende, kalte, feindliche oder gleichgültige Universum, sondern eine Antwortbeziehung.“ (Rosa 2022, 71)

Die Begründung der Ausgangsthese einer auf Religion angewiesenen Demokratie lässt sich somit in zwei Schritten zusammenfassen: Insofern mehr Resonanz

¹⁵ Vgl. ders., Resonanz (s. Anm. 1), 599–614.

¹⁶ Vgl. ebd., 517–598.

¹⁷ Mit dem Ausdruck „hörendes Herz“ zitiert Rosa die Jahreslosung des Würzburger Bistums, die wiederum auf einen Wunsch des jungen Königs Salomo zurückgeht (1 Kön 3,9).

¹⁸ Vgl. dazu ausführlich auch ebd., 435–453.

eine qualitative Verbesserung demokratischer Prozesse verspricht (1. Prämisse) und Religionen auf die Vergegenwärtigung von Resonanzverhältnissen angelegt sind bzw. alternative Weltbeziehungen erfahrbar werden lassen (2. Prämisse), übernehmen sie für die resonanzvergessene, im Aggressionsmodus erstarrte Politik in der akzelerierten spätmodernen Demokratie eine wichtige, weil kathartische, resonanzreminiszierende Funktion (Conclusio).

2 Kritische Einordnung

Aus sozialetischer und fundamentaltheologischer Sicht entfaltet Rosas Gesellschaftsanalyse unbenommen großes heuristisches Potenzial und wird in der deutschsprachigen katholischen Theologie aufmerksam rezipiert. So basiert eine leidsensible Zeitgenossenschaft des christlichen Glaubens darauf, die Botschaft des Evangeliums mit den Existenzbedingungen der Menschen ins Gespräch zu bringen. Die beschleunigungstheoretische Rekonstruktion der sozialen Dynamiken spätmoderner Gesellschaften formuliert entsprechend einen wichtigen Beitrag, um die „Zeichen der Zeit“ (*Gaudium et spes*) deuten und die christliche Hoffnungsbotschaft auch für die Spätmoderne aktualisieren zu können.¹⁹ Ebenso hat die Resonanzkategorie viel Aufmerksamkeit in der Dogmatik und Pastoraltheologie gefunden und hilft dort bei Übersetzungsarbeiten,²⁰ d. h. trägt dazu bei, abstrakte theologische Narrative und Konzepte in eine zeitgemäße, sozial- und lebenswissenschaftlich anschlussfähige Sprache zu übersetzen. Insgesamt lässt sich deshalb auch aus der religiösen Binnenperspektive und entlang der Plausibilität der skizzierten Soziologie der Weltbeziehung grundsätzlich bestätigen, dass deliberative Demokratien spätestens mit dem neuerlichen Strukturwandel der Öffentlichkeit massiv unter Druck geraten sind. Diskursive Ermüdungserscheinungen und damit einhergehende Polarisierungstendenzen werden exemplarisch am weltweiten Erstarken einer Neuen Rechten oder alternativen Verschwörerszenen augenscheinlich. In diesem Zusammenhang liegt es auch unter theologischen Vorzeichen nahe, – vorausgesetzt, die soziologischen Analysen bringen die Wirklichkeit angemessen auf den Begriff – systemische Imperative wie auch Beschleunigungszwänge strukturell und kulturell zu hinterfragen und herauszufordern.

Auch wenn sich aus der Binnenperspektive katholischer Theologien antizipieren lässt, dass die christlichen Traditionen sowohl hinsichtlich ihrer theoretischen Ressourcen wie auch praktischen Infrastrukturen die Wiederbelebung nicht-aneignender Weltbeziehungsformate stärken und für die „Ausschaltung

¹⁹ Vgl. dazu exemplarisch H.-J. Höhn, *Zeit-Diagnose. Theologische Orientierungen im Zeitalter der Beschleunigung*, Darmstadt 2006; M. Schüßler/T. Kläden (Hg.), *Zu schnell für Gott? Theologische Kontroversen zur Beschleunigung und Resonanz*, Freiburg i. Br. 2017.

²⁰ Zu dieser u. a. von Jürgen Habermas an die Theologie auf Höhe nachmetaphysischen Denkens adressierte Aufgabe vgl. J. Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit*, in: ders., *Politische Theorie. Philosophische Texte – Studienausgabe in fünf Bänden*, Band 4, Frankfurt a. M. 2009, 259–297. Vgl. dazu auch ders., *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt a. M. 2001, 9–31.

negativer Antriebsenergien²¹ wichtige Impulse setzen können, erweist sich die These von Rosa als nicht unproblematisch. Die notwendige „Steckerumpolung“ hin zu einer adaptiven, d. h. bedarfsorientierten Beschleunigung lässt sich nämlich nicht ohne Weiteres durch das Aufspüren und Revisionieren der besonderen Resonanzsensibilität religiöser Traditionen herbeiführen. Dies hat mehrere Gründe, die im Folgenden skizzenhaft erläutert werden sollen. Die damit einhergehende kritische Einordnung darf dabei keinesfalls als Absage an das von Rosa formulierte Gesprächsangebot gelesen werden, sondern ist vielmehr das Aufgreifen, oder genauerhin ein Sich-Einlassen auf die vorgestellte Idee, um sie im eigenen fachlichen Sprachspiel bzw. in Orientierung an den eigenen normativen Landkarten weiterzudenken – und nicht zuletzt als theologisches Gesprächsangebot an Rosa zurückzugeben.

- Eine erste Anmerkung ist auf der phänomenologisch-religionssoziologischen Ebene angesiedelt und problematisiert das in Anspruch genommene homogene Religions- bzw. Kirchenverständnis: So birgt alleine die gegenwärtige institutionelle Verfasstheit der katholischen Kirche eine Vielzahl an strukturellen und habituellen Problemen, durch die alle Vorstellungen oder Visionen einer einmütigen Gemeinschaft herausgefordert werden (müssen). Es ist dabei weniger die grundsätzliche Heterogenität, die besonders auf weltkirchlicher Ebene immer schon zur katholischen Tradition gehört hat, als vielmehr das persistierende Machtgefälle und die verheerende Missbrauchsynamik, die nicht zuletzt auch die Teilnahme an den vermeintlichen Resonanzermöglichungspraktiken für Einzelpersonen massiv erschweren. Solange keine ernstzunehmende Veränderung und aufrichtige Bearbeitung dieser Probleme erfolgt (z. B. im Sinne von Synodalität), solange kann die Kirche wohl kaum Resonanzräume aufschließen, im Gegenteil: Dogmatismus, Hierarchie und Sakralisierung sind in der katholischen Kirche mit Riten und Traditionen eine ganz besondere, häufig machtfixierende Verbindung eingegangen, die auch im letzten Jahr über eine halbe Million Menschen aus der katholischen Kirche hat austreten lassen.

Gerade dort, wo durch diese Verbindungen elitäre Vereinseitigungen erhalten und Machtbündnisse verdunkelt werden, fällt es schwer, die herrschaftskritischen Impulse des Evangeliums im Handeln der Kirche zu erkennen und in deren Räumen und Traditionen Infrastrukturen einer befreiend-resonanten Spiritualität zu sehen. Wie sollen solche Symbol- und Kommunikationsformen also für Resonanz sensibilisieren oder gar bei der Einübung demokratischer Grundhaltungen behilflich sein? Muss man nicht, bevor Demokratie Religion brauchen kann, (selbst)kritisch fragen, ob nicht vielmehr Religion Demokratie braucht? Darüber hinaus entsteht mit dem wachsenden Erfolg charismatisch-evangelikaler Strömungen (auch innerhalb der katholischen Kirche) eine zunehmende Vermischung von Politik und Religion und dadurch eine forcierte Emotionalisierung der Politik, was die Demokratie weiter destabilisieren könnte. Wie immer man

²¹ H. Rosa, Best Account. Skizze einer systematischen Theorie der modernen Gesellschaft, in: A. Reckwitz/H. Rosa, Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?, Berlin 2021, 151–252, hier: 236.

diese Phänomene im Detail auch einschätzen mag – die Annahme einer Kompatibilität von Religion und moderner Demokratie erscheint jedenfalls voraussetzungsvoller zu sein, als die von Rosa formulierte These glauben macht. Dabei hat er selbst die Gefahren, die mit der Religion *auch* einhergehen können, durchaus gesehen und an anderer Stelle entsprechend darauf hingewiesen, dass sie immer wieder in der Versuchung steht, Gewalt auszuüben, indem sie das Unverfügbare verfügbar zu machen versucht oder Echobeziehungen als Resonanzverbindungen inszeniert.²²

- Damit ist auch die bei Rosa zu beobachtende Fokussierung auf die ästhetisch-leibliche, emotional aufgeladene Erfahrungsdimension angesprochen: Die katholische Kirche verdient besondere Aufmerksamkeit, so Rosa, weil sie eher rituell-symbolhaft und weniger inhaltlich-diskursiv kommuniziert. Mit ihrer Bildförmigkeit vermag sie auf der einen Seite Emotionen zu wecken und auf der anderen Seite Spielräume für individuelle Deutungen bereitzuhalten; Ritual und Kirchenbau vereinnahmen nicht, sondern erlauben es, ein „hörendes Herz“ zu erfahren und einzuüben. Gerade im Bild eröffnen sich Resonanzräume. Diese Vorstellung ist nicht neu. Spätestens mit der Liturgiereform des letzten Konzils wird über die Sozialisationsfunktion von religiösem Ritual und Bildförmigkeit diskutiert. Dabei sind es jedoch immer wieder vor allem Beobachter der katholischen Kirche, die darauf hinweisen, dass die Kirche mit der Reform den Weg der evangelischen Tradition eingeschlagen und, in einer Art von verspäteter Aufklärung, eine massive Ent-Ästhetisierung betrieben hat.²³ Blickt man auf die in den deutschen Bistümern aktuell diskutierten Immobilienfragen, lässt sich zudem konstatieren, dass landauf, landab Kirchengebäude verfallen, abgerissen oder verkauft werden müssen. Die kirchlich-religiöse Bildwelt verabschiedet sich doch zunehmend aus unserer Gesellschaft. Wo bleibt da die besondere Hilfe für die Demokratie?

Mit anderen Worten: Gerät die durch viel Wohlwollen gegenüber der Kirche geprägte Analyse nicht vielleicht schon deshalb ins Stolpern, weil sie auf eine Form von Religiosität abhebt, die es so gar nicht (mehr) gibt?²⁴ Vielleicht ist das auch ein Grund, warum Rosa so unbefangen über die gesellschaftliche Funktion von religiösem Ritual und kirchlicher Symbolwelt nachdenken kann. Der Eindruck drängt sich auf, dass es ihm wohl weniger um eine Abbildung der tatsächlichen Entwicklungen von Religion und Kirche geht als um die Erprobung von Kategorien (hier die der Resonanz), mit

²² Vgl. H. Rosa, Resonanz (s. Anm. 1), 435–453; vgl. G. Wilhelms, Liturgie und Distanz. Anmerkungen aus symboltheoretischer Sicht, in: H. Haslinger (Hg.), Wege der Kirche in die Zukunft der Menschen. 50 Jahre nach Beginn der Würzburger Synode (Kirche in Zeiten der Veränderung 9). Freiburg i. Br. 2021, 163–182, hier: 166f., 177f.

²³ Vgl. etwa A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt a. M. 1981.

²⁴ In eine ähnliche Stoßrichtung zielt Detlef Pollacks Rezension, in der er Rosas Religionsbild als „realitätsfern“ bezeichnet, vgl. D. Pollack, Wenn es nicht schwingt und singt... Rezension zu „Demokratie braucht Religion. Über ein eigentümliches Resonanzverhältnis“ von Hartmut Rosa, in: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-85371-1> (Zugriff: 6. Juni 2023).

deren Hilfe man die moderne Gesellschaft und ihre Religion besser verstehen können soll.

- Aus theologischer Sicht hat Rosa treffend beschrieben, dass sich das biblische Zeugnis als Resonanz-Dokument lesen lässt (vgl. Rosa 2022, 72f.), insofern auf der einen Seite immer wieder der rufende, flehende oder schreiende Mensch in seinen ganzen existenziell-kreatürlichen Zerwürfnissen auftritt und auf der anderen Seite – zumindest episodenhaft – nicht nur ein antwortender, reagierender Gott steht, sondern einer, der den Menschen als sein Geschöpf allererst ruft oder anspricht. Naheliegenderweise und ganz auf Linie des kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnisses lässt sich hier also das Gott-Welt-Verhältnis als prototypische Resonanzbeziehung bestimmen. Dass in monotheistischen Weltbildern dem Geschöpf kein schweigendes, repulsives Universum gegenübersteht, ist nicht nur für Rosas Konzeptualisierung der Religion als Resonanzachse bedeutsam, sondern erweist sich – so haben psychologische Studien der letzten Jahre beschrieben – als wichtiger Faktor einer resilienten, stabilen Persönlichkeitsbildung.²⁵ Aus theologischer Perspektive muss dennoch darauf hingewiesen werden, dass das Potenzial der christlichen Religion in einer solchen Lesart unterminiert bleibt. Nimmt man nämlich ernst, dass sich das Aggressionsverhältnis zur Welt nicht verändern lässt, solange nicht auch der Steigerung verstetigende, kulturelle Motor zum Stillstand kommt,²⁶ scheint es weniger das göttliche Angerufen-Werden zu sein, als das im Zuspruch Gottes zu seiner Schöpfung wurzelnde Gewollt-Sein, durch das die im wettbewerbsorientierten Kapitalismus verinnerlichte Nutzen-Logik durchbrochen werden kann. Die geforderte Steckerumpolung bzw. die Ausschaltung der positiven wie negativen Antriebsenergien des Steigerungsspiels lassen sich aus theologischer Sicht dadurch und dann leisten, wenn es gelingt, die personale Werthaftigkeit und Selbstwirksamkeit von der sozialen Performance und Nützlichkeit zu entkoppeln. Entsprechend ist es wohl weniger die Tatsache, dass im Vollzug von bestimmten Riten Resonanzbeziehungen vergegenwärtigt werden (können), als – soteriologisch oder gnadentheologisch gesprochen – der bedingungslose Zuspruch Gottes, der das Konkurrenzdenken ins Leere laufen lässt und so eine heilsame, alternative Weltbeziehung jenseits der Aneignung und Verfügbarmachung eröffnen kann. Nicht alleine also, dass Gott antwortet und sich offenbart, sondern vielmehr was er offenbart, nämlich sich selbst und damit die Liebe als letzte Wirklichkeit, macht aus theologischer Sicht den Unterschied zu einer durch Steigerung und Wettbewerb geprägten Welt. Entsprechend ist es die theologisch reflektierte Zusage Gottes zu seiner Schöpfung und das damit an nichts in der Welt Maß nehmende Angenommen-Sein jedes

²⁵ Vgl. dazu exemplarisch E. Werner/R. S. Smith, *Journeys from Childhood to Midlife. Risk resilience and recovery*, Ithaca/London 2001. Vgl. auch A. Weber, Resilienz, Religion und politische Öffentlichkeit. Sozialethische Reflexionen zum Resilienzdiskurs, in: M. Breul/B. Rediker/B. Schmidt (Hg.), *Zwischen Lebensform und Weltanschauung. Religiöse Gründe in der Öffentlichkeit*, Freiburg i. Br. 2023 [im Erscheinen].

²⁶ Vgl. Rosa, *Beschleunigung und Entfremdung* (s. Anm. 1), 34–41; ders., *Resonanz* (s. Anm. 1), 690–706.

einzelnen Menschen, das von katholischer Seite aus eine alternative Welt-haltung motivieren, das hörende Herz stärken, den Resonanzdraht legen und den Stecker umpolen kann.

- In seinem Resonanz-Buch zählt Rosa die Kirche zu den so genannten „Resonanz-oasen“, die „ihrer Natur nach apolitisch“²⁷ und gerade deshalb für die Politik bedeutsam sind. Solche Oasen, zu denen er neben der Religion auch die Kunst und die Natur zählt, sind vor allem dadurch gekennzeichnet, dass sich in ihnen eine Resonanzsehnsucht in einer ansonsten „indifferenten, kompetitiv verfassten“²⁸, spätmodernen Welt zum Ausdruck bringt. Solche Oasen etablieren zwar einen Raum zur Befriedigung dieser Sehnsucht und artikulieren vielleicht auch einen Protest gegen die Verhältnisse – aber sie münden eben nicht automatisch in politisch relevante Aktionsformen. Auch für eine apolitisch gedachte Kirche gilt analog das, was man zu den diversen Protestbewegungen sagen muss: Zwar kann die eigene Stimme hörbar gemacht werden, aber sie führt nicht notwendig zu gemeinsamem politischem Handeln oder mündet in eine Veränderung der politischen Weltbeziehung, sondern unterliegt immer der Gefahr, nur „den Zorn gegen die Machthaber oder gegen die Verhältnisse“²⁹ zu erzeugen.

Als eine solche Oase wollen sich die Kirchen aber nicht verstanden wissen – so verstanden führte die bekannte Formel, Politik „möglich machen“ zu wollen, in die Irre. Zwar wollen sie nicht „politische Partei“ sein und sie streben „keine politische Macht an“,³⁰ aber sie wollen sich auch nicht einfach raushalten. Sie verorten sich deshalb bei den „vielfältigen zivilgesellschaftlichen Initiativen und Gruppen“³¹, auf die auch Rosa große Hoffnungen setzt, die er aber unter der Überschrift „Politik“ verhandelt, und die dazu beitragen können, eine zur systemischen Schließung tendierende Politik – das vielzitierte TINA-Prinzip ist dafür beispielhaft – wieder resonanz- oder demokratiefähig zu machen.³² Dass Rosa die Kirchen nicht ausdrücklich mit diesen Aktionsformen in Verbindung bringt, mag darin begründet sein, dass er, typisch soziologisch, eher nach dem sucht, was den Lebensbereich Religion von anderen unterscheidet. Kirchlich-politisches, zivilgesellschaftliches Engagement gerät dann, weil nicht religiös, nicht mehr in den Blick. Aus sozialetischer Perspektive und (nicht nur) im Hinblick auf die Traditionen der Befreiungstheologie und neuen politischen

²⁷ Rosa, Resonanz (s. Anm. 1), 372.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd., 378.

³⁰ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und dem Kirchenamt der EKD (Gemeinsame Texte 9), Bonn 1997, 7f.

³¹ Vertrauen in die Demokratie stärken. Ein Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und dem Kirchenamt der EKD (Gemeinsame Texte 26), Bonn/Hannover 2019, 28f. Vgl. auch Papst Franziskus, Über die Sorge für das gemeinsame Haus – *Laudato si'* vom 24. Mai 2015, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VAPs 202), Bonn 2015, Nr. 228–232.

³² Vgl. Rosa, Resonanz (s. Anm. 1), 380.

Theologie wird damit aber ein bedeutsamer Traditionsstrang der katholischen Kirche schlicht abgeschnitten.

- Schließlich kann man mithilfe der soziologischen Analysen und Einschätzungen darauf aufmerksam machen, dass sich hinter der recht unproblematisch erscheinenden Verhältnisbestimmung von Politik und Kirche – Politik möglich machen zu wollen – noch einmal eine besondere Herausforderung für das kirchliche Selbstverständnis verbirgt: Ganz gleich, welche Sprache die Kirche sprechen will, die des Kultes, des Bildes oder die des zivilgesellschaftlichen Engagements, sie reagiert auf gesellschaftliche Erwartungen. Dabei ist es gerade die Fokussierung auf die genuin religiös-kirchlichen Symbolformen, die, gleichsam wie in einem Gegenlicht, auf die prekäre Situation der Kirche in der modernen Gesellschaft aufmerksam machen kann. Aber die Soziolog(inn)en sehen nicht, obwohl es sich als Konsequenz aus ihren Bemühungen gleichsam aufdrängte, dass in der besonderen Aufmerksamkeit für Bild und Ritual zugleich eine besondere *Versuchung* verborgen ist: Wenn es ihre spezifisch-religiöse Symbolform ist, die die Kirche für die moderne Gesellschaft kompatibel und wichtig macht, dann liegen Privatisierung und Entpolitisierung nahe. Beschränkte sich die Kirche auf die religiöse Symbolwelt und vertraute ansonsten auf eine hinter ihrem Rücken ablaufende, sich irgendwie über Grundhaltungen und Wertorientierungen vermittelnde und vielleicht noch in wohlfeilen Moralappellen sich äußernde Einflussnahme auf die Politik, dann ließe sie die Menschen mit ihren Alltagsproblemen, ob in ihrer Arbeitswelt oder mit den Folgen des Klimawandels, allein. Eine Kirche, die sich auf die zweifellos wichtige Funktion einer Tröstungsagentur oder Sehnsuchtsoase in einer ansonsten kalten, resonanzfreien, zwanghaften Gesellschaft beschränkte, mag zwar das Etikett „modernitätstkompatibel“ verdienen, könnte aber ihrem Selbstanspruch, nämlich bei der „Entfaltung demokratischer Tugenden“³³ mitzuwirken und sich „aktiv für die Demokratie einzusetzen“³⁴, kaum mehr gerecht werden. Ganz zu schweigen von der Gefahr, auf eine fundamentalistische schiefe Bahn zu geraten.

Dr. Anne Weber ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: a.weber@thf-paderborn.de

Dr. Günter Wilhelms ist Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: g.wilhelms@thf-paderborn.de

³³ Demokratie braucht Tugenden. Gemeinsames Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur Zukunft unseres demokratischen Gemeinwesens, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz und dem Kirchenamt der EKD (Gemeinsame Texte 19), Hannover/Bonn 2006, 48.

³⁴ Vertrauen in die Demokratie stärken (s. Anm. 31), 28.

HERBERT HASLINGER

„Gottesdienst“ – „Predigtendienst“ – „Nächstendienst“?

Zur Ausübung von Macht in den Grundvollzügen der Kirche

KURZINHALT

Bei Macht in der Kirche denkt man meist an außergewöhnliche Situationen oder spezielle Gruppen. Macht wird aber auch in den normalen, alltäglichen Situationen und Handlungen des kirchlichen Lebens, in den sogenannten „Grundvollzügen“ ausgeübt. Der Beitrag klärt zunächst, was unter „Macht“ zu verstehen ist und wie sich notwendige, legitime Macht von willkürlicher Macht unterscheidet. Sodann wird aufgezeigt, wie auch in Verkündigung, Liturgie, Diakonie und Gemeinschaft unterdrückerische Macht vorkommt.

SUMMARY

Power in church is most often associated with extraordinary situations or specific groups of people. But power is exercised also in everyday situations and actions of ecclesiastical life – in its so-called „basic acts“ (Grundvollzüge). The article first provides a definition of power and shows how necessary and legitimate power is to be distinguished from arbitrary power. Further, it points out how oppressive power also occurs in preaching, liturgy, diaconia and community.

Innerhalb kurzer Zeit ist in der römisch-katholischen Kirche die bis dahin notorisch tabuisierte Frage der Macht mit Wucht aufgebrochen.¹ Unmittelbar ausgelöst wurde diese Eruption der Machtfrage durch die vielen verstörenden Fälle sexuellen Missbrauchs in der Kirche sowie die nicht weniger verstörenden Versuche ihrer Vertuschung, aber auch durch andere skandalöse Gegebenheiten wie den verschwenderischen Umgang mit Geld oder den autoritären Habi-

¹ Ich darf für die Analyse des Zusammenhangs von Macht und Kirche pauschal verweisen auf H. Haslinger, *Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – Wer sie ausübt – Wie wir sie überwinden*, Freiburg i. Br. 2022 (dort detaillierte Literaturangaben zur Machtthematik insgesamt wie auch zu einzelnen Aspekten).

tus so mancher kirchlicher Amtsträger. Deshalb wird Machtausübung in der Kirche überwiegend assoziiert mit eklatanten Sondersituationen wie eben den Fällen sexuellen Missbrauchs oder mit den als „Machthaber“ apostrophierten klerikalischen Amtsträgern. Weniger hingegen bringt man Macht mit den alltäglichen Lebensvollzügen in kirchlichen Gemeinden in Verbindung. Diese firmieren gemeinhin unter dem Theorem „kirchliche Grundvollzüge“ (mitunter auch „Grundfunktionen“, „Grunddienste“ oder „Grundaufgaben“ genannt). Gemeint sind die Praxisformen der *Verkündigung*, der *Liturgie*, der *Diakonie* und – mittlerweile fast durchgängig dazu gezählt – der *Gemeinschaft*.² Man bezeichnet sie als *Grundvollzüge*, weil man in ihnen die theologisch grundlegenden, das Wesen der Kirche ausmachenden Handlungen sieht.³

Im einschlägigen Artikel des „Lexikon für Theologie und Kirche“ heißt es: „Die Grundfunktionen christlicher Gemeinde folgen nicht der Kirchenordnung, sondern gehen, vom Subjekt Volk Gottes her, ihr voraus“⁴. Die Grundvollzüge würden demnach nicht der für die hierarchische Kirchenordnung kennzeichnenden Machtstruktur unterliegen. Deshalb kleidet man sie häufig in die Begriffe „Gottesdienst“, „Predigtendienst“ oder „Nächstdienst“. Das insinuiert, dass es sich bei ihnen nicht um Ausübung von Macht handele, sondern dass sich ihre Akteure in den Dienst für die Menschen stellen würden. Dieses Denkmuster möchte mit den Grundvollzügen – im Kontrast zu den irritierenden Formen der Machtausübung – für das eigene Kirchenbild die gefälligere Vorstellung der egalitären Gemeinschaft bewahren. Aber es irrt. Auch und gerade in den Praktiken der kirchlichen Grundvollzüge geschieht Ausübung von Macht. Dies aufzuzeigen ist Anliegen des Beitrags.

1 Was ist Macht?

1.1 Signaturen der Macht

Immer noch eignet sich die klassische Macht-Definition Max Webers (1864–1920) vorzüglich dafür, sich dem Phänomen der Macht anzunähern. Sie lautet:

„Macht bedeutet jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht.“⁵

² Vgl. exemplarisch für die Myriaden an Belegstellen und Verwendungszusammenhängen D. Wiederkehr, Grundvollzüge christlicher Gemeinde, in: L. Karrer (Hg.), Handbuch der praktischen Gemeindegarbeit, Freiburg i. Br. 1990, 15–38.

³ Vgl. H. Haslinger, Wie grundlegend sind die Grundvollzüge? Zur Notwendigkeit einer pastoraltheologischen Formel, in: LS 57 (2006) 76–82.

⁴ D. Wiederkehr, Grundfunktionen christlicher Gemeinde, in: LThK³ 4 (1995) 1072.

⁵ M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von J. Winckelmann. Studienausgabe, Tübingen 1980 (erstmalig 1922), 28.

Daraus lassen sich mehrere *konstitutive Signaturen der Macht* ableiten⁶:

- „eigener Wille“ bedeutet: Macht hat *eine Person oder mehrere Personen zu ihrem Träger*. Wenn sie Durchsetzung eines eigenen Willens ist, kann sie nur einem Träger zugeschrieben werden, der über einen eigenen Willen und ein Bewusstsein für seinen eigenen Willen verfügt.
- „Widerstreben“ bedeutet: Macht hat *Personen zu ihren Adressaten*. Als Durchsetzung eines Willens gegen Widerstreben kann sie nur dort angenommen werden, wo ihr ein anderer Wille entgegengesetzt werden kann. Dem Machträger stehen also Personen als Machtempfänger gegenüber.
- „soziale Beziehung“ bedeutet: Macht beschreibt eine *soziale Wirklichkeit*. Sie meint keine Eigenschaft eines für sich stehenden Individuums, sondern eine Qualität der sozialen Beziehung zwischen Menschen. Das freilich impliziert, dass Macht auch dann zur Wirkung kommt, wenn den sozial Handelnden die Machtförmigkeit ihrer Beziehung gar nicht bewusst ist.
- „Chance“ bedeutet: Macht besteht in der *Möglichkeit eines Handelns*. Sie wirkt nicht erst, wenn sie real vollzogen wird, sondern schon dadurch, dass Menschen die Möglichkeit haben, in einer bestimmten Weise zu handeln, und dass andere Menschen sich in ihrem Verhalten und Handeln davon bestimmen lassen.
- „jede Chance“ bedeutet: Macht ist *formal und inhaltlich nicht beschränkt*. Sie kann sich auf alle Lebensbereiche beziehen und in vielfältigen Handlungsweisen auszeitigen. Wer Macht hat, kann „alles Mögliche“ durchsetzen. Ihr eignet eine prinzipielle Unbegrenztheit.
- „gegen“ bedeutet: Macht besteht in einem *Verhältnis der Über- und Unterordnung*. Sie gestaltet sich als ein wesentlich konträr angelegtes Beziehungsgeschehen, in dem widerstreitende Willensträger aufeinanderstoßen, deren Beziehung durch einseitige Abhängigkeit gekennzeichnet ist. Anders gesagt: Macht geschieht, wo Personen mit ungleichen Handlungsmöglichkeiten gegeneinanderstehen, sodass die einen bestimmen können und die anderen folgen müssen.
- „durchsetzen“ bedeutet: Macht weist die Qualität des *Zwangs* auf. Indem der Machthaber seinen Willen durchsetzt, zwingt er die Machtadressaten dazu, sich seinem Willen unterzuordnen und gegen ihren eigenen Willen zu handeln.
- „gleichviel worauf diese Chance beruht“ bedeutet: Macht zeichnet sich durch *Diffusität* aus. Sie erwächst aus unterschiedlichen Voraussetzungen und folgt ungeklärten Kriterien. Machtausübung ist nicht reglementiert, mithin für ihre Adressaten nicht berechenbar.
- „innerhalb“ bedeutet: Macht basiert auf *Bindung*. Sie geschieht innerhalb von Beziehungssystemen, in denen die Machtadressaten sich der Beziehung zu den Machthabern nicht entziehen können. Erst dadurch kann der entscheidende Mechanismus der Machtausübung, nämlich die Anwendung

⁶ Vgl. K. Inhetveen, Macht, in: N. Baur u. a. (Hg.), Handbuch Soziologie, Wiesbaden 2008, 253–272, hier: 253–265.

von Sanktionsgewalt, zur Wirkung kommen. Die unausweichliche Bindung der Machterleidenden an die Machthaber verleiht diesen die Möglichkeit, jene durch (Versprechen von) Belohnungen und (Androhen von) Bestrafungen zur Gefolgschaft zu veranlassen.

1.2 Grundlagen der Macht

Die Ausübung von Macht verdankt sich verschiedenen Machtquellen, aus denen die Kraft gespeist wird, den eigenen Willen gegen Widerstand durchzusetzen, bzw. verschiedenen Mitteln, durch deren Einsatz die Durchsetzung des eigenen Willens erfolgt. Als solche *Grundlagen der Macht* sind zu nennen⁷:

- *physische Kraft bzw. psychische Stärke*, die der handelnden Person Durchsetzungsfähigkeit verleiht und die psychisch bzw. physisch unterlegenen Personen zur Gefolgschaft veranlasst;
- *rechtliche Bestimmungen* (Gesetze, Verordnungen, Verwaltungsregeln, tradierte Normen, Gewohnheitsrechte usw.), aufgrund derer eine Person berechtigt erscheint oder tatsächlich ist, den eigenen Willen auch gegen den Widerstand anderer durchzusetzen (*legitimierte Macht*);
- das *Charisma der Persönlichkeit*, d. h. die Attraktivität und Ausstrahlungskraft eines Menschen, dessen Sichtweisen, Situationsdefinitionen, Zielformulierungen usw. bei anderen Menschen Geltung erlangen und von dem sich andere Personen aufgrund seiner persönlichen Aura beeinflussen lassen (*charismatische Macht*);
- *Eigentum und Besitz*, über die ein Mensch nach eigener Maßgabe verfügt und die er umso erfolgreicher zur Befriedigung seiner Interessen einsetzen kann, je umfangreicher diese Ressourcen sind und je geringer diejenigen anderer Personen ausfallen;
- *Informationen, Wissen und Fertigkeiten*, die jemand für ein bestimmtes Handeln zugunsten eigener Interessen einsetzen kann, um so gegenüber anderen Personen einen Vorsprung zu erlangen; anhand derer jemand aber auch bei anderen Personen Informationen und Wissensbestände schaffen, in ihrer Geltungskraft definieren, gezielt verbreiten, manipulieren, selektieren oder auch verhindern kann, um auf diese Weise deren Handlungs- und Verhaltensweisen zu steuern (*Expertenmacht*);
- *Sprache*, die nie einfach nur die Artikulation neutraler Sinngehalte ist, sondern sich immer auf die jeweils kommunizierenden Menschen auswirkt; die von jemandem auch bewusst eingesetzt werden kann, um damit auf andere Personen einzuwirken, d. h. um bei diesen Vorstellungen zu erzeugen oder Bewusstsein zu bilden, um sie zu einem bestimmten Denken oder Verhalten zu veranlassen, und um auf diese Weise eigene Interessen durchzusetzen.

⁷ Vgl. P. Imbusch, Macht und Herrschaft, in: H. Korte/B. Schäfers (Hg.), Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie. 6., erweiterte und aktualisierte Auflage, Opladen 2002, 161–181, hier: 166–169; H. Hobmair u. a., Soziologie. 4. Auflage, Köln 2019, 361–364.

1.3 Grundtypen der Macht

Macht tritt in unterschiedlichen Formen in Erscheinung. Entsprechend werden *Grundtypen* der Macht unterschieden. Heinrich Popitz (1925–2002) veranschlagt derer vier⁸:

- Als *verletzende Macht* zeigt sie sich dort, wo Personen aufgrund ihrer physischen, geistigen oder psychischen Kräfte Akte setzen können, die andere Personen verletzen. Weil sie im Vollzug manifester Akte besteht, firmiert sie auch unter dem Begriff der „Aktionsmacht“. Sie zielt in unterschiedlicher Weise auf die Verletzbarkeit des Menschen: als gewalttätiger Übergriff auf den Körper; als affektives Einwirken oder deformierende Persönlichkeitsprägung (etwa im erzieherischen Handeln) auf die psychische Konstitution; als Verweigerung von Lebensressourcen (z. B. Nahrung, Kleidung, Geld, Wohnung) auf die existenzielle Sicherheit; und als Ausgrenzung aus Beziehungsnetzen und gesellschaftlichem Leben auf die soziale Anerkennung.
- Als *instrumentelle Macht* wird sie ausgeübt, wenn die Machteigner durch (das Versprechen von) Belohnungen bzw. (das Androhen von) Bestrafungen das Handeln und Verhalten anderer Personen dahingehend steuern können, dass diese sich an ihre Gebote und Verbote halten. Das Adjektiv „instrumentell“ soll dabei anzeigen, dass sich die Machthaber der Belohnung und der Bestrafung gleichsam als Instrumente bedienen, um auf repressive Weise die Gefolgschaft anderer Personen zu erzwingen. Man spricht bei diesem Typ mitunter auch von *Sanktionsmacht*, weil Sanktionen im Sinne der bestätigenden Reaktion auf ein erwünschtes, normen- und erwartungskonformes Verhalten (positive Sanktion) oder der missbilligenden Reaktion auf ein unerwünschtes, normenverletzendes bzw. abweichendes Verhalten (negative Sanktion) eingesetzt werden.⁹ Dabei geht es weniger darum, dass die jeweiligen Belohnungen und Bestrafungen tatsächlich durchgeführt werden, als vielmehr darum, dass die Machthaber über die Mittel der Belohnung und Bestrafung verfügen und diese deshalb glaubhaft in Aussicht stellen bzw. androhen können; anders gesagt: dass sie Sanktionsgewalt haben. Auf der anderen Seite ergibt sich die Gefolgschaft der Untergebenen nicht erst aus tatsächlich vollzogenen Belohnungen und Bestrafungen, sondern bereits aus dem Wissen darum, dass der Machthaber die Möglichkeit der Belohnung und Bestrafung hat.
- Als *autoritative Macht* gibt sie anderen Personen unabhängig von deren Willen Direktiven (Normen, Pflichten, Ziele usw.) vor und veranlasst diese Personen zugleich, das Aufoktroierte so zu verinnerlichen, dass sie es als ihr eigenes, von ihnen selbst bejahtes Anliegen erleben. Der Machttyp funktioniert insbesondere dort, wo unterlegene Personen Bedarf an Orien-

⁸ Vgl. H. Popitz, *Phänomene der Macht*. 2. erweiterte Auflage, Tübingen 1992, 24–33.

⁹ Vgl. A. Regenbogen, Sanktion, in: *EnzPh 3* (2010) 2355–2359, hier: 2356; zum Begriff der sozialen Sanktion vgl. auch K. F. Schumann, *Zeichen der Unfreiheit. Zur Theorie und Messung sozialer Sanktionen*, Freiburg i. Br. 1968; H. Popitz, *Die normative Konstruktion von Gesellschaft*, Tübingen 1980.

tierung für ihre Lebensführung haben, sich von einer überlegenen Person Lebensstabilisierung in Form von Direktiven, Normen und Zielvorgaben erhoffen und sich folglich in Abhängigkeit zu dieser Autoritätsperson begeben. Solcher Gehorsam, d. h. die Aneignung vorgegebener als selbstgewollter Interessen, lässt sich als Streben nach sozialer Anerkennung dechiffrieren.

- Als *datensetzende Macht* wirkt sie in der Form, dass bestimmte Personen, z. B. durch Festlegung gesellschaftlicher Prozesse oder durch Eingriffe in die natürliche Umwelt, Fakten schaffen, die anderen Menschen unausweichlich als Bedingungen ihres Lebens vorgegeben sind und sich auf sie auswirken. „Datensetzend“ heißt dieser Machttyp, weil mit solchem Handeln dem Gesamtbestand der Wirklichkeit „Daten“, d. h. Gegebenheiten hinzugefügt werden, die andere Menschen als Tatsache ihres Lebens hinnehmen müssen.
- Diese vier von Popitz annoncierten Machttypen sind zu ergänzen um den von Pierre Bourdieu (1930–2002) als *symbolische Macht* definierten Typ. Die Kennzeichnung „symbolisch“ ist allerdings irreführend, weil dabei weniger etwas durch Symbolisierung wahrnehmbar gemacht, als vielmehr durch den Schleier einer Täuschung verdeckt wird. Deshalb ist wohl eher von „*verschleiender Macht*“ zu sprechen. Sie meint jene „Macht, die die Macht hat, sich in ihrer Wahrheit als Macht, als Gewalt, als Willkür verkennen zu lassen.“¹⁰ Es handelt sich um den Typ einer subtilen Macht, der weniger darin besteht, dass ein Machthaber dezidierte Machttechniken oder -mittel anwendet. Der Machthaber verfolgt dabei zwar durchaus eigene Interessen und instrumentalisiert andere Personen für seine Ziele. Er beeinflusst aber die Wahrnehmung und das Bewusstsein der Machtadressaten dahingehend, dass diese sein Handeln als für sich vorteilhaft oder nutzbringend und somit als vermeintlich *nicht machtförmiges* Handeln erleben. Dadurch entsteht zwischen beiden eine Art Komplizenschaft, insofern die Machtadressaten das Agieren der Machthaber gerade nicht als Machtausübung infrage stellen, sondern vielmehr durch ihr Einverständnis affirmieren.¹¹

1.4 Prozesse der Machtbildung

Unterschieden werden schließlich *Prozesse der Machtbildung*¹². Gemeint sind damit soziale Mechanismen und Techniken, mittels derer sich bestimmte Angehörige einer Sozietät als separierte Gruppe konstituieren, die sich von der Mehrheit der anderen Mitglieder abschließt und den eigenen Willen gegen andere Personen bzw. gegen die Mehrheit durchsetzen kann.

- Macht bildet sich durch *Schaffung von Privilegien*, d. h. indem eine Gruppe von Menschen sich bestimmte knappe Güter aneignet – materielle Res-

¹⁰ P. Bourdieu, Die verborgenen Mechanismen der Macht. Schriften zu Politik & Kultur 1, hg. von M. Steinrück, Hamburg 1992, 82.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. Popitz, Phänomene der Macht (s. Anm. 8), 185–231.

sources, Informationen, Rechte usw. –, über die andere Personen nicht in gleicher Weise verfügen, sodass dadurch ein Beziehungsgefüge konstruiert wird, in dem die Gruppe allen anderen überlegen ist bzw. alle anderen Sozietätsangehörigen der privilegierten Gruppe gegenüber benachteiligt sind.

- Macht verfestigt sich durch *Solidarisierung*, d. h. indem die Privilegierten sich zusammenschließen und gegenseitig stützen, sodass der Widerstand der Benachteiligten kleingehalten bzw. ihr Streben nach gleichberechtigter Partizipation an den betreffenden Gütern abgeblockt wird und für die Privilegierten eine Monopolstellung entsteht.
- Macht rechtfertigt sich durch (*Selbst-*)*Legitimation*, d. h. indem sich die Privilegienbesitzer gegenseitig der Rechtmäßigkeit ihrer überlegenen Stellung versichern und so zu ihrer Machtausübung legitimiert sehen.
- Macht verstetigt sich durch *Strukturbildung*, d. h. indem die Privilegierten gegenüber den Nichtprivilegierten Demarkationen vornehmen und so eine dauerhafte Struktur sozialer Schließung schaffen. Dadurch wird für die gegenwärtig betroffenen wie auch für alle zukünftig hinzukommenden Personen von vorneherein klargelegt, wer zur Gruppe der Machthaber gehört und wer zur Gruppe derjenigen, die von den Machthabern abhängig sind. Es entsteht also eine bipolare Struktur aus zwei Gruppen, die sich voneinander abgrenzen, aber auch voneinander abhängen, insofern sie sich erst durch die Abgrenzung von der jeweils anderen als solche konstituieren.
- Macht stabilisiert sich schließlich durch *begrenzte Partizipation*, d. h. indem die Privilegierten den von ihnen abhängigen Personen unter bestimmten Bedingungen und in unterschiedlichem Umfang, aber immer nur partiell eine Teilhabe an den privilegierenden Gütern zugestehen. Indem die abhängigen, benachteiligten Personen den ihnen zugestandenen Machtanteil wahrnehmen, weil das unter den gegebenen Umständen für sie die größtmögliche Wahrung von Lebenschancen bedeutet, fügen sie sich in die etablierte Machtordnung ein und verfestigen sie.

2 Amtsmacht

In jedem auf Dauer angelegten sozialen Gebilde – in jedem Staat, in jedem Unternehmen, in jedem Verein – braucht es Funktionen, in denen Entscheidungen getroffen, Normen definiert und durchgesetzt sowie Verletzungen der geltenden Regeln sanktioniert werden. Und es braucht Personen, die diese Funktionen für alle Mitglieder des Kollektivs ausüben. Es braucht z. B. eine Verkehrspolizei, die Geschwindigkeitsbegrenzungen kontrolliert und die so alle Verkehrsteilnehmer zum vorsichtigen Fahren anhält, auch wenn das dem einen oder anderen im konkreten Fall nicht passt. Macht ist für das Zusammenleben von Menschen in einem gewissen Maß notwendig. Allein es stellt sich die Frage, wie sich so verstandene „gute“, notwendige, zuträgliche Macht von

„schlechter“, schädlicher, abträglicher Macht unterscheidet. Folgende Kriterien bzw. Bedingungen kennzeichnen solche „gute“, notwendige Macht:

- die *freie Bereitschaft* der Machtadressaten zum Vollzug des vorgegebenen Handelns bzw. Verhaltens. Der solcher Macht korrespondierende Gehorsam besteht demnach nicht in einem passiven, dem eigenen Willen widersprechenden Sich-Fügen, sondern in einem selbstbestimmten Handeln des Machtadressaten, insofern dieser in seinem machtbefolgenden Agieren von einer eigenen Motivation angetrieben ist und einen subjektiven Sinn verfolgt.
- der *Legitimitätsglaube* der Machtadressaten. Der Vollzug solcher Macht setzt voraus, dass die gehorchenden Personen von der Rechtmäßigkeit der Herrschaftsausübung bzw. von der diesbezüglichen Befugnis der herrschenden Personen und Instanzen überzeugt sind und folglich das Herrschaftshandeln grundsätzlich anerkennen.
- der Charakter der *Amtlichkeit*. Wer Macht ausübt, muss dazu von den betroffenen Menschen, also von den Angehörigen des jeweiligen Staates oder sozialen Gebildes, beauftragt sein oder muss sich in irgendeiner Weise auf deren Einverständnis berufen können. Solche Macht beruht darauf, dass die Mitglieder eines Gemeinwesens bestimmte Personen damit betrauen, bestimmte Aufgaben und Funktionen im Interesse des Gemeinwesens auszuüben, dass sie also diesen Personen die Zuständigkeit für ihre Aufgaben als Amt verleihen. Das kann direkt und offensichtlich geschehen, indem jemand durch demokratische Wahl in ein Amt gewählt wird, oder indirekt und implizit, indem jemand nach geregelten Verfahren, in denen sich der kollektive Wille der Angehörigen des Gemeinwesens widerspiegelt, in ein Amt eingesetzt wird.
- die *Kontrolle* der Machtausübung. Wer Macht ausübt, muss in seinem Handeln kontrolliert und zur Rechenschaft gezogen werden können, und zwar nicht nur durch die jeweils übergeordnete amtliche Instanz, sondern vor allem durch die Mitglieder des Gemeinwesens selbst. Letztere müssen die Möglichkeit haben, von den Machtakteuren eine den Regeln und dem intendierten Sinn entsprechende Ausübung ihrer Funktion einzufordern oder einer Person die zugewiesene Machtposition unter bestimmten Bedingungen, z. B. bei Verletzung von Normen oder bei unbefriedigender Erfüllung der Funktion, wieder abzusprechen.
- die *inhaltliche Beschränkung* des Machtbereichs. Die Machtkompetenz bezieht sich nur auf bestimmte, vorher definierte sachliche Zuständigkeitsbereiche. Träger von Macht können nicht beanspruchen, nach ihrem Belieben in jeden Lebensbereich und in jedes Handeln anderer Personen steuernd eingreifen zu können.
- die *personelle Beschränkung* des Machtbereichs. Die Machtfunktion kann nur gegenüber einem bestimmten, vorher definierten Kreis von Personen wahrgenommen werden, für die sich die jeweiligen Machttakte als relevant, berechtigt und zuständig erweisen.

- schließlich die *Dauerhaftigkeit* der Machtfunktion. Durch die Einrichtung von machtbewährten Ämtern sollen bestimmte Lebensbereiche eines Gemeinwesens eine verlässliche, kontinuierliche Regelung erfahren. Wenn ein Machtakteur die betreffende Funktion nicht mehr ausüben kann, muss das Amt auf eine andere Person übergehen. Solche Macht ist also nicht an die Person, sondern an das Amt gebunden.

Die Sozialwissenschaften sprechen in Anschluss an Max Weber¹³ im Hinblick auf solche Macht von „*legaler Herrschaft*“. Sie beruht auf der Überzeugung, dass Macht in einer personenunabhängigen Ordnung begründet sein muss, also in Regeln, Gesetzen, Satzungen, Verfahrensweisen usw., die für alle gleichermaßen gültig und von allen verbindlich einzuhalten sind. Nicht eine Tradition und auch nicht das Charisma einer Person, sondern allein die Einhaltung der gegebenen Ordnung konstituiert die Legitimität von Macht. Macht übernimmt, wer nach den vereinbarten und allgemein gültigen Regeln, Anforderungen und Kriterien für die Machtposition bestimmt wird. Und er oder sie übt die Macht nicht als Person, sondern qua Amt aus, das nach einem geregelten, allgemein akzeptierten Verfahren übertragen wird. Zudem erfolgt die Übertragung des Amtes unter einer irgendwie gearteten zustimmenden Beteiligung der unterstellten Personen, z. B. in Form direkter Wahl oder einer Berufung durch ihrerseits gewählte Amtsträger. Die Person des Machthabers kann die Macht ausüben, nicht weil ihr als Person, sondern weil dem Amt bestimmte Handlungsmöglichkeiten und Vollmachten zugewiesen sind. Das heißt auch: Sie oder er kann die Macht nur im Geltungs- bzw. Kompetenzbereich des Amtes ausüben und nur dann, wenn sie oder er als Träger des Amtes agiert. Mit der Bindung an das Amt ist auch inhaltlich definiert, welche Akte der Machthaber in Form von Macht-ausübung setzen darf, was sie oder er also anordnen und entscheiden darf – und was nicht. Die Ausübung legaler Macht zeichnet sich demnach spezifisch dadurch aus, dass sie auf geregelten, für alle beteiligten Personen transparenten, nachvollziehbaren, berechenbaren und überprüfbaren Verfahrensweisen beruht. Aus Sicht der heutigen Gesellschaftslehre handelt es sich bei der legalen Herrschaft um „die einzige Art, wie demokratische Rechtsstaaten Herrschaft organisieren können, und nur eine solche unpersönliche Form von Herrschaft kann in einer Gesellschaft, in der individuelle Freiheit und Gleichheit die zentralen Werte sind, als legitim angesehen werden“¹⁴.

Um beide Typen von Macht unterscheiden zu können, schlage ich vor, im Blick auf die willkürliche, auf die Durchsetzung eigener Interessen gerichtete, den Willen anderer ignorierende Macht von „Willkürmacht“ und im Blick auf die amtliche, dem Gemeinwesen nützende, durch geregelte Verfahren legitimierte Macht von „Amtsmacht“ zu sprechen.

¹³ Vgl. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (s. Anm. 5), 122–148.

¹⁴ T. Schwietring, *Was ist Gesellschaft? Einführung in soziologische Grundbegriffe*, Konstanz 2011, 237.

3 Grundvollzüge als Amtsmacht?

Ohne Zweifel sind in den kirchlichen Grundvollzügen bestimmte Kriterien einer Amtsmacht erfüllt. Im Großen und Ganzen kann man davon ausgehen, dass die betreffenden Menschen, also z. B. die Mitglieder einer Kirchengemeinde, an den besagten Praxisformen in *freier Bereitschaft* teilnehmen und dass sie im Vollzug dieser Praxis für sich einen positiv definierten Sinn erkennen. Sie handeln also dabei nicht unter Zwang – zumindest heute; noch vor etwa fünfzig Jahren hat es diesen Zwangscharakter bei kirchlichen Vollzügen durchaus gegeben, z. B. in Form der unausweichlichen Teilnahme am Sonntagsgottesdienst oder der Beichtpflicht. Ebenso basieren die Grundvollzüge auf dem *Legitimitätsglauben* der betreffenden Menschen; diese sind zum weitaus überwiegenden Anteil davon überzeugt, dass die kirchlichen Akteure zur Durchführung der jeweiligen Handlungen, z. B. der Priester zur Predigt im Sonntagsgottesdienst oder die Krankenschwester zur Pflege im Krankenhaus, aufgrund ihrer fachlichen Qualifikation und ihrer Beauftragung durch zuständige Instanzen legitimiert sind. Und als Kirchenmitglied ist man froh darüber, dass nicht einfach jede Person nach eigenem Gutdünken in einem Gottesdienst predigen oder die Messe zelebrieren kann. Erfüllt ist schließlich bei den Grundvollzügen das Kriterium der Dauerhaftigkeit. Ihre Realisierung ist nicht an die Person der jeweils agierenden kirchlichen Funktionsträger gebunden. Die Zuständigkeit für Grundvollzüge geht nach dem Ausscheiden bisheriger auf andere Akteure über.

Zugleich jedoch werden in den kirchlichen Grundvollzügen entscheidende Anforderungen einer Amtsmacht gerade nicht erfüllt. Das beginnt bei der Reichweite der Machtbefugnisse. Solange die Funktionsträger der Kirche, die predigen, die dogmatische Lehrinhalte vermitteln, die der Eucharistiefeyer vorstehen, die mit den Menschen Sakramente feiern, die Gemeinden leiten usw. zugleich für sich beanspruchen, auch die persönlich-private Lebensführung der Menschen einsehen, normieren, kontrollieren und gegebenenfalls sanktionieren zu können, kann man nicht wirklich von einer *inhaltlichen Beschränkung* der Amtszuständigkeit sprechen.

Ein eklatanter Mangel der Grundvollzüge hinsichtlich der Kriterien der Amtsmacht zeigt sich justament bei deren Charakter der *Amtlichkeit*. Zwar sind die Mitglieder einer Kirchengemeinde etwa froh darum, dass es bei ihnen Personen gibt, die für Gottesdienste, für Sakramente, für Katechese, für caritative Hilfen usw. zuständig sind. Und in der Regel betrachten sie die einzelnen Akte der Grundvollzüge auch als etwas, das die zuständigen Funktionsträger mit ihrem Einverständnis und in ihrem Interesse tun. Aber schon mit der Beteiligung der Kirchenmitglieder bei Erwählung, Beauftragung und Einsetzung der jeweiligen Funktionsträger hapert es. Es sind keinerlei Formen der Mitbestimmung und schon gar keine demokratischen Verfahren vorgesehen, über die die Angehörigen des betreffenden Kollektivs, z. B. die Gläubigen einer Kirchengemeinde, bei der Besetzung der Funktionen bzw. Ämter mitwirken könnten. Bei den kirchlichen Grundvollzügen sind es nicht die in ihnen angesprochenen Menschen, die jemanden in ein Amt einsetzen oder in deren Auftrag eine Amtseinsetzung

geschieht. Speziell die bei der Weihe von Priestern im Hinblick auf die Eignung der Kandidaten ausgesprochene Versicherung „das Volk und die Verantwortlichen wurden befragt“ ist eine Formel, die der Realität nicht standhält, mit der die kirchlichen Verantwortungsträger vielmehr sich selbst und den Leuten Sand in die Augen streuen. Dass das bloße „Amen“ der bei einer Priesterweihe anwesenden Gläubigen nicht wirklich als Mitwirkung bei und Zustimmung zu einer Ordination in das kirchliche Weiheamt gewertet werden kann, dass diese zustimmende Mitwirkung aber an sich konstitutiv für die Weihe in ein Amt wäre, welches diese Gläubigen vertreten soll, wird immer wieder moniert¹⁵ – jedoch vergeblich. Die normalen Gläubigen haben eben keine reale Chance, ihre Einschätzungen und Anforderungen zur Geltung zu bringen, wenn es um die Zulassung von Priestern zu ihrem Amt geht. Und wenn bei der Rekrutierung von pastoralem Personal, insbesondere von Priestern, die Entscheidungen zunehmend der Maxime unterstellt werden, dass „man um jeden froh sein“ müsse, und die Frage nach der hinreichenden Erfüllung fachlicher und persönlicher Anforderungen hintangestellt wird, dann können die Menschen, die von dem „amtlichen“ Handeln dieser Amtsträger betroffen sind, auch nicht mehr darauf vertrauen, dass die Besetzung der Ämter wenigstens auf geordneten Verfahren beruht.

Eine Fehlanzeige ergibt sich folglich auch für das Gebot der *Kontrolle* der Machtausübung durch die von ihr betroffenen Menschen. Bei Gottesdiensten und Sakramenten, bei Predigt, Katechese und Lehrverkündigung, bei der Leitung von Gremien, Gruppen und Gemeinden, und auch bei vielen diakonischen Tätigkeiten, sofern sie von kirchlichen Funktionsträgern ausgeübt werden, herrscht eine faktische und prinzipielle *Unkontrollierbarkeit* kirchlicher Machtausübung.¹⁶ Auch gibt es keine unabhängigen Berufungsinstanzen für die betroffenen Menschen, an die sie sich bei zwischenmenschlichen Störungen, fachlichen oder persönlichen Inkompetenzen, ungenügender Erfüllung der Dienstpflicht oder ethischen Verfehlungen seitens der kirchlichen Amtsträger wenden könnten. Dass bei den kirchlichen Grundvollzügen Möglichkeiten der Kontrolle und Intervention durch die Kirchenmitglieder jedoch nötig wären, zeigen die vielen Predigten in Sonntagsgottesdiensten, die schlichtweg unerträglich sind.

¹⁵ Vgl. G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Würzburg 2005, 138–144.184–190; S. Knobloch, *Der Ritus der Priesterweihe. Pastoraltheologische Anfragen zur liturgischen und theologischen Struktur*, in: M. Kessler (Hg.), *Ordination – Sendung – Beauftragung. Anfragen und Beobachtungen zur rechtlichen, liturgischen und theologischen Struktur*, Tübingen 1996, 49–66, hier: 59f.

¹⁶ Vgl. J. Redenius-Hövermann, *Katholische Kirche und Corporate Governance*, in: *StZ* 238/145 (2020) 279–288.

4 Machtausübung in den Grundvollzügen

Nicht nur erweist sich die Annahme, dass es sich bei den kirchlichen Grundvollzügen um Ausübung von Amtsmacht handele, als ziemlich brüchig. Machtausübung in den Grundvollzügen geschieht auch im Modus der manifesten Willkürmacht. Deren Erscheinungsformen und Spielarten in der Kirche sind denkbar vielfältig.¹⁷ Wie sie in den Grundvollzügen vorkommt, soll jeweils an einem Beispiel gezeigt werden.

4.1 Eucharistie und partikulare Partizipation

Speziell die Eucharistie der katholischen Kirche ist ein prädestinierter Ort für das Erleben von Machtförmigkeit. Die Träger des Weiheamtes nehmen in ihr die privilegierte Rolle bzw. Position derjenigen ein, denen allein die maßgeblichen, zentralen Akte dieses liturgischen Geschehens vorbehalten sind; die diese Akte mit eigenen Inhalten, Sprachspielen, ästhetischen Präsentationen und dergleichen ausfüllen können; und die nach ihrer Maßgabe den normalen Gläubigen – so erleben diese es zumindest vielfach – deren Platz und Rolle im Gottesdienst zugestehen. Diese machtförmige Struktur der Eucharistie erlangt dadurch noch gesteigerte Brisanz und Erlebnisintensität, dass sie im Zuge des Vollzugs der Eucharistie auch noch mit nachdrücklicher Sinnfälligkeit ästhetisch inszeniert wird – durch Bewegungsabläufe, Anordnungen von Sitz- und Stehpositionen, liturgische Kleidung, amtliche Accessoires, Symbolhandlungen, sakrale Gegenstände usw.

Durch die vergangenen 60 Jahre seit der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) ziehen sich wie ein roter Faden Bemühungen, die machtförmige Struktur der Eucharistie, sprich: das Machtgefälle zwischen Weiheamtsträgern und normalen Gläubigen aufzubrechen oder zumindest abzumildern. Die sogenannten „Laien“ – ein Begriff, der in der Theologie eigentlich nicht mehr gebraucht werden sollte, weil er theologischer Unfug und in sich ein Machtinstrument ist¹⁸ – wurden nach und nach mit Funktionen in der Eucharistie betraut: Chorgesang, Vortrag der Fürbitten, Lektorendienst, Austeilung der Kommunion. Und die in dieser Zeit gewachsene Selbstverständlichkeit, dass Mädchen in der Eucharistie als Ministrantinnen fungieren – eine Praxis, die Papst Johannes Paul II. noch im Jahr 1980 (!) in der Instruktion *Inaestimabile donum* verbieten zu müssen meinte¹⁹ und die all die Jahre offiziell nur als Notlösung geduldet worden war²⁰ –, wurde Anfang des Jahres 2021 (!!) von Papst Franziskus als regulär erlaubt erklärt²¹. Das Sprachspiel, in dem diese Befug-

¹⁷ Vgl. Haslinger, Macht in der Kirche (s. Anm. 1), 140–429.

¹⁸ Vgl. ebd., 323–328.

¹⁹ Vgl. Papst Johannes Paul II., Instruktion *Inaestimabile donum* über einige Normen zur Feier und Verehrung des Geheimnisses der heiligsten Eucharistie vom 7. April 1980, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) (VApS 16), Bonn 1980, 8.

²⁰ Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: *Litterae ad Praesides Conferentiarum Episcoporum de servitio liturgico laicorum* (15. März 1994), in: AAS 86 (1994) 541–542.

²¹ Vgl. Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben in Form eines „Motu proprio“ *Spiritus domini* vom

nisübertragungen thematisiert worden sind – „die Laien dürfen jetzt auch ...“ – verrät die ganze Malaise solcher Bearbeitungen der Machtstruktur: Es waren den Gläubigen von den klerikalen Amtsträgern gnädig zugestandene Funktionen.

Was sich hier zeigt, ist die Machtbildungs- und Machterhaltungstechnik der *begrenzten Partizipation*.²² Sie bedeutet: Privilegierte Personen stabilisieren ihre Macht, indem sie – vornehmlich dann, wenn sie ihre Machtposition irgendwie hinterfragt oder gefährdet sehen – den ihnen untergeordneten Personen unter bestimmten Bedingungen und in unterschiedlichem Umfang, aber immer nur partiell eine Teilhabe an den privilegierenden Gütern und Befugnissen zugestehen. Sie vermitteln dadurch den Untergebenen den Eindruck, dass die bisher geltenden Unterscheidungen zwischen Machthabern und Machtadressaten so nicht mehr gegeben, mithin dass die Untergeordneten nicht mehr Untergeordnete seien. Die Machthaber behalten aber die Kontrolle über die zugestandene begrenzte Partizipation und treffen Vorsorge, dass ihre Machtposition unangetastet bleibt. Indem die untergeordneten Personen den ihnen zugestandenen Machtanteil wahrnehmen, weil das unter den gegebenen Umständen für sie die größtmögliche Wahrung von Mitwirkungschancen bedeutet, fügen sie sich in die etablierte Machtordnung ein. Sie wechseln von einer antagonistischen Position gegenüber zu einer solidarischen Position neben den Machthabern; letztere können nun Problemanzeigen und Anklagen, die eigentlich ihnen gelten, als auch an die Untergebenen gerichtete Anwürfe darstellen. Ebenso schwächt sich bei den Untergebenen der Impuls ab, gegen die Machthaber aufzubegehren und das Machtssystem infrage zu stellen, weil sie ja nun dieses Beziehungssystem als jenes Kollektiv erleben, in das sie selber eingebunden sind. Die Macht der Machthaber wird gefestigt.

Dafür, wie die Machttechnik der begrenzten Partizipation funktioniert, bietet der gemeinsam von der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) und vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) getragene „Synodale Weg“ ein Paradebeispiel. Von seinem Eröffnungsgottesdienst im Dezember 2019 gibt es ein aufschlussreiches Foto²³: Es zeigt im Vordergrund die damalige Vizepräsidentin des ZdK, die eine Kerze anzündet. In ihrem Rücken steht Kardinal Reinhard Marx, der damalige Vorsitzende der DBK, im liturgischen Ornat. Wie man nun fast vier Jahre später weiß, konnten durch die Beschlüsse und Stellungnahmen des „Synodalen Wegs“ keine Änderungen beim Ausschluss der Frauen vom Weiheamt erreicht werden, obwohl dies vorher von vielen als zentrales Ziel deklariert worden war. Aber die Vizepräsidentin des ZdK durfte eine Kerze anzünden; und niemand kann mehr sagen, dass Frauen nicht an der Gestaltung der Liturgie beteiligt würden.

10. Januar 2021, in: https://www.vatican.va/content/francesco/en/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210110_spiritus-domini.html (Zugriff: 20. Juni 2023).

²² Vgl. Haslinger, *Macht in der Kirche* (s. Anm. 1), 106.333–335.

²³ Vgl. N. Lüdecke, *Die Täuschung. Haben Katholiken die Kirche, die sie verdienen?*, Darmstadt 2021, 150.

4.2 Predigt und Selbstthematizierung

Wer, wie es bei einer Predigt der Fall ist, zehn, zwölf Minuten lang (mal auch länger) im Amtsort und aus erhobener Position vor fünfzig, hundert, mitunter auch zweihundert Menschen reden und eigene Überzeugungen oder Sichtweisen vermitteln kann und wer dabei faktisch keinen Widerspruch befürchten muss, wer dies vielmehr in der Gültigkeitsaura einer offiziellen Lehrverkündigung tun kann, der oder die hat zweifelsohne eine Machtposition inne. Dass es diese Praxisform in der Kirche gibt, ist an sich nicht schlimm, im Gegenteil: sie hat ihre Richtigkeit. In ihr kann man eine konkrete Realisierung der eben beschriebenen Amtsmacht erkennen. Und als Kirchenmitglied muss man froh darum sein, dass nicht jeder, der meint, er müsse in der Kirche predigen und darin seine Überzeugungen verbreiten, auch predigen darf. Es ist gut, dass dies nur die Personen dürfen, die aufgrund fachlicher Qualifikation und geordnetem Bestellungsverfahren mit diesem Amt beauftragt sind. Voraussetzung dafür, dass derartige Predigt als erwünschte Ausübung einer legitimen, notwendigen und menschendienlichen Amtsmacht erlebt werden kann, ist freilich, dass tatsächlich das gemeinte Amt erfüllt wird. Das Amt des Predigers besteht darin, den Menschen das Wort Gottes zu verkündigen, von Gott Zeugnis zu geben, den Menschen etwas von Gott zu erkennen zu geben. Dem soll unter anderem die liturgische Perikopenordnung der biblischen Lesungen dienen und das Prinzip, dass die Predigt in der Regel die Lesungen für die Menschen deuten soll. Doch genau dieses Amt verletzen viele Prediger Sonntag für Sonntag, Gemeinde für Gemeinde. Sie nutzen die Predigt dazu, um über Päpste, Kardinäle, Bischöfe, Priester, Ehrenamtliche, Gemeindeleben, Mitarbeit bei Gemeindeaktivitäten, neue Strukturen, Pastorale Räume, Priestermangel und vieles andere mehr zu reden und um dabei meist darüber zu klagen, wie kirchendistanziert die Menschen seien, wie wenig Glaubenswissen sie hätten, wie moralisch verfehlt sie leben würden, wie sehr sie dem Relativismus des Zeitgeistes verfallen seien, wie passiv sich die Gemeindemitglieder verhalten würden, wie sehr die Gesellschaft die Kirche bekämpfe. Das heißt: Sie nutzen die Predigt dazu, sich selbst und die eigenen Systeme zu thematisieren. Sie predigen sich selbst. Sie missbrauchen eine Machtposition, um eigene Interessen und Frustrationen zu transportieren und um diese den Menschen gegen deren Willen aufzuzwingen. Und oft verbirgt sich dahinter auch die unheimliche Lust, den Menschen oder der Welt insgesamt den niedrigen Status des verfehlten und schuldigen Lebens zuzuschreiben und sich selbst in der Glorie der vermeintlich wahren, vorbildlichen christlichen Existenz zu präsentieren.

4.3 Diakonie und Kirchenbindung

Allein das Wort „Diakonie“, zu Deutsch „Dienst“, verleitet zu der intuitiven Vorstellung, dieses Praxisfeld sei per se nicht machtförmig, sei gleichsam „von Natur aus“ eine Gegendomäne zur Ausübung von Macht. Nicht erst der Blick auf die extremen, eklatanten Fälle von Gewalt in der Pflege oder auf andere entwürdigende Formen der Behandlung hilfebedürftiger Menschen gibt zu

erkennen, dass dies eine irrierte Intuition ist. Machtförmiges Handeln gehört unausweichlich zum tagtäglichen Geschehen in diakonischen Praxiszusammenhängen.²⁴ Helfen heißt notwendig immer auch Herrschen, weil die Struktur des Helfens, so sperrig das auch klingen mag, eine Struktur des „Beherrschens“ ist: Der Helfende beherrscht, was der Hilfebedürftige nicht beherrscht. Der Theologe Ulrich Bach (1931–2009), der die diakonische Praxis aus der Perspektive seiner eigenen Behinderung reflektierte, schreibt dazu:

„Wie soll in diesem Bereich *nicht* geherrscht werden? Der Begleiter des Behinderten hat ständig wichtige Dinge zu entscheiden, an der Stelle des anderen zu entscheiden. Mag der sagen (oder zeigen) können: er hat Zahnschmerzen; aber mit einem Vortrag über ‚freie Arztwahl‘ ist er überfordert; ein anderer muss entscheiden, welcher Zahnarzt aufgesucht wird. Von morgens bis abends sind viele Entscheidungen im gleichen Modell zu treffen. [...] Wer behauptet, es sei möglich, mit geistig schwer behinderten Menschen zu leben und dabei alles (uns prinzipiell verwehrt) Herrschen zu vermeiden, der hat schlicht keine Ahnung von einem großen und wichtigen Teil der ‚Basis‘ unserer Gesellschaft.“²⁵

Eine subtile Form der Ausübung von Willkürmacht in der Diakonie besteht in dem Praxismuster, die diakonische Hilfeleistung mit Bedingungen oder zumindest Erwartungen bezüglich der Bereitschaft der Hilfebedürftigen zur Kirchenbindung zu verknüpfen. Man betrachtet die Diakonie, wie es in einer bekannten Formel heißt, als „missionarische Gelegenheit“, d. h. als Gelegenheit, die von Not betroffenen Menschen zugleich für die Kirche zu gewinnen. So gehört es etwa zum Konzept der *Fazendas da Esperança* („Höfe der Hoffnung“), der von der katholischen geistlichen Gemeinschaft „Familie der Hoffnung“ getragenen Therapieeinrichtungen für Drogenabhängige, dass zwar selbstverständlich auch nichtgläubige Personen aufgenommen werden, dass aber alle Therapiepatienten beim gemeinsamen Morgengebet anwesend sein müssen.²⁶ Gewiss bildet die verbindliche Strukturierung des Tagesablaufs ein wichtiges Element in der Drogentherapie. Wenn aber diese therapeutische Maßnahme in der Verpflichtung zur Teilnahme an einer religiösen Praxis einer bestimmten konfessionellen Glaubensgemeinschaft besteht, dann wird damit das Grundrecht der Religionsfreiheit – die eben auch bedeutet, dass kein Mensch zur Ausübung religiösen Handelns verpflichtet werden darf – verletzt. Und dann wird das betreffende helfende Handeln zur Ausübung zwangsvoller Macht.

Freilich geschieht in der Diakonie diese Verknüpfung der Hilfeleistung mit der Bereitschaft zu einer Glaubens- bzw. Kirchenbindung nicht immer in solch

²⁴ Vgl. E. Börsch, *Von der Macht in der helfenden Beziehung. Sozialethische Überlegungen zur Praxis sozialen Helfens*, München 1981; A. Guggenbühl-Craig, *Macht als Gefahr beim Helfer*, Basel ⁵1987 [Erstausgabe: 1971]; D. Stollberg, *Helfen heißt Herrschen. Zum Problem seelsorgerlicher Hilfe in der Kirche*, in: H. Krämer (Hg.), *Wort und Dienst. Jahrbuch der Kirchlichen Hochschule Bethel* (NF 15), Bethel 1979, 167–173.

²⁵ U. Bach, „Aber auf Dein Wort!“ Plädoyer für eine diakonische Kirche, in: *Conc* (D) 24 (1988) 330–335, hier: 332.

²⁶ Vgl. *Fazenda da Esperança. Christliche Suchthilfe auf den Höfen der Hoffnung*, in: <https://www.fazenda.de/konzept> (Zugriff: 30. Juni 2023).

manifestester, ostentativer Weise. Zuallermeist vollzieht sie sich in subtiler, verdeckter Form, gekleidet z. B. in den Gestus der „offenen Einladung“ oder der wohlwollenden Zuwendung. Wenn hilfebedürftige Menschen in Zusammenhang mit der von ihnen benötigten Hilfeleistung von der helfenden Person oder Institution zur „freiwilligen“ Teilnahme an einem religiösen Handeln oder zum „unverbindlichen“ Kontakt zu einer kirchlichen Gemeinschaft ermuntert werden, dann ist das für sie eben keine Situation, in der sie nach ihrem freien Willen und völlig eigenständig agieren können. Sie sind ja auf die Hilfeleistung angewiesen und somit vom Hilfeleistenden abhängig. Sie stehen unter dem Druck, den Erwartungen des Hilfeleistenden zu entsprechen. Folglich ist auch die „offene Einladung“ zur Teilnahme Ausübung eines machtvollen Drucks zur Religions- und Kirchenbindung.

4.4 Gemeinschaft und verschleierte Macht

Das in der Kirche emphatisch propagierte Ideal der Gemeinschaft muss als Mittel einer latenten, aber massiven Machtausübung entlarvt werden, als Form verschleiender Macht, jener Macht also, „die die Macht hat, sich in ihrer Wahrheit als Macht, als Gewalt, als Willkür verkennen zu lassen.“²⁷ „Gemeinschaft“ bildet – zumal in der religiös überhöhten Form des quasiasakrosankten Begriffs *communio* – ein Mega-Ideal des Selbstverständnisses der Kirche. Man stattet kirchliche Sozialformen wie die Gemeinde oder die Kirche insgesamt mit dem Nimbus der Gemeinschaft aus und gibt damit den Menschen das Versprechen, sie würden dort soziale Wärme, Geborgenheit und gegenseitige Anerkennung, und das heißt: gerade keine Machtausübung finden.

Tatsächlich jedoch wird dabei ein subtiler Machtmechanismus konstruiert. Dass man als Christ in einer Gemeinschaft mit anderen Christen lebt, gilt so selbstverständlich als unhinterfragbare Anforderung des christlichen Glaubens, dass man immerzu und sofort, wo der Begriff „Gemeinschaft“ im Munde geführt und die Bildung von Gemeinschaft gefordert wird, einen unbedingten, absoluten Anspruch gegeben sieht. Das Ideal der Gemeinschaft wird von bestimmten Personen beschworen; und diese Personen transportieren mit dem Ideal eigene Vorstellungen und Interessen. Die Überhöhung des Gemeinschaftsideals zur vermeintlich unhinterfragbar gültigen Norm verleitet diese Personen dazu zu meinen, sie könnten, indem sie den Begriff „Gemeinschaft“ anführen, auch schon für *ihre Vorstellungen* von Gemeinschaftsleben unhinterfragbare Gültigkeit beanspruchen. Gerade in pastoralen Zusammenhängen bricht sich immer wieder das Schema der platten Devise Bahn: Gemeinschaft ist immer gut; niemand kann etwas gegen das Anliegen der Gemeinschaftsbildung sagen; wer sich gegen eine Einbindung in die Gemeinschaft wehrt, verweigert sich dem Anspruch des christlichen Glaubens. Das ist eine ziemlich kommode Denkschablone für Schuldzuweisungen an all die Menschen, die sich nicht in vorgegebene Handlungs- und Sozialformen einpassen lassen. Zwischen dem christlichen Anspruch der Gemeinschaft als solchem und den Vorstellungen

²⁷ Bourdieu, Die verborgenen Mechanismen der Macht (s. Anm. 10), 82.

und Interessen, die jemand mit einer bestimmten Gemeinschaft verbindet, ist aber tunlichst zu unterscheiden. Wird diese Abgrenzung zwischen beidem nicht beachtet oder verwischt, gerät das Ideal der Gemeinschaft zum Idol; dann entartet der Gemeinschaftsbegriff zum Machtmittel, mit dem einige darüber bestimmen, was für alle und vor allem für die anderen zu gelten habe. Es kommt zu zwanghaften Bindungen, in denen bestimmte Personen ihre eigenen Vorstellungen und Interessen als vermeintlich gemeinsam verbindliche Vorstellungen und Interessen der Gemeinschaft ausgeben und anderen aufoktroieren können.

Auch und gerade bei den in der Kirche mit dem Ideal der Gemeinschaft ausstaffierten Sozialformen handelt es sich um solche *vordefinierten* Gemeinschaften. Kirchliche Kräfte fordern von Menschen die Einfügung in die Gemeinschaft und setzen dabei unausgesprochen selbstverständlich voraus: in die nach ihren Vorstellungen gestaltete Gemeinschaft. Mit dem Ideal der Gemeinschaft wird also die Durchsetzung des eigenen Willens überdeckt und zugleich – indem man es als unabweisbaren religiös-christlichen Anspruch insinuiert – gegen Infragestellung und Verweigerung gefeit. Mit dem Ideal der Gemeinschaft wird Macht ausgeübt.

5 Das Theorem der „Grundvollzüge“ als Machtmittel

Die Selbstverständlichkeit, mit der in Theologie, Kirche und pastoraler Praxis auf breiter Ebene mit der Rede von den „Grundvollzügen“ hantiert wird, trägt. Erhebliche theoretische Unklarheiten umranken diese Grundvollzüge. Ihre theologischen Grundlagen liegen weithin im Dunkeln. Niemand weiß genau um ihre theologiegeschichtliche Herkunft. Im Gegensatz etwa zu den sieben Sakramenten, die man – wenn auch auf nicht unumstrittene Weise – jeweils auf eine Einsetzung durch Jesus Christus zurückführt, gibt es für die vier Grundvollzüge keinen derartigen Akt der Stiftung. Es findet sich keine lehramtliche Definition und keine theologische Quelle, in der sie formell *als Grundvollzüge* deklariert worden wären. Auch das Zweite Vatikanische Konzil kann nicht als ihre Geburtsstunde gelten, da dieses als Kategorien seiner Amtstheologie die drei christologischen Ämter „Lehrer“ (Prophetentum), „Hirte“ (Königtum) und „Priester“ (Priestertum) zugrunde legte. Das Theorem der „Grundvollzüge“ scheint, wie „das Blaue vom theologischen Himmel gefallen“ zu sein.

Zudem fällt auf, dass die Rede von den kirchlichen Grundvollzügen ihre Hochkonjunktur in den zurückliegenden vier, fünf Jahrzehnten erlebte – gleichzeitig mit dem Konzept der „Gemeindekirche“²⁸, der Programmatik der Gemeinde-Idee²⁹ und der dazugehörigen Maxime der „lebendigen Gemeinde“³⁰. Die

²⁸ Vgl. exemplarisch P. Weiß, *Gemeindekirche – Ort des Glaubens. Die Praxis als Fundament und als Konsequenz der Theologie*, Graz/Wien/Köln 1989.

²⁹ Vgl. exemplarisch F. Klostermann, *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens*, Wien 1965.

³⁰ Vgl. exemplarisch P. Görges u. a., *Wer mitmacht, erlebt Gemeinde. Modell Dortmund-Scharnhorst. Eine Zwischenbilanz*, Limburg ²1973.

Deklaration der „Grundvollzüge“ diene offensichtlich dazu, die Gläubigen zur „aktiven Mitarbeit“ in der Gemeinde, zu einem Einsatz für die „Lebendigkeit“ der Gemeinde zu animieren. In unzählbaren Ansprachen, Konzeptpapieren, Arbeitsmaterialien und Leitbildtexten vermittelte man den Gläubigen die vier Grundvollzüge als in der Tradition der Kirche verwurzelte, mit normativer Gültigkeit ausgestattete Anforderung kirchlichen Lebens und transportierte darin auch die implizite, aber unmissverständliche Aufforderung, dass man sich in diesen Bereichen auch engagieren müsse, um ein „gutes“ Gemeindeglied zu sein.

Hier zeigt sich eine besonders subtile, trügerische Form der Machttechnik, durch den Rekurs auf Tradition Macht auszuüben. Sie besteht schlichtweg in der „Erfindung von Tradition“ („Invention of Tradition“). Der Terminus geht auf die beiden britischen Sozialhistoriker Eric Hobsbawm (1917–2012) und Terence Osborn Ranger (1929–2015) zurück. In den 1980er-Jahren beschrieben sie das Phänomen, dass für kulturelle Formen und Praktiken ein Ursprung in alten Zeiten bzw. ein anhaltender Bestand über lange Zeit hinweg behauptet wird, obwohl sie tatsächlich erst in jüngerer Zeit entstanden oder geschaffen worden sind, dass also Traditionen erfunden werden.³¹ Diese Erfindung von Tradition hat zum Zweck, Inhalte und Praktiken mit der Aura der lange bewährten Tradition auszustatten, sie gegen Infragestellung zu feien und ihnen so eine Geltungskraft zu verschaffen, die sie aus sich selbst heraus nicht haben. Bei der emphatischen Rede von den Grundvollzügen handelt es sich – das ist meine abschließende These – um eine solche Erfindung von Tradition. Das Theorem der Grundvollzüge ist an sich ein Mittel der Machtausübung.

Dr. Herbert Haslinger ist Professor für Pastoraltheologie, Homiletik, Religionspädagogik und Katechetik an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: h.haslinger@thf-paderborn.de

³¹ Vgl. E. J. Hobsbawm/T. O. Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983; vgl. als bestechende Rezeption für kirchliche Zusammenhänge H. Wolf, *Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert*. Biographie, München 2020, 87–151.

RÜDIGER ALTHAUS

„... etiam invitis parentibus“ oder: Heilsgewissheit contra Elternwille

Anmerkungen zu einer problematischen Klausel im Taufrecht

KURZINHALT

Das geltende Kirchenrecht erlaubt die Taufe eines kleinen Kindes (infans) in Todesgefahr, auch wenn die Eltern dem widersprechen. Dies ist der Auffassung geschuldet, dass wegen der Erbschuld allein die Taufe das ewige Heil sichert, steht aber in Spannung zu theologischen Aussagen u. a. des Zweiten Vatikanischen Konzils und anderen Grundlagen des kanonischen Rechts. Ein Diskussionsbeitrag.

SUMMARY

Current canon law permits the baptism of a small child (infans) in danger of death, even if the parents object. This is due to the view that by reason of the original sin, baptism alone secures eternal salvation, but is in tension with theological statements of, among others, the Second Vatican Council and other foundations of canon law. A contribution to the discussion.

Bei den Filmfestspielen in Cannes wurde im Mai 2023 das historische Drama *Rapito* („Kidnapped“) von Marco Bellocchio vorgestellt, das wohl im November auch in deutsche Kinos kommt, inspiriert vom Schicksal des Edgardo Mortara (1851–1940). Als Sohn jüdischer Eltern in Bologna geboren, empfing er in (vermeintlicher?) Todesgefahr von einem katholischen Dienstmädchen die Taufe, woraufhin ihn die Polizei des Kirchenstaates 1858 aus der Familie nahm, um ihn im katholischen Glauben erziehen zu lassen. Alle Versuche der Eltern, ihr Kind zurückzubekommen, blieben erfolglos. 1865 Augustiner-Chorherr und 1873 zum Priester geweiht, war er u. a. in der „Judenmission“ in Deutschland tätig.¹ Die Kirchengeschichte kennt ähnliche Fälle, in denen ein Kind (*infans*)

¹ Vgl. hierzu D. I. Kertzer, Die Entführung des Edgardo Mortara. Ein Kind in der Gewalt des Vatikans, München 1998; N. Lüdecke, Kidnapping aus Heilssorge? Der lange Schatten des Edgardo Mortara, in: R. Boschki/A. Gerhards (Hg.), Erinnerungskultur in der pluralen Gesellschaft: Neue Perspekti-

ungetaufter Eltern in Todesgefahr ohne oder gar gegen deren Willen getauft wurde. Nur Begebenheiten aus einem „finsternen Mittelalter“? Auch heute wäre dies möglich, denn c. 868 § 2 CIC lautet: „*Infans parentum catholicorum, immo et non catholicorum, in periculo mortis licite baptizatur, etiam invitis parentibus.*“ In der offiziellen deutschen Übersetzung: „In Todesgefahr wird ein Kind katholischer, ja sogar auch nichtkatholischer Eltern auch gegen den Willen der Eltern erlaubt getauft.“

Der Begriff *infans* bezeichnet ein Kind vor Erreichen des Vernunftgebrauches, vermutet ab Vollendung des siebten Lebensjahres, aber auch einen Erwachsenen, der diesen nie erlangt hat (vgl. c. 852 CIC). Die Auslegung und Anwendung der Klausel *etiam invitis parentibus* führt immer wieder zu Diskussionen und Unsicherheiten, sei es im akademischen – hiervon zeugen eine Reihe von Publikationen in dem sonst eher wenig beachteten Taufrecht² –, sei es im praktischen Bereich. Aufgrund des soteriologischen Hintergrundes der Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Taufe bzw. der Zugehörigkeit zur (katholischen) Kirche kann eine Annäherung nicht ausschließlich aus kanonistischer Perspektive erfolgen, sondern muss die theologiegeschichtliche Entwicklung mit einbeziehen; daher zunächst hierzu einige Erwägungen. All das kann nachfolgend nur angerissen werden: So verzichtet der Beitrag auch bewusst auf die Einbeziehung von Sekundärliteratur und versteht sich als ein problematisierender Diskussionsbeitrag.

1 Theologiegeschichtliche Aspekte

1.1 Die Heilsnotwendigkeit der Taufe bzw. Zugehörigkeit zur Kirche

Die auf dem IV. Laterankonzil im Jahre 1215 verabschiedete Formel *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur*³, die die Heilsnotwendigkeit der Taufe einschließt, hat das kirchliche Lehramt seither immer wieder betont. Doch stellte sich schon

ven für den christlich-jüdischen Dialog (Studien zu Judentum und Christentum), Paderborn 2010, 303–320; V. Messori/M. J. Miller, Kidnapped by the Vatican? The Unpublished Memoirs of Edgardo Mortara, San Francisco 2017; A. Zacher, Der Raub des Judenknaben Mortara. Nach den neuesten Forschungen erzählt von Dr. A. Zacher (Rom), Frankfurt a. M. 1908.

² Verwiesen sei auf folgende Beiträge: A. Hollerbach, Bemerkungen zum kanonischen Taufrecht, in: ZevKR 29 (1984) 145–169; J. Jurina, Taufe eines gemeinsamen Kindes gegen den Willen eines Elternteils, in: KuR 9 (2003) 179–186; R. Ombres, „How can this be justified?“ Reflections on canon 868 § 2 of the 1983 Code of Canon Law, in: Ius Ecclesiae 13 (2001) 461–474; M. Rehak, Utrum parvuli sint invitis parentibus baptizandi? Eine Spurensuche nach den Wurzeln des can. 868 § 2 CIC, in: ZRGkan 132 (2015) 258–316; ferner auf Problematisierungen in einschlägigen Kommentierungen und Handbüchern: R. Althaus, Kommentar zu c. 868, in: MKCIC, Essen seit 1984, Rdn. 4; K. T. Hart, Title I Baptism, in: New Commentary on the Code of Canon Law, New York 2000, 1033–1065, hier: 1057; A. E. Hierold, Taufe und Firmung, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg ³2015, 1152–1169, hier: 1161.

³ Vgl. DH 802.

bald aufgrund des Kennenlernens völlig fremder Völker und Kulturen die theologische Frage und Herausforderung, ob diese Menschen, die den katholischen Glauben gar nicht kennen *konnten*, nicht gerettet werden (können). Gleichwohl hat diese Lehre auch unzählige Missionare motiviert.

Das Zweite Vatikanische Konzil beschreibt die Kirche zu Beginn des Missionsdekretes als allumfassendes Sakrament des Heiles, zur Völkerwelt gesandt, als Kündlerin der Wahrheit (vgl. *Ad gentes* [AG] Art. 1 Abs. 1 iVm. *Lumen gentium* [LG] Art. 48 Abs. 2). Dies bezeichnet klar den Auftrag bzw. die Sendung der Kirche. Mit Blick auf das Heil jedes einzelnen Menschen formuliert vor diesem Hintergrund das Dekret *Dignitatis humanae* (DiH), was c. 748 § 1 CIC ähnlich übernimmt: „Alle Menschen sind ihrerseits verpflichtet, die erkannte Wahrheit, besonders in dem, was Gott und seine Kirche angeht, zu suchen und die erkannte Wahrheit aufzunehmen und zu bewahren.“ (DiH Art. 1 Abs. 2) Die somit bezeichnete Pflicht jedes einzelnen Menschen beantwortet jedoch noch nicht die Frage nach dem Seelenheil derer, die den christlichen Glauben (aus welchen Gründen auch immer) nicht kennen *können*. In diesem Kontext ist auf den universalen Heilswillen Gottes zu verweisen, den das Zweite Vatikanische Konzil lehrt. So erklärt die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, „die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingebunden“ (LG Art. 16 Abs. 1), wobei zunächst auf das Volk Israel eingegangen, aber auch dargelegt wird, dass der Heilswille Gottes auch die umfasst,

„welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen [...]. Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen, auch solchen, ist Gott nicht ferne. [...] Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen.“ (LG Art. 16 Abs. 1)

Diese Aussagen lassen das Axiom *extra Ecclesiam nullus omnino salvatur* in einem anderen Kontext erscheinen. Dem entsprechen auch zentrale Aussagen der Erklärung *Nostra aetate* (NA) zum Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, die mit spezieller Nennung von Buddhismus und Hinduismus und besonderer Würdigung von Islam und Judentum etwaige Gemeinsamkeiten ansprechen, ohne der Gefahr eines (mitunter behaupteten) Indifferentismus zu erliegen:

„Von den ältesten Zeiten bis zu unseren Tagen findet sich bei den verschiedenen Völkern eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist, und nicht selten findet sich auch die Anerkennung einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters. [...] Die katholi-

sche Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig verkündet sie und muss sie verkündigen Christus.“ (NA Art. 2 Abs. 1 und 2)

Mit dem „Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet“ meinen die Konzilsväter die von Gott her bereits in der Schöpfung wirkende Wahrheit, konkret den göttlichen Logos: „Das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, kam in die Welt“, wie es im Prolog des Johannesevangeliums heißt (Joh 1,9), was wiederum an das Wort Jesu erinnert: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). Die nichtchristlichen Religionen (damit auch deren Glaubende) werden also – unbeschadet weiterer gemeinsamer Überzeugungen und gar Wurzeln – schon wegen dieses Strahles der Wahrheit nicht verworfen, wollte man nicht die Lehre vom universalen Heilswillen Gottes relativieren. Somit kann von einem ordentlichen Weg zum Heil aufgrund der Taufe gesprochen werden, aber auch von einem außerordentlichen für die Menschen, die den christlichen Gott (aus welchen Gründen auch immer) nicht kennen *können*.

Noch einmal sei auf die Erklärung über die Religionsfreiheit geschaut:

„Das Vatikanische Konzil erklärt, dass die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von Seiten Einzelner wie auch gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln.“ (DiH Art. 2 Abs. 1)

Setzt man diese Aussage über die Religionsfreiheit in Beziehung zu dem Axiom einer *absoluten* Heilsnotwendigkeit der Taufe, wären diese Menschen dennoch vom Heil ausgeschlossen.

Eine besondere Würdigung erfährt das *Judentum* in *Nostra aetate*, wobei die Verhältnisbestimmung der Kirche zum Judentum ursprünglicher Anlass für die Erarbeitung dieses Dokumentes war:

„Die Kirche hat [...] stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammverwandten sagt, dass ‚ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören wie auch die Väter und dass aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt‘ (Röm 9,4–5), der Sohn der Jungfrau Maria.“ (NA Art. 4 Abs. 3)

„Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern.“ (NA Art. 4 Abs. 6)

Diese originäre Nähe des Judentums zur Kirche, ja deren Verwurzelung in diesem, lässt den Heilswillen Gottes, der dieses Volk auf besondere Weise umfasst,

signifikant deutlich werden. Die 1974 von Papst Paul VI. errichtete *Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum*, übrigens stets der Ökumene, heute dem Dikasterium zur Förderung der Einheit der Christen (vgl. Art. 147 PrEv) zugeordnet, hebt in ihrem Dokument „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von ‚Nostra aetate‘ (Nr. 4)“ vom 10. Dezember 2015 diese grundlegende Aussage noch einmal in Erinnerung⁴:

„Im Kontext des universalen Heilswillens sind alle Menschen, die das Evangelium Christi noch nicht empfangen haben, auf das Gottesvolk des Neuen Bundes hingeordnet: ‚In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheißungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9,4–5), dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue (vgl. Röm 11,28–29)‘ (Lumen Gentium 16).“ (Nr. 43)

Schließlich ist auf das Dekret *Gravissimum educationis* (GE) über die christliche Erziehung zu verweisen, das zum grundlegenden Recht der Eltern hinsichtlich der Erziehung ihrer Kinder ausführt:

„Da die Eltern ihren Kindern das Leben schenkten, haben sie die überaus schwere Verpflichtung zur Kindererziehung. Daher müssen sie als die ersten und bevorzugten Erzieher ihrer Kinder anerkannt werden. Ihr Erziehungswirken ist so entscheidend, dass es dort, wo es fehlt, kaum zu ersetzen ist. Den Eltern obliegt es, die Familie derart zu einer Heimstätte der Frömmigkeit und Liebe zu Gott und den Menschen zu gestalten, dass die gesamte Erziehung der Kinder nach der persönlichen wie der gesellschaftlichen Seite hin davon getragen wird.“ (GE Art. 3 Abs. 1)

Auch wenn dieses Dokument nachfolgend von *christlichen* Eltern handelt, ist die Aussage zu Beginn als Ausfluss des Naturrechts zu qualifizieren.

1.2 Der limbus puerorum und die ungetauft versterbenden Kinder⁵

In der Theologie wurde die Frage des Verbleibes ungetauft versterbender Kinder lange mit dem Hinweis auf den *limbus puerorum* beantwortet als ein Ort natürlicher Glückseligkeit ohne Sühnestrafen, doch auch ohne Gottesschau. Der hl. Augustinus hielt es aufgrund seiner Lehre von der Erbsünde in Auseinandersetzung mit Pelagius für nicht möglich, dass ungetauft versterbende Kinder in das Paradies oder an einen anderen Ort der Glückseligkeit gelangen

⁴ Abrufbar: https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2015/Vatikandokument-50-Jahre-Nostra-aetate.pdf (Zugriff: 20. Juli 2023).

⁵ Vgl. Geschichte und Argumente zusammenfassend darstellend: Internationale Theologische Kommission, *Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft sterbende Kinder* vom 19. April 2007, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) (Arbeitshilfen Nr. 224), Bonn 2008.

können.⁶ Dies griff die Synode von Karthago im Jahre 418 auf und erklärte, diese Kinder kämen in die Hölle.⁷ Die Scholastik entfaltete, weil den Seelen ungetauft versterbender Kinder zwar die Erbschuld, nicht aber persönliche Schuld anhaftet, die Lehre vom *limbus puerorum*.⁸ Vor diesem Hintergrund lehrt das Konzil von Trient nachdrücklich die Notwendigkeit der Kindertaufe.⁹

Im 18. und 19. Jahrhundert vertraten einzelne Theologen andere Ansichten als die Existenz eines *limbus puerorum*. Der Katechismus der katholischen Kirche von 1992 erklärt:

„Was die ohne Taufe verstorbenen Kinder betrifft, kann die Kirche sie nur der Barmherzigkeit Gottes anvertrauen, wie sie dies im entsprechenden Begräbnisritus tut. Das große Erbarmen Gottes, ‚der will, dass alle Menschen gerettet werden‘, und die zärtliche Liebe Jesu zu den Kindern, die ihn sagen lässt: ‚Lasst die Kinder zu mir kommen; hindert sie nicht daran!‘ (Mk 10,14), berechtigen uns zu der Hoffnung, dass es für die ohne Taufe gestorbenen Kinder einen Heilsweg gibt. Die Kirche bittet die Eltern eindringlich, die Kinder nicht daran zu hindern, durch das Geschenk der heiligen Taufe zu Christus zu kommen.“ (Nr. 1261)

Die *Internationale Theologische Kommission* befasste sich seit November 2005 mit der theologischen Lehre vom *limbus puerorum* und der Frage ungetauft versterbender Kinder. Das von ihr am 19. Juni 2006 verabschiedete Dokument „Die Hoffnung auf Rettung für ungetauft sterbende Kinder“ billigte Papst Benedikt XVI. am folgenden Tag.¹⁰ In diesem heißt es resümierend:

„Diese Studie kommt zu dem Ergebnis, dass es theologische und liturgische Gründe zur Hoffnung gibt, dass ungetauft sterbende Kinder gerettet und zur ewigen Seligkeit geführt werden können, auch wenn sich zu dieser Frage keine ausdrückliche Lehre in der Offenbarung findet. Keine der vorgetragenen Überlegungen, mit denen der Text einen neuen Zugang zu der Frage anregen will, darf jedoch dazu verwendet werden, die Notwendigkeit der Taufe zu negieren oder die Spendung des Sakraments aufzuschieben. Eher gibt es Gründe zu hoffen, dass Gott diese Kinder genau deshalb retten wird, weil es nicht möglich war, für sie zu tun, was höchst wünschenswert gewesen wäre: sie im Glauben der Kirche zu taufen und sichtbar in den Leib Christi einzugliedern.“ (Einleitung Abs. 3)

Die Kommission erklärt, die Lehre vom *limbus puerorum* bleibe zwar eine „mögliche theologische Meinung“, gehöre aber nicht zur Glaubenslehre der katholischen Kirche, obgleich die Kirche diese Theorie nicht verurteile (vgl. Nr. 41). – Die Lehre vom *limbus puerorum* ist damit zwar nicht als gegen die

⁶ Vgl. De pecc. mer. 1.16.21 (CSEL 60, 20f.); Sermo 294.3 (PL 38, 1337); Contra Iulianum 5.11.44 (PL 44, 809). Vgl. Arbeitshilfen Nr. 16.

⁷ Vgl. DH 223. Vgl. Arbeitshilfen Nr. 19.

⁸ Vgl. Arbeitshilfen Nr. 21–25.

⁹ Konzil von Trient, sessio V, 15. Juni 1546, *Decretum super peccato originali* n. 4 (DH 1514). Vgl. Arbeitshilfen Nr. 19.

¹⁰ S. Anm. 5.

Glaubenslehre der Kirche stehend verurteilt – von formalen Verurteilungen nimmt die Kirche heute Abstand, und zudem gehörten namhafte Theologen wie der hl. Thomas von Aquin zu den Vertretern –, wird aber vom kirchlichen Lehramt nicht mehr geteilt.

Das Dokument spricht stets und häufig von der *Hoffnung* auf die Rettung solcher Kinder, nicht aber von der *Gewissheit*. Dies verwundert in Anbetracht der wiederholt betonten Barmherzigkeit Gottes und seines universalen Heilswillens. Denn wollte man nicht die Schlussfolgerung zulassen, diese Kinder gingen in den Himmel zur ewigen Glückseligkeit ein, bliebe als Alternative nur die ewige Verdammnis. Die vorsichtige Haltung der Kommission mag in Anbetracht der Lehre von der Erbsünde und einer scheinbaren Relativierung der Heilsnotwendigkeit der Taufe erfolgt sein, doch ist diese als der ordentliche Heilsweg kraft des gültigen Vollzuges (*ex opere operato*) von einem außerordentlichen – die Kommission lässt die Rechtsregel *Nemo potest ad impossibile obligari* (6. Reg. Iur. in VI^o)¹¹ anklingen – aufgrund der Unmöglichkeit, diese zu erlangen, zu unterscheiden. Dies lässt zwar die Heilsnotwendigkeit der Taufe in einem anderen Kontext erscheinen, relativiert diese aber nicht – Papst Franziskus erklärt in seiner Enzyklika *Fratelli tutti* vom 3. Oktober 2020¹²:

„Gottes Liebe ist für jeden Menschen gleich, unabhängig von seiner Religion. Und wenn er Atheist ist, ist es die gleiche Liebe. Wenn der jüngste Tag kommt und es genug Licht auf der Erde gibt, um die Dinge so zu sehen, wie sie sind, werden wir viele Überraschungen erleben!“ (Nr. 281)

2 Kirchenrechtliche Aspekte

2.1 Zum rechtshistorischen Hintergrund des c. 868 § 2 CIC

Als Quellen des c. 750 § 1 CIC/1917, dem c. 868 § 2 CIC entstammt, nennt die von Pietro Kardinal Gasparri erstellte Ausgabe des CIC¹³ unter anderem zwei lehrmäßige Schreiben von Papst Benedikt XIV. (1740–1758): *Postremo* vom 28. Februar 1747¹⁴ und *Probe* vom 15. Dezember 1751.¹⁵ Ausführlich äußert

¹¹ In: Aemilius Friedberg (Hg.), *Corpus Iuris Canonici*, 2 Bde., Leipzig 1881, Band II, 1122.

¹² Papst Franziskus, Enzyklika *Fratelli tutti* vom 3. Oktober 2020, in: AAS 112 (2020) 969–1074, dt.: VApS 227.

¹³ *Codex Iuris Canonici auctoritate Benedicti PP. XV promulgatus*, in: AAS 9 (1917), pars II; für Quellen und Vorwort benutzte Ausgabe: *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, praefatione fontium annotatione et indice analytico-alphabetico ab E.mo Petro Card. Gasparri auctus*, Rom 1974. Dieser führt zu c. 750 § 1 CIC/1917 die beiden päpstlichen Schreiben sowie acht Entscheidungen des Hl. Offiziums und fünf Dokumente der Propaganda-Kongregation an.

¹⁴ In: P. Gasparri/I. Serédi (Hg.): *Codicis Iuris Canonici fontes*, 9 Bde., Rom 1923–1939, hier: II n. 377, nn. 8, 23.

¹⁵ In: CIC/Fontes II n. 418, § 14.

sich der Papst in *Postremo* (n. 8), wobei er sich auch auf zwei Entscheidungen des Hl. Offiziums bezieht: vom November 1678 – ein Kind von Juden kann in Ermangelung jüdischer Erzieher bei Vorhandensein christlicher Erzieher in Todesgefahr erlaubt getauft werden – und vom 18. Februar 1705 – ein Kind Ungetaufter darf nicht *invitis parentibus* getauft werden, außer in Todesgefahr. In seinen Ausführungen bezieht sich der Papst unter anderem auf den hl. Thomas und auf den hl. Franz Xaver, wobei stets die Sorge um das Seelenheil solcher Kinder deutlich wird. In *Probe* äußert sich der Papst auch zu einer Taufe gegen den Widerstand der Eltern. Interessant ist indes eine ältere Entscheidung des Hl. Offiziums vom 28. Januar 1637¹⁶, das die Taufe eines Kindes von Mohammedanern in Todesgefahr als erlaubt bezeichnet, sofern dies ohne Ärgernis geschehen kann. Ein absolutes *invitis parentibus* scheint erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts thematisiert worden zu sein.

c. 750 § 1 CIC/1917 bestimmte vor diesem Hintergrund einfachhin: „Infans infidelium, etiam invitis parentibus, licite baptizatur, cum in eo versatur vitae discrimine, ut prudenter praevideatur moriturus, antequam usum rationis attingat.“ *Außerhalb von Todesgefahr* durfte jedoch ein Kind Ungläubiger erlaubt nur getauft werden, wenn vor allem für die katholische Erziehung gesorgt war und die Eltern bzw. Vormünder zugestimmt hatten (vgl. c. 750 § 2 CIC/1917). Auf die Bedeutung der katholischen Erziehung hatte das Hl. Offizium auch im Kontext nichtkatholischer, aber getaufter Eltern hingewiesen.¹⁷ – Somit liegt die eigentliche Begründung einer erlaubten Taufe in Todesgefahr in der Angst um das Seelenheil begründet. Der Gesetzgeber folgt in diesem c. 750 § 1 einem absoluten Heilsautomatismus, der nicht einmal einen von den Eltern gesetzten *obex* zur Kenntnis und deren Ablehnung und Hass gegen die Religion (hier die Kirche) bewusst in Kauf nimmt.

2.2 Zur Redaktionsgeschichte

Während der Reform des Codex Iuris Canonici war c. 750 § 1 CIC/1917 Gegenstand intensiver Erörterung. In einer Sitzung der zuständigen Arbeitsgruppe am 6. Dezember 1969 sprach sich ein Konsultor für die Beibehaltung des Textes aus: Es gehe um das ewige Heil; die Theorie, die die Bedeutung der Kindertaufe herabsetze, sei nicht sicher genug. So müsse vor der Spendung dieses Mittels zum ewigen Heil auch das Recht der Eltern zurücktreten. Mehrere Konsultoren und der *Secretarius adiunctus* stimmten zwar der Bedeutung der Kindertaufe zu, widersprachen jedoch unter nachdrücklichem Verweis auf das vom Zweiten Vatikanischen Konzil erklärte Recht auf Religionsfreiheit der Auffassung, ein Kind könne auch gegen den Willen der Eltern getauft werden: Die Menschen seien gehalten, der Wahrheit, die sie erkennen, anzuhängen. Sie hätten einen freien Willen und trügen persönliche Verantwortung. Daher dürfe niemand gegen seinen eigenen Willen getauft werden. Die Kinder könnten zwar nicht frei entscheiden, doch

¹⁶ In: CIC/Fontes IV n. 724.

¹⁷ So am 6. Juli 1898, in: CIC/Fontes IV, n. 1200; 15. November 1941; KA Münster 1942, 80, Art. 86.

übten die Eltern stellvertretend deren Rechte und Pflichten aus. Daher könne kein Kind gegen den förmlichen Willen der Eltern getauft werden.

Da man das Problem trotz eingehender Behandlung nicht lösen konnte (vgl. Comm. 30 [1998] 297–299, 304), befasste man sich am 2. März 1970 erneut damit. Eine vom *Secretarius adiunctus* unterbreitete Textvorlage wurde mit wenigen terminologischen Modifikationen gebilligt (vgl. Comm. 31 [1999] 57–58; Comm. 32 [2000] 31; can. 16 SchSac): Ein Kind sowohl katholischer wie nichtkatholischer Eltern, das sich in Lebensgefahr befindet, sodass vernünftigerweise angenommen wird, dass es vor Erlangung des Vernunftgebrauches stirbt, wird erlaubt getauft, solange nicht beide Eltern oder diejenigen, die ihre Stelle einnehmen, ausdrücklich widersprechen (vgl. c. 16 SchSac). Bei der Revision dieses Textes im März 1978 erörterte man, ob hier auch von den Kindern katholischer Eltern gesprochen werden solle, weil dies bereits im Vorgängercanon geschehe; da keine Einigung erzielt werden konnte, blieb der Text unverändert (vgl. c. 822 § 2 SchCIC). Der letzte Halbsatz erhielt indes, ohne dass hierfür eine Begründung mitgeteilt wird, die Fassung: „licite baptizatur, etiam invititis parentibus, nisi exinde periculum exsurgat odii in religionem“ (Comm. 13 [1981] 224). Aufgrund der Anmerkung, diese Reaktion sei ein *malum minus*, tilgte die erweiterte Codex-Reformkommission 1981 die Worte „nisi ... religionem“ wieder (Comm. 15 [1983] 182). Im Anschluss an can. 868 SchNov änderte man die abschließende Formel „qui in eo versatur vitae discrimine ut prudenter praevideatur moriturus antequam rationis usum attingat“ zur heutigen Fassung ab, sodass der Anwendungsbereich klarer auf eine unmittelbare Todesgefahr beschränkt wird (vgl. c. 868 § 2 SchNov). – Letztlich rückte im Laufe der Redaktionsarbeiten, unbeschadet der Schärfung in der Endredaktion, die Sorge um das Seelenheil dieser Kinder vor das grundlegende Recht der Religionsfreiheit, sodass man einen Widerstand der Eltern als geringeres Übel sah.

Der *Ordo baptismi parvulorum* vom 15. Mai 1969 erklärt, ein Kind in Lebensgefahr soll unverzüglich getauft werden (vgl. Nr. 8 Ziff. 1), was (wie auch andere Abweichungen in den liturgischen Büchern) kurz vor Inkrafttreten des neuen CIC an diesen angepasst und somit um die Aussage ergänzt wurde: „Das ist auch gegen den Willen der Eltern erlaubt, auch wenn es sich um ein Kind nichtkatholischer Eltern handelt.“¹⁸ Dieser Zusatz beruht jedoch nicht auf einer eigens erwogenen und damit begründeten Entscheidung, sondern auf einer bloßen textlichen Anpassung.

Außerhalb von Todesgefahr sieht der Apostolische Stuhl die katholische Erziehung als wichtiges Moment an, sodass ggf. ein sogenannter *Taufaufschub* ange raten sein kann. So erklärte die Kongregation für die Glaubenslehre¹⁹, bei nichtchristlichen Eltern, bei solchen, die die Glaubenspraxis aufgegeben hätten etc. sei wichtig, ihnen ihre Verantwortung bewusst zu machen und zu prüfen, ob die Erziehung der Kinder hinreichend gewährleistet ist. Diese Gewähr im Sinne

¹⁸ Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst, *Variationes* vom 12. September 1983, hg. vom Sekretariat der DBK (VApS 58), Bonn 1983, V.

¹⁹ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Responsum* vom 13. Juli 1970, vom Papst gebilligt am 19. Juni 1970, in: Ochoa, *Leges Ecclesiae* IV n. 3884.

einer begründeten Hoffnung (*spes fundata*) werde durch ein Mitglied der Familie, durch den Paten oder die Unterstützung der Gemeinde der Gläubigen gegeben. Seien diese Voraussetzungen nach dem Urteil des Seelsorgers nicht hinreichend, könne man den Eltern vorschlagen, das Kind im Blick auf eine spätere Taufe einzuschreiben und pastoralen Kontakt mit ihnen zu halten.²⁰ Bei der Erarbeitung dieser Materie für den neuen CIC (c. 868 § 1 CIC) wurde die Sorge um das Seelenheil solcher Kinder indes nicht thematisiert (vgl. Comm. 30 [1998] 297–299, 304; Comm. 31 [1999] 57–58; Comm. 13 [1981] 223–224; Comm. 15 [1983] 181–182). – Allerdings ist ein solcher Taufaufschub in Anbetracht der prävalenten soteriologischen Begründung des § 2 zu hinterfragen, denn auch ein Kind, das nicht zunächst akut in Lebensgefahr schwebt, kann unerwartet versterben (z. B. durch Unfall oder sogenannten plötzlichen Kindstod).

2.3 Zur Auslegung des c. 868 § 2 CIC

§ 2 handelt von der Erlaubtheit der Taufe eines Kindes (*infans*) in Todesgefahr, gleich ob dieses von katholischen oder nichtkatholischen (also auch ungetauften) Eltern abstammt. Er stellt in gewisser Weise eine Spezialbestimmung zum vorausgehenden § 1, 1° dar, der für die Erlaubtheit der Taufe *außerhalb von Todesgefahr* die Zustimmung mindestens eines Elternteils verlangt, während vom Erfordernis der 2° (begründete Hoffnung auf christliche Erziehung) gänzlich abgesehen wird. Für die erlaubte Taufe eines Kindes in Todesgefahr wird keine positive Willensäußerung oder gar eine Einverständniserklärung der Eltern bzw. Sorgeberechtigten verlangt; vielmehr kann diese gar *invitis parentibus* erfolgen. Das *invitus* ist nicht einfach als „ohne Zustimmung“ im Sinne eines fehlenden Willensaktes zu verstehen, sondern als „unwillig“ oder „wider Willen“, wodurch eine konträre, zumeist verbal geäußerte Haltung der Eltern eindeutig zum Ausdruck gebracht wird, was auch der Herkunft des c. 750 § 1 CIC/1917 entspricht. Dabei unterbleibt eine Differenzierung, ob es sich um ein Kind nichtkatholischer, aber getaufter oder ungetaufter Eltern handelt. Auch bleibt die besondere heilgeschichtliche Stellung der Zugehörigkeit zum jüdischen Volk unberücksichtigt.

Die Formel *etiam invitis parentibus* des § 2 steht in ihrer Grundsätzlichkeit (wie bereits gerade zu Beginn der Redaktionsarbeiten thematisiert und in der Literatur immer wieder angesprochen) in tiefer Spannung einerseits zum grundlegenden Recht auf Religionsfreiheit (vgl. DiH Art. 2 Abs. 1 bzw. c. 748 § 2 CIC), sodass niemand zur Annahme des katholischen Glaubens gegen sein Gewissen gezwungen werden darf, andererseits zum Grundrecht der Eltern auf Erziehung ihrer Kinder (vgl. GE Art. 3 Abs. 1 bzw. c. 793 § 1 CIC), die jedoch in c. 868 § 2 CIC dem Heil des Kindes weichen müssen. Vor historischem Hintergrund mag man eine Anwendung befürchten, die eine „Zwangskatholisierung“ gegen den Willen der Eltern legitimiert. Aus dogmatischer Sicht ist zu fragen, warum ein solches Kind (wie auch ein Erwachsener ohne Vernunftgebrauch) nicht zu denen zählen soll,

²⁰ Vgl. auch Kongregation für die Glaubenslehre, Instr. *Pastoralis actio* vom 20. Oktober 1980, in: AAS 72 (1980) 1137–1156, nn. 30, 31.

die ohne eigene Schuld noch nicht zur Erkenntnis Gottes gelangen *konnten* (vgl. LG Art. 16 Abs. 1).

Ungeklärt bleibt zudem, wie es um die christliche Erziehung bestellt ist, wenn ein gegen den Willen der Eltern getauftes Kind die Todesgefahr überlebt, zumal die Eltern nicht nur die Taufe abgelehnt haben, sondern sich zugleich in ihrem Elternrecht zutiefst verletzt sehen können.

Gleichwohl bleibt zu beachten, dass § 2 keinen Taufbefehl erteilt („muss getauft werden“), sondern nur eine Handlung als erlaubt qualifiziert; dies mag auch der Gewissensberuhigung eines dem früheren Denken verhafteten Spenders – bei einer Nottaufe ist nicht allein ein Amtsträger, sondern jedweder Gläubige, ja jedweder Mensch (c. 861 § 2 CIC) in den Blick zu nehmen, der sich mit einer solchen Situation konfrontiert sieht – geschuldet sein. Folglich jedoch ist zumindest ein äußerst zurückhaltender Umgang in der Anwendung des *etiam invitis parentibus* anzunehmen, auf die Taufe eines Kindes christlicher Eltern (die evtl. hinsichtlich der Konfessionszugehörigkeit unsicher sind) zu beschränken oder die zumindest stillschweigende Einwilligung der Eltern zu fordern.²¹

Aufmerksamkeit verdient die parallele Vorschrift im Gesetzbuch für die katholischen Ostkirchen: „Infans sive parentum catholicorum sive etiam acatholicorum, qui in eo versatur vitae discrimine, ut prudenter praevideatur moriturus, antequam usum rationis attingit, licite batizatur.“ (c. 681 § 4 CCEO) Es fällt nicht allein die im lateinischen Recht bis in das SchNov von 1982 enthaltene Formulierung auf, sondern das Fehlen der Klausel *etiam invitis parentibus*. Dies mag den besonderen gesellschaftlichen Umständen, in denen die katholischen Ostkirchen (zum Teil) leben, geschuldet sein, lässt jedoch theologisch eine Abkehr von der absoluten Heilsnotwendigkeit der Taufe und ihrer quasi automatischen Wirkung erkennen, zugleich aber auch ein Ernstnehmen des elterlichen Sorgerechts.

Papst Franziskus hat mit dem Motu Proprio *De concordia inter Codices* vom 31. Mai 2016²² dem c. 868 CIC einen § 3 angefügt, der die erlaubte Taufe eines Kindes nichtkatholischer Christen (außerhalb von Todesgefahr) betrifft, der fast wortgleich c. 681 § 5 CCEO entspricht. Wenn in diesem Zusammenhang keine Anpassung auch des schwierigen § 2 erfolgte, ist dies nicht als eine bewusste Entscheidung für dessen Beibehaltung zu verstehen, werden mit diesem Motu Proprio doch lediglich eine Reihe von Regelungen des CCEO übernommen, die bis dahin im CIC fehlten.

3 Ergebnis

Die geltende Rechtslage des c. 868 § 2 CIC mit der Klausel *etiam invitis parentibus* führt sowohl im ökumenischen als auch im interreligiösen Dialog nicht nur zu Missverständnissen, sondern auch zu erheblichen Anfragen. Bei der

²¹ Hollerbach (Bemerkungen [s. Anm. 2] 157–159) plädiert dafür, diese Norm überhaupt nicht anzuwenden.

²² Promulgation in: *L'Osservatore Romano* vom 15. September 2016; Abdruck in: AAS 108 (2016) 602–606.

Erarbeitung des c. 868 § 2 CIC setzte sich nach längerer Erörterung die theologische Auffassung durch, das ewige Heil eines Kindes in Todesgefahr müsse im klassischen Sinne möglichst durch die Taufe als *via tutior* gesichert werden, ohne die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils diesbezüglich oder hinsichtlich des von diesem entfalteteten Elternrechts auf Erziehung hinreichend zu reflektieren und zu rezipieren, wobei die divergierende, die genannte Klausel auslassende Fassung des c. 681 § 4 CCEO gerade in soteriologischer Hinsicht bemerkenswert ist.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den universalen Heilswillen Gottes deutlich herausgestellt, gemäß dem diejenigen nicht verloren gehen, die ohne eigene Schuld den christlichen Glauben nicht kennen, aber auch die besondere heilsgeschichtliche Verbindung des Volkes Israel zur Kirche. Die *Internationale Theologische Kommission* hält in ihrer Erklärung von 2006 ausdrücklich nicht an der Lehre des *limbus puerorum* fest; die Billigung von Papst Benedikt XVI. darf dabei als eine deutliche Positionierung des kirchlichen Lehramtes gesehen werden. Obgleich das Dokument nur von der *Hoffnung* auf das Heil für ungetauft versterbende Kinder und nicht einer *Gewissheit* spricht, bleibt als Konsequenz nur ihr Eingehen in die ewige Glückseligkeit, denn die ewige Verdammnis scheidet in Anbetracht des von den Konzilsvätern erklärten universalen Heilswillen Gottes aus. Freilich bedürfen auf der Grundlage der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils die Lehre von der Erbsünde und der absoluten Heilsnotwendigkeit der Taufe einer vertieften Reflexion, doch könnte zwischen einem ordentlichen und einem außerordentlichen Weg zum Heil differenziert werden. Gerade auch im Blick auf Kinder jüdischer Abstammung – hierfür ist das Bekenntnis der Mutter maßgebend – ist davon auszugehen, dass diese nicht verloren sind, lehrt doch das Konzil, das Volk Israel könne man nicht als verdammt bezeichnen.

Auf der Grundlage des Dokumentes der *Internationalen Theologischen Kommission* bedarf es zum einen eines vertieften Studiums der sich aus diesem ergebenden Konsequenzen im Hinblick auf die zu klärende Problemstellung aus theologischer (ekklesiologischer und soteriologischer) Sicht. Zum anderen könnte eine nähere Analyse der Originalprotokolle der CIC-Reformkommission weiteren Aufschluss über die damaligen Erörterungen geben. Vor dem dargelegten Hintergrund wäre zu prüfen, in c. 868 § 2 CIC auf die Formel *etiam invitis parentibus* zu verzichten, wie dies bereits in c. 681 § 4 CCEO geschehen ist. Hilfsweise wäre eine Erklärung zu diesem § 2 anzustreben, die der besonderen Stellung der Kinder des jüdischen Volkes hinreichend Rechnung trägt.

Dr. Rüdiger Althaus ist Professor für Kirchenrecht an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: ralthaus@thf-paderborn.de

PETER SCHALLENBERG/REINHARD RICHTER

Guter Katholik und wirklicher Sozialist?

Wilhelm Hohoff (1848–1923) zum 100. Todestag

KURZINHALT

Der Kurzbeitrag beleuchtet das Leben und Wirken des katholischen Sozialethikers Wilhelm Hohoff, der Priester im Erzbistum Paderborn war und vor 100 Jahren, am 10. Februar 1923, verstarb. Hohoff beschäftigte sich sein Leben lang, vor allem aber nach seiner Versetzung in den Ruhestand, mit ökonomischen Theorien und stellte Parallelen zwischen sozialistischen Ansätzen und der katholischen Theologie heraus. Neben Franz Hitze (1851–1921) gilt er damit heute als einer der Begründer der katholischen Sozialforschung.

SUMMARY

The short essay recounts the life and work of the catholic social ethicist Wilhelm Hohoff, who was priest in the archdiocese of Paderborn and died 100 years ago on February 10th, 1923. Throughout his life, but mainly after his retirement, Hohoff occupied himself with economic theories and pointed out parallels between socialist stances and catholic theology. Together with Franz Hitze (1851–1921), he can be seen as one of the founders of the catholic social research.

Rudolph Carl August Wilhelm Hohoff¹ wurde geboren am 9. Februar 1848 in Medebach als Sohn eines Kreisgerichtssekretärs, Franz Joseph Alois Hohoff, katholisch, seit 1845 verheiratet mit der Mutter Louise Wiegand, evangelisch und geboren in Wetzlar. Der ältere Bruder Paul Joseph Albert, geboren am 28. Dezember 1846 in Medebach, verstarb schon am 22. Januar 1847. Nach dem Umzug 1850 nach Brilon und dem Besuch des Gymnasiums Petrinum erfolgte dort 1866 das Abitur. Es folgte ein Studium der katholischen Theologie und Ökonomie für ein Jahr in Münster, wo er der KDStV Sauerlandia beitrug, sodann

¹ Bürgerbuch Medebach 1739–2005.

für je ein Semester in Marburg und Bonn und zuletzt für vier Semester an der Theologischen Akademie in Paderborn, wo er nach dem obligatorischen Alumnatsjahr im Priesterseminar am 12. August 1871 die Priesterweihe empfing und anschließend ab dem 13. Oktober 1871 – wohl auch wegen des ausbrechenden Kulturkampfes – Hausgeistlicher auf Haus Hüffe im Kreis Lübbecke war. Als er sich 1886 auf die Kanonikatsstelle an der Stiftspfarrrei Geseke bewerben will, bleibt ihm das von Seiten der bischöflichen Behörde Paderborn verwehrt, und er wird stattdessen vom 9. Juli 1886 – nach dem Ende des Kulturkampfes – bis zum 31. März 1905 Vikar in der Diasporagemeinde Petershagen bei Minden. Dort pflegt er eine umfangreiche Korrespondenz mit namhaften Sozialisten wie August Bebel, Max Adler, Friedrich Engels, Wladimir I. Lenin und Wilhelm Liebknecht. Eine persönliche Mitteilung berichtet von einem Inkognito-Besuch von Friedrich Engels bei ihm in Petershagen im September 1893. Ob er dann aufgrund seiner politischen Publikationen oder, wie es offiziell heißt, aus gesundheitlichen Gründen mit 57 Jahren in den Ruhestand versetzt wurde, kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Hohoff widmete sich seinen Studien und war wohnhaft in Paderborn, Gierswall 24, wo er am 10. Februar 1923 verstarb. Ein halbes Jahr vor seinem Tod erschien im August 1922 im offiziellen Amtsblatt des Bistums Paderborn die Feststellung: „Wir mißbilligen es scharf, daß ein katholischer Geistlicher es ruhig ansieht, daß unter Berufung auf ihn Katholiken in Organisationen eintreten, in denen sie ernststen Gefahren für ihren Glauben ausgesetzt sind.“

Wilhelm Liese vermerkte 1934 unter seinem Namen:

„H. suchte mit großem Eifer die Anerkennung der marxistischen Wertlehre in kath. Kreisen durchzusetzen, fand aber wenig Anklang, hauptsächlich erst gegen Schluß seines Lebens bei einzelnen jüngeren Schriftstellern. Die religiöse Auffassung des Sozialismus lehnte er dauernd ab, konnte aber nicht verhindern, daß nach der Machtergreifung durch die Sozialdemokratie seine wissenschaftl. Anschauungen bei Wahlen ausgenutzt wurden, so daß noch kurz vor seinem Tode die bischöfliche Behörde eine Warnung erlassen mußte. [...] H. war überaus fleißiger Sammler, weniger selbständiger Forscher und Systematiker. Seine stark betonte Überzeugung wirkte oft suggestiv, wozu einzelne wissenschaftl. Erfolge, z. B. gegenüber dem bedeut. Rechtshistoriker Ihering, nicht wenig beitrugen.“²

Wilhelm Hohoff gilt, neben seinem Zeitgenossen Franz Hitze – ebenfalls aus dem Sauerland (Dumicke bei Olpe) stammend, Priester des Bistums Paderborn und erster Professor für Christliche Sozialwissenschaften an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster – als einer der Wegbereiter der katholischen Sozialforschung.³ Die ungewöhnliche Fächerkombination von Philosophie, katholischer Theologie und Nationalökonomie bringt Hohoff in Kontakt mit den Theorien von Karl Marx, und ihm fallen Parallelen zur Wertlehre des Tho-

² W. Liese, *Necrologium Paderbornense*, Paderborn 1934, 278.

³ Vgl. H. J. Patt, *Wilhelm Hohoff (1848–1923)*, in: Jürgen Aretz u. a. (Hg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*. Band 3, Mainz 1979, 123–135.

mas von Aquin auf. Angeregt dazu war er wohl schon in seiner Jugend in Brilon durch Besuche in der seinem Elternhaus benachbarten Klempnerwerkstatt des Peter Weishaupt und dortigen Gesprächen über Materialpreis und Arbeitsleistung. Auch Wilhelm Emmanuel von Ketteler und Franz Hitze setzten sich mit den Lehren von Karl Marx auseinander, was dieser allerdings eher übel vermerkt.⁴ Die zentrale Erkenntnis, die Hohoff bei Thomas von Aquin und Karl Marx übereinstimmend findet, ist, dass materielle Dinge wie Geld, Rohstoffe oder Maschinen von sich aus keinen Wert hervorbringen oder vermehren können, sondern die Ursache und Quelle allen Wertes einzig und allein die menschliche Arbeit ist:

„In der politischen Ökonomie hat Marx die Wahrheit aufgedeckt und gezeigt, daß nicht das Geld produktiv von Wert ist, [...] daß ganz ebensowenig Produktionsmittel, Instrumente, Maschinen sich selbst oder ihren Wert vermehren können, daß auch alle Rohstoffe, Naturstoffe, Naturkräfte keinen Wert [...] hervorbringen oder produzieren können, sondern daß die Ursache und Quelle allen Wertes einzig und allein die menschliche Arbeit ist. [...] Marx bewegt sich in der Ökonomie durchaus auf den traditionellen Bahnen der größten Denker der Vorzeit, des Aristoteles, der Kirchenväter, der älteren Scholastik und Kanonistik.“⁵

Und Hohoff selbst zitiert die Anerkennung dieser Anschauung in seinem Buch „Warenwert und Kapitalprofit“⁶ durch Karl Kautsky:

„Der Verfasser dieser Schrift ist kein Sozialdemokrat, er ist ein gläubiger katholischer Geistlicher, der als solcher schon vor dreißig Jahren eine Diskussion mit Bebel hatte, nicht über ein ökonomisches Thema, sondern über das Christentum. Aber in so schroffem Gegensatz er auch zu den philosophischen und politischen Anschauungen von Marx steht, er ist einer der wenigen bürgerlichen Ökonomen, die der Marxschen Theorie vom Wert und Mehrwert unbefangen näher getreten sind“⁷.

Hohoff folgt keineswegs der scharfen Religionskritik von Karl Marx; er sieht sich als Sozialist im Sinne des Vorrangs von Mensch vor Kapital und unterstreicht vehement nach dem Ersten Weltkrieg: „Ich erkläre hiermit, daß ich Sozialist und Demokrat bin. Ich gehöre der sozialdemokratischen Partei aber nicht an. Insbesondere will ich nichts wissen von Unglauben und Atheismus. Ich bin gläubiger katholischer Priester.“⁸ Selbst August Bebel wehrte sich 1874

⁴ Vgl. ebd. mit Zitat aus einem Brief von Karl Marx an Friedrich Engels vom 25. September 1869: „Die Hunde kokettieren (z. B. Bischof Ketteler in Mainz, die Pfaffen auf dem Düsseldorfer Kongress usw.), wo es passend scheint, mit der Arbeiterfrage.“ (Marx-Engels-Werke. Band 32: Briefe Januar 1868 – Mitte Juli 1870, Berlin 2009, 85).

⁵ W. Hohoff, Die Bedeutung der Marxschen Kapitalkritik. Eine Apologie des Christentums vom Standpunkte der Volkswirtschaftslehre und Rechtswissenschaft, Paderborn 1908, 26.29.52.117.

⁶ Ders., Warenwert und Kapitalprofit, Paderborn 1894; vgl. ders., Die „Fruchtbarkeit“ des Geldes und der Kapitalgewinn, in: ThGl 5 (1913) 110–128.

⁷ K. Kautsky, in: Die Neue Zeit 20.1 (1901–1902) 733–734, hier: 733; zit. in W. Hohoff, Herman Schell über die soziale Frage, Paderborn 1908, 25.

⁸ Vgl. R. Richter, Nationales Denken im Katholizismus der Weimarer Republik, Münster 2000, 113–127.

gegen eine Symbiose von Sozialismus und Christentum, explizit mit Nennung von Wilhelm Hohoff,⁹ auch wenn er später eine mildere Sicht hatte.¹⁰ Für Hohoff stand das Christentum eindeutig gegen einen unregulierten Manchester-Kapitalismus; das verbindet ihn mit dem humanistischen Kern des Sozialismus;¹¹ daraus einen religiösen Sozialismus moderner Form zu machen scheint allerdings übertrieben.¹² Er sah einen historisch nachweisbaren Weg aus der Reformation und dem Protestantismus¹³ und einem in der Folge stark individualistisch geprägten Kapitalismus hin zu den Revolutionen der Neuzeit und der Auflösung des Gemeinwohls.¹⁴ Sein Streben geht nach einem genuin katholischen, anti-individualistischen Solidarismus;¹⁵ das bleibt gewiss bis in die Sozialverkündigung von Papst Franziskus in den beiden Enzykliken *Laudato si'* (2015) und *Fratelli tutti* (2020) das bleibende Anliegen der katholischen Soziallehre.

Dr. Peter Schallenberg ist Professor für Moralthologie an der Theologischen Fakultät Paderborn.

Kontakt: p.schallenberg@thf-paderborn.de

Propst Dr. Reinhard Richter ist Leiter des Pastoralen Raumes Brilon.

Kontakt: propst@pastoralverbund-brilon.de

⁹ Vgl. A. Bebel, Christentum und Sozialismus. Eine religiöse Polemik zwischen Herrn Kaplan Hohoff in Hüffe und dem Verfasser der Schrift, in: Die parlamentarische Tätigkeit des Deutschen Reichstags und der Landtage und die Sozialdemokratie. Separatdruck aus dem „Volksstaat“ von 1873/74, Hottingen-Zürich 1887.

¹⁰ Vgl. C. Müller, Wilhelm Hohoff – Priester und Sozialist. Vor 140 Jahren in Medebach geboren, in: Jahrbuch Hochsauerlandkreis, Brilon 1988, 109–113; A. Trippe, Wilhelm Hohoff 1848–1923. Ein Medebacher Theologe und Nationalökonom, in: Jahrbuch Hochsauerlandkreis, Brilon 2008, 83–89.

¹¹ Vgl. K. Kreppel, Entscheidung für den Sozialismus. Die politische Biographie Wilhelm Hohoffs 1848–1923, Bonn 1974.

¹² Ders., Wilhelm Hohoff – der „rote Pastor“ und die katholischen Sozialisten, in: G. Ewald (Hg.), Religiöser Sozialismus, Stuttgart 1977; dazu schon W. Liese, Christlicher Sozialismus?, in: ThGl 12 (1920) 159–164.

¹³ Vgl. W. Hohoff, Protestantismus und Sozialismus, Paderborn 1881.

¹⁴ Vgl. ders., Die Revolution seit dem sechzehnten Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1887.

¹⁵ Vgl. W. Weber, Wilhelm Hohoff (1848–1923). Leben und nationalökonomische Ideen eines sozial-engagierten Paderborner Priesters, in: P.-W. Scheele (Hg.), Paderbornensis Ecclesia. FS für Lorenz Kardinal Jaeger, Paderborn 1972, 569–589.

Rezensionen

■ PHILOSOPHIE

Raphael Weichlein

Gott denken – Wunschdenken? Religionsphilosophie im Gespräch mit Holm Tetens (Berliner Bibliothek. Religion – Kultur – Wissenschaft 11)

Berlin 2022: Peter Lang, geb., 187 S., ISBN 978-3-631-88049-4, 42,95 €

Die ‚theistische Wende‘ des Berliner Philosophen Holm Tetens (* 1948), erstmals in publizierter Form zugänglich in seinem Buch „Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie“ von 2015, verursachte ungewohnt starke Resonanzen in Teilen der *scientific community*; gar von einem „Erdbeben in der philosophischen Zunft“ (Godehard Brüntrup) war die Rede. Raphael Weichlein, Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Philosophie der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Augsburg und Priester des Erzbistums Berlin, widmet sich nun einem Schlüsselthema im Kontext von Tetens' Neupositionierung: Der „epistemische[n] Rechtfertigung des voluntativen Moments im weltanschaulichen Kontext“, die explizit als systematisches „Formalobjekt“ (23) der vorliegenden Studie ausgewiesen wird. Zur Diskussion steht also die Frage, inwiefern dem Willen in der Ausprägung von Weltdeutungen und Rahmenannahmen eine Rolle zugestanden werden kann, die nicht unter das Verdikt der Projektionsthese oder des frommen Wunsches fällt, sondern positiv in das Projekt einer rationalen Verantwortung des Gottesglaubens integriert werden kann. Es gelingt dem Autor dabei mit der

eingehenden Behandlung der Rezeption der sogenannten ‚Quine'schen Regel‘ im Denken von Holm Tetens, neue Perspektiven für die religionsphilosophische Diskussion einer altbekannten Problematik aufzuzeigen.

Nach einem Vor- (9) und Geleitwort (14–19) sowie einer „Hinführung“ im ersten Kapitel (21–24) stellt der Verfasser im zweiten Kapitel (26–56) zunächst Grundzüge von Tetens' Philosophieverständnis dar, um im Folgenden näher auf dessen Rezeption des analytischen Philosophen Willard V. O. Quine vor und nach der ‚theistischen Wende‘ einzugehen. Mit dem folgenden Durchgang durch den Aufsatz Quines „Two Dogmas of Empiricism“ (1951) begegnet auch erstmals die Quine'sche Regel im Wortlaut: „Jede Aussage kann, komme was wolle, als wahr beibehalten werden, wenn wir nur an anderer Stelle das System drastisch genug anpassen [...]“. (55) Der Verfasser führt sodann aus, wie auf der Basis „dieser Regel [...] nach Tetens unter anderem die Postulate [...] in kantischer Tradition [...] epistemisch gerechtfertigt werden [können], insofern sie zu einem kohärenten Gesamtbild der Wirklichkeit und zu einem ‚guten Leben‘ beitragen.“ (ebd.)

Im dritten Kapitel (57–81) werden mit John Henry Newmans „Brief an William Froude“ (1879) und William James' Essay „The Will to Believe“ (1896) zwei Texte unterschiedlicher Vordenker des engen Zusammenhangs von Wille und Weltanschauung präsentiert, die mit ihrer Rede vom Glauben als „Ergebnis des Willens“

(Newman, 78) und der Unverzichtbarkeit eines „wunschbasierten Glaubens“ (James, 80) erstaunliche inhaltliche Schnittmengen mit dem vorgestellten Ansatz aufweisen.

Mit dem vierten Kapitel (83–105) liegt der eigentliche systematische Teil der Studie vor, in dem sich der Verfasser explizit der Frage nach der erkenntnistheoretischen Rechtfertigung der Rolle des Willens im weltanschaulichen Kontext widmet. Nach einer kurzen Vergewisserung über den Terminus der epistemischen Rechtfertigung untersucht der Verfasser Tetens' Auffassung einer Perspektivität der Wirklichkeitserkenntnis, die sich zweifach in Richtung eines naiv-objektivistischen und eines relativistischen Verständnisses abgrenzt. Ein Rechtfertigungspluralismus, der aus dem „Aspektcharakter der Wirklichkeit“ (85) folgt – und nicht als Wahrheitspluralismus missverstanden werden darf – ermögliche es, selbst im Dissens mit gleichrangig Gebildeten, ganz verschiedene Wirklichkeitsauffassungen als rational auszuweisen (vgl. 100), solange diese gewissen Kriterien für tragfähige Weltanschauungen entsprechen (vgl. 102f.).

Die „Zusammenschau“ der Ergebnisse im fünften Kapitel (107–118) beinhaltet u. a. eine fundamentaltheologische Würdigung (108–115), die aufgrund des Charakters der Studie als „genuin *philosophische[m]* Diskussionsbeitrag“ (108) vergleichsweise kurz ausfällt, nichtsdestotrotz aber auf ein breiteres Spektrum an Konvergenz-

punkten von theologischen Topoi mit den Ergebnissen der Studie hinweist.

Der Anhang 1, „Skizzen einer rationalen Soteriologie im Anschluss an Holm Tetens“ (120–146), bietet als leicht überarbeitete Zweitveröffentlichung insbesondere Leser(inne)n mit einem eher systematisch-theologischen Interesse an Tetens' Werk einen guten Ausgangspunkt für weitere Beschäftigungen. Zum Abschluss ermöglicht der Anhang 2, „Zur Diskussion um Holm Tetens' rationale Theologie. Ein Literaturbericht“ (148–167) – ebenfalls als geringfügig überarbeitete und aktualisierte Zweitveröffentlichung – einen guten Überblick zur durchaus auch kritischen Rezeption von „Gott denken“.

Mit seiner kompakten, dicht geschriebenen, aber gut lesbaren Studie gelingt es Weichlein, den Willen als legitime Größe im Kontext der verschiedenen Ausprägungen von Weltdeutungen gegen den Vorwurf eines naiven Wunschdenkens zu profilieren und somit im Anschluss an die Religionsphilosophie von Holm Tetens Möglichkeiten zur rationalen Rechtfertigung theistischer Weltdeutungen aufzuweisen. Insbesondere der Gedanke der Offenlegung der stets vorhandenen *hidden agenda* (105) sollte auf dem Feld des weltanschaulichen Dialogs großes Potenzial haben.

Alexander Kaiser

 ■ HISTORISCHE THEOLOGIE

Günter Frank/Franz Fuchs/Mathias Herweg (Hg.)

Das 15. Jahrhundert (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 15)

Stuttgart-Bad Cannstatt 2021: frommannholzboog, geb., 559 S., ISBN 978-3-7728-2887-4, eISBN 978-3-7728-3328-1, 68,00 €

Im Herbst 2017 veranstalteten das Department für Mediävistik am Karlsruher Institut für Technologie (Universitätsbereich) und die Melanchthon-Akademie Bretten eine Tagung, deren zwanzig zum Druck gebrachten Beiträge sich einem numerisch benannten Zeitabschnitt zuwenden: dem 15. Jahrhundert. In seiner prägnanten und gedankenreichen Einleitung (9–15) weist Mathias Herweg, Mitherausgeber des Bandes, darauf hin, dass „der schnörkellos kurze Titel dieses Bandes“ nicht im Sinne einer monographischen Erfassung gemeint sei. „Vielmehr soll der konzise Titel unterschiedliche Fachperspektiven bündeln, dabei zugleich integrieren, was der Band an Vielfalt und Komplexität, an zentrifugalen und zentripetalen Kräften, an Traditionen und Neuerungen reflektiert“ (9). Auch dürfe man von einem „längeren 15. Jahrhundert“ reden, das von 1378, dem Beginn des abendländischen Schismas, bis 1517, dem Schlüsseljahr der Reformation Luthers anzusetzen wäre. Dieses „längere 15. Jahrhundert“ wäre „als Epoche eigenen Rechts zu würdigen: als ausgewiesenes Jahrhundert der Mitte“ (Peter Moraw), vermittelnd zwischen Tradition und Neuerung, zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit, weder nur Nachhall des einen noch nur Vorspann des anderen“ (10). Das 15. Jahrhundert sei zudem „eine metaphorisch vorbelastete Größe“ (10), blickt man etwa auf Johan Huizingas „Herbst des Mittelalters“ (1919) (vgl. auch

323–325) und auf Stephen Greenblatts „Die Wende“ (2011). „Das 15. Jahrhundert, verstanden als ein ‚Jahrhundert der Mitte‘, ist weder ‚Herbst‘ (des Mittelalters) noch ‚Wende‘ (zur Moderne), weder Ausklang noch Vorspann, weder Ritter- noch überhaupt Renaissance im Sinne einer validen Gesamtsignatur, sondern wenn denn überhaupt, dann nur dies alles zusammen und in einem differenzierungsbedürftigen Sinn. Viel Doppelgesichtiges und Ungleichzeitiges lebt in ihm, vieles davon läuft nicht konsistent auf das ‚Lutherjahr‘ 1517 zu, mancherlei Zukunftsweisendes wird durch die europäischen Reformationen und die Konfessionalisierung sogar harsch unterbrochen in Staatlichkeit, Theologie, Philosophie oder Literatur“ (14).

Den über- und interdisziplinären Gesamtzugriff auf das „lange 15. Jahrhundert“ bildet der Tagungsband in seiner Gliederung in vier Hauptkapitel ab, indem er (1) historisch-historiographische, (2) literarische, (3) theologie- und kirchengeschichtliche sowie (4) kunst- und musikwissenschaftliche Aspekte des Zeitraums versammelt. Nach dem Beitrag von Mathias Herweg wird das Hauptkapitel „I. Historisch-historiographische Zugänge“ (17–194) eröffnet von Franz Fuchs, „Kaiser Friedrich III. und der dritte Friedrich“ (19–27): „Kaiser Friedrich III. [1415–1493] war in mehrfacher Hinsicht ein Herrscher der Superlative, und dies nicht nur aus biologischen Gründen, weil ihm von allen römisch-deutschen Königen [reg. 1440–1493] und Kaisern des Mittelalters [reg. 1452–1493] die mit Abstand längste Regierungszeit beschieden war. Er war der erste Habsburger, der vom Papst zum Kaiser gekrönt wurde und zugleich der letzte Kaiser des Mittelalters, der in der Tradition Karls des Großen diese Würde in Rom empfing. Er war

jener Herrscher des späten Mittelalters, der mit Abstand die meisten Klöster und Bistümer gründete; von seinen Kanzleien sind auch die meisten Herrscherurkunden des Mittelalters ausgefertigt worden“ (19). Dann folgen Beiträge von Gabriele Annas, Daniel Luger, Achim Thomas Hack, Christof Paulus, Joachim Schneider und Chantal Camenisch.

Das nächste Hauptkapitel „II. Literarische Aspekte“ (195–320), eröffnet Hendryk de Boer mit „Wege aus der verdoppelten Realität. Humanistische Dialoge im Italien des 15. Jahrhunderts“ (197–246), der sehr belegreich Dialoge von Leonardo Bruni, Poggio Bracciolini, Lorenzo Valla, Bartolomeo Facio, Leon Battista Alberti, Marsilio Ficino, Cristoforo Landino sowie Giovanni Pontano analysiert, und zwar anhand der These, „dass italienische Humanisten des 15. Jahrhunderts den Dialog als Mittel einsetzten, um die teils eruptiven Veränderungen in der diskursiven und sozialen Ordnung ihrer Zeit zu reflektieren, zu moderieren und bis zu einem gewissen Grad zu beheben“ (200). Laut Günter Frank, „Die Geburt Europas – Enea Silvio Piccolominis Europa-Bild“ (247–258), entwirft Piccolomini, von 1443 bis 1456 Sekretär der kaiserlichen Kanzlei, nicht unbeeinflusst durch eine Turkophobie „ein Europa-Bild, das sich zwar an die geographische Vorstellung der Antike anschließt, aber zugleich mit der Idee einer europäischen Werte- und Bildungsgemeinschaft sowie einem Europa der gleichberechtigten Regionen zukunftsweisende Elemente hineingezeichnet sind“ (258). Nach den Analysen von Joachim Hamm, „*Auctor* und *interpres* im Dialog. Sebastian Brants Beiträge zur ‚Stultifera navis‘ (1497)“ (259–288), wäre eine kritische Neuedition der zweiten Auflage des lateinischen *Stultifera navis* nötig, weil erst dort Brant selber die lateinische Übersetzungsvorlage seines Schülers Jakob Locher endformuliert hat. Medienhistorische Beiträge liefern

Dirk Wehrle, „Bibliothek, Buchdruck und gelehrte Konstellation in Gedichten des Heidelberger Frühhumanisten Adam Werner von Themar“ (289–301), und Werner Williams Krapp, „Du sollst *predig gern hörn oder guoten buoch lesin*. Zur literarischen Versorgung der Laien mit geistlichem Schrifttum im 15. und frühen 16. Jahrhundert“ (303–320).

Größte Beachtung verdient das Hauptkapitel „III. Theologie und Kirchengeschichte“ (321–489). Berndt Hamm hält in seinem umfangreichen Beitrag „Die theologische Dynamik des 15. Jahrhunderts“ (323–373), womit er den Zeitraum von 1380–1520 meint, für eine „Ära einer faszinierenden eigenen Dynamik“ (325). Hamm setzt bei der „Expansion, Entgrenzung und Laisierung der Theologie“ an (325–338), „nur möglich als ein innovatives Geschehen der medialen Entgrenzung“ (337): „Es gab vorher keine andere Ära der Christentumsgeschichte, in der Theologie so in die Breite wirkte, so viele Menschen erreichte und so viele Frömmigkeitsfelder durchdrang“ (325), was im Anschluss an Werner Williams-Krapp als „eine Art Monastizierung der Laienwelt“ (372) zu verstehen sei. Hauptmotoren dafür sind die volkssprachige Theologie, auch von theologisch ungelehrten Laien und Laienfrauen getragen, volkssprachige Mystik und Bibelübersetzungen (328–334), wobei die neuere Forschung die „Theologisierung der Nonnen“ (337) herausstellt (334–337). Als epochentypisches Beispiel für die Entgrenzung der Theologie verweist Hamm belegreich (338–342) auf „die verstärkte Symbiose von Bildlichkeit und Theologie“ (338) bei der „Mode, religiöse Bilder mit Inschriften, teils Schriftleisten an den Rändern, teils Spruchbändern, anzureichern“ (338). Neue, „besonders intensive Syntheseformen von Theologie, Frömmigkeit und Seelsorge“ (370) gewinnen an Bedeutung, so die Predigt als „das Hauptmedium, in dem sich die Ingredienzien der scholas-

tischen, monastischen und mystischen Theologie mit dem Verstehenshorizont der Laien verbunden“ (370), wie exzellent Gabriel Biel zeigt (vgl. 370f.). Hinzu tritt eine „Synthese von humanistischer Bildung und Frömmigkeitstheologie“ (371), sodass man für Nürnberg, den Oberrhein und die Schweiz „geradezu von einem neuen Theologie- und Humanismustyp“ (371) sprechen kann: Einerseits ließen sich Humanisten (z. B. Erasmus von Rotterdam) auf die geistlichen Ziele der Frömmigkeitstheologie ein, andererseits bedienten sich Theologen (z. B. Jakob Wimpfeling, Huldrych Zwingli) der „humanistisch verstandenen *bonae litterae* der Antike als sprachliche und theologische Norm“ (371). Bei seiner Bewertung der „Weiterführung der Entgrenzung und Laisierung der Theologie in der Reformation“ (371–373) sieht Hamm eine „Linienziehung von der theologischen Dynamik des 15. Jahrhunderts in die Reformation hinein“ nicht „naheliegend“ (372), entkommt im Gesamtduktus der Argumentation aber nicht ganz einer teleologischen Perspektive auf die Reformation.

Ulrich Köpf nimmt in seinem Beitrag „Typen der Theologie im 15. Jahrhundert“ (375–402) Präzisierungen und Selbstkorrekturen (vgl. besonders 377) an seinen bisherigen Forschungen zu Typen mittelalterlicher Theologie vor. Typen der Theologie sieht Köpf nicht an deren Inhalte, sondern an bestimmte Örtlichkeiten angebunden. So gibt es Theologie in ihrer Vielfalt in ihren „wichtigsten Typen“ (377) als scholastische bzw. „Theologie an den höheren Bildungseinrichtungen“ (377–382), als monastische bzw. „Theologie in Klöstern“ (383–393) und als „Humanistische Theologie“ (393–400). Für Köpf hat die „Theologie in Klöstern“ die bisherige Kategorie „mystische Theologie“ abzulösen, weil Mystik als Thema aller Theologietypen, auch der scholastischen, verifiziert werden kann (vgl. 377, 386, 390). Zu den Theologen, „die durch dieses Raster nicht erfasst werden“

(402), zählt Köpf Nikolaus von Kues, „ein Theologe von besonderer Art, der in seiner Frömmigkeit und in seinem Umgang mit christlichen Traditionen zwar noch dem Mittelalter verhaftet ist, in seiner Art zu denken aber die Diskussion zwischen den scholastischen Wegen und theologischen Richtungen sprengt und bereits in die Frühe Neuzeit vorausweist. An ihm zeigen sich die Grenzen jeder theologiehistorischen Schematisierung und Typisierung“ (402). Für Reinhold Rieger, „Neue theologische Hermeneutik im 15. Jahrhundert?“ (403–435), vollzieht sich in der Theologie des 15. Jahrhunderts „eine allmähliche Ablösung der augustiniischen Dinghermeneutik durch eine hieronymische Sprachhermeneutik“ (405), die mit einer klaren Bevorzugung des Literalsinns verbunden ist, die schon Thomas von Aquin (vgl. S.th. I, q. 1, a. 10) gefordert hat (406). „Die nun entstehende Sprachhermeneutik, die sich auf den Literalsinn konzentriert, grenzt sich implizit von der augustiniischen Tradition der Metaphysik ab und wendet sich einer auch mit Hieronymus in Verbindung gebrachten Wertschätzung der sprachlichen Form der heiligen [sic] Schrift zu, wie sie auch für den Humanismus und dessen philologische Methoden kennzeichnend war“ (406). Als Autoren, die diesen Wandel belegen sollen, analysiert Rieger die theologisch-hermeneutischen Ansätze von Pierre d’Ailly (406–409), Johannes Gerson (409–418), Paul von Burgos (418–422), Dionysius der Kartäuser (422–424), Hieronymus Savonarola (424–429) und Gabriel Biel (429–432). Rieger fasst gekonnt und sehr leserfreundlich am Ende jeder Darstellung die Hermeneutik des jeweiligen Autors in Thesen zusammen. Der Schlussabsatz „Funktionen der theologischen Hermeneutik im 15. Jahrhundert“ (432–435) zeigt kaleidoskopartig politische, kirchen- und gesellschaftspolitische, frömmigkeits- und theologiegeschichtliche Kontexte auf, in denen die neuen hermeneutischen Ent-

würfe entstehen und stehen. Rieger weist aber auch auf die Relevanz der Scholastik der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts im 15. Jahrhundert hin: „Gibt es eine neue theologische Hermeneutik im 15. Jahrhundert? Könnte angesichts der Dominanz der Hermeneutik des Thomas von Aquin in den Entwürfen des 15. Jahrhunderts in Abwandlung eines bekannten Wortes über die Philosophie nach Platon gesagt werden, diese neue Hermeneutik sei nichts anderes als Fußnoten zu Thomas?“ (435). Was Rieger hier insinuiert, wusste man schon gut vierzig Jahre nach dem Tod des Aquinaten. Denn nach dem Zeugnis des Ptolemäus von Lucca, *Hist. eccl.* 23,9 habe man Thomas von Aquin bereits 1317 an der Universität Paris als *communis doctor* („allgemeiner Lehrer“) benannt.

Ein Glanzstück in der kritischen Aufarbeitung theologiehistorischer Urteile ist der Beitrag von Ueli Zahnd, „Welche Nominalisten? Eine Spurensuche unter Theologen des 15. Jahrhunderts“ (437–454). Im Anschluss an Wolfgang Hübener übt Zahnd mit enormer Belesenheit scharfe Kritik an der „Nominalismuslegende“, d. h. an der nahezu allgegenwärtigen, fest eingefahrenen These von einer Dominanz des Nominalismus und dessen erfolgsvorbereitender Rolle für die Reformation Luthers. Autoren wie Hans Blumenberg (438) und Theo Kobusch (440), die dem Nominalismus eine Schlüsselrolle für die Begründung der Neuzeit zuweisen, stehen dabei auch in der Kritik. Eine nach Erscheinungszeit, Schulzugehörigkeit und Universitätsort geordnete statistische Untersuchung der gut 130 bekannten Sentenzenkommentare des 15. Jahrhunderts kann keine fünf nominalistischen Autoren ausweisen. So „muss mit Blick auf die Theologie gar gesagt werden, dass in der akademischen Diskussion zumindest der ersten zwei Drittel des 15. Jahrhunderts der Nominalismus schlicht irrelevant war: Im Sinne

einer theologisch verfochtenen Tradition scheint es ihn vor Johannes Rucherath und Gabriel Biel nicht gegeben zu haben“ (451). Die Schwierigkeit, eine valide begriffliche Bestimmung eines theologischen Nominalismus („eine möglichst metaphysikarme Theologie“, 453) zu finden, zeigt sich nach Zahnd „auch daran, dass selbst für die mutmaßlichen theologischen Vorzeigenominalisten Johannes Rucherath, Gabriel Biel und sogar John Mair infrage gestellt worden ist, inwiefern sie überhaupt als ‚Nominalisten‘ zu bezeichnen seien“ (452f.). Für die spätere Aufwertung des Nominalismus sieht Zahnd eine bedeutende Rolle in der Person Martin Luthers. „Durch seine explizite Selbsteinreihung in die spätmittelalterliche nominalistische Tradition machte er es historisch denkenden Polemikern leicht, die gesamte Reformation als ein Produkt dieses Nominalismus erscheinen zu lassen“ (454). Für Zand sei diese Selbstbehauptung Luthers „völlig unhaltbar“, wie ein Blick auf Zwingli, Bucer oder Melancthon klar mache (454).

Jenseits des theologischen Rahmens behandelt Maarten J. F. M. Hoenen, „*Scientia Sophistica* and the Limits of Late Medieval Scholasticism“ (455–469), die an den Universitäten verhandelten Probleme, die mit dem Wegestreit verbunden sind, als deren Überwinder Hoenen Heymericus de Campo und Nicolaus Cusanus (466–469) ansieht. Weniger allgemein, sondern auf den Universitätsort Erfurt fokussiert, vergleicht Mikhail Khorkov, „Verständnis der Weisheit und Streit über die mystische Theologie bei den Kartäusern im 15. Jahrhundert“ (471–489), die Thesen der „De idiota“-Dialoge des Nikolaus von Kues mit Aussagen in mystischen Traktaten des Jakob de Paradiso und Johannes de Indagine (vgl. 487f.).

Im letzten, knappen Hauptkapitel „IV. Musiktheorie, Kunst“ (491–535) erörtern Hyun-Ah Kim, „In Search of *Decorum*: The

Humanist Union of Music, Rhetoric and Moral Philosophy in the Late Fifteenth Century“ (493–508), sowie Alexandra Carmen Axtmann, „Tradition und Innovation in der deutschen Buchmalerei des 15. Jahrhunderts – Miniaturen auf dem Weg zum autonomen Bild“ (509–535). Ein ergiebiges

Personenverzeichnis (549–554) und Sachregister (555–559) beschließen einen üppigen, hilfreich bebilderten Tagungsband, der nun für geraume Zeit zur Grundlagenliteratur über diese Epoche zu rechnen ist.

Matthias Laarmann

Lea Lerch

Romano Guardini und die Ambivalenz der Moderne. Liturgische Bewegung und Gesellschaftsreform in der Weimarer Republik (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B/143)

Paderborn 2023: Schöningh, geb., 497 S., ISBN 978-3506795328, 99,00 €

Romano Guardini im Horizont der gesellschaftlichen Modernisierung während des späten Kaiserreichs und der Weimarer Republik zu verstehen, ist das Anliegen der Erfurter Dissertation von Lea Lerch. Die liturgiewissenschaftliche Studie ist gleichermaßen für die Theologie- und Kirchengeschichtsschreibung von Interesse. Denn Guardinis Beiträge zur Liturgischen Bewegung werden in Bezug zu damaligen Bemühungen um eine umfassende Gesellschaftsreform gesetzt. Seine nie rein theoretische, sondern immer an der konkreten Lebenspraxis interessierte Reformtheologie wird im Horizont der politischen und ökonomischen Entwicklungen des frühen 20. Jahrhunderts vorgestellt. Neben der einschlägigen Forschung aus dem Bereich der Theologie werden deshalb konsequent sozialwissenschaftlich ausgerichtete Untersuchungen herangezogen, etwa Hans-Ulrich Wehlers „Deutsche Gesellschaftsgeschichte“. Dieser transdisziplinäre, zielgerichtete Zugriff auf die umfangreiche Sekundärliteratur ist schon in sich beachtlich. Nochmals wichtiger ist allerdings, dass er zu einem Erkenntnisgewinn führt. Entgegen einer Tendenz bisheriger

Darstellungen, in denen die Liturgische Bewegung als etwas geradezu Providenzielles erscheint (vgl. 19–43), wird sie hier konsequent historisiert. So verweist Lerch auf die enormen und ambivalenten Folgen der voranschreitenden Industrialisierung: Während der Wohlstand anstieg und technische Innovationen das Leben erleichterten, wandelte sich das Deutsche Reich in kurzer Zeit von einem Agrar- zum Industriestaat. Ein großer Teil der Bevölkerung wohnte in stetig wachsenden, von Anonymität gekennzeichneten Städten. Gerade in intellektuell-bürgerlichen Kreisen stieg deshalb das Unbehagen gegenüber einem rational-technisch bestimmten Zugang zur Welt (vgl. 57–70). Die Erfahrung des Ersten Weltkriegs, in dem sich alles der Kriegswirtschaft und definierten militärischen Zielen unterordnen musste, kam erschwerend hinzu. Wenn die noch im Kaiserreich entstandene, nach 1918 sich neu formierende Jugendbewegung Zweckfreiheit und Selbsterleben in der Natur betonte, dann erklärt sich das von hier her. Guardini ordnet sich in diesen Horizont sehr gut ein, indem er etwa auf der unterfränkischen Burg Rothenfels mit Jugendlichen und Studenten zusammenkam. Bildungsarbeit und die bewusste Teilnahme an der Liturgie standen im Zentrum. Dabei handelte es sich keineswegs um bloß binnenkirchlich orientierte Reformbestrebungen. Lerch ist vielmehr der Auffassung, „dass Guardini vielfältige Suchbewegungen seiner Zeit aufgriff, um den Katholizismus an ihre Spitze zu stellen. Guardini beschränkt sich

nicht auf eine Integration zeitgenössischer Innovationen in die Kirche, sondern weist Kirche und Katholizismus eine bestimmte Rolle in den Transformationen seiner Zeit zu.“ (28) Zusammenfassend konstatiert Lerch: „Liturgie, wie er sie profilierte und auf Burg Rothenfels mit katholischen Jugendbewegten praktizierte, war ein konfessionsspezifischer Beitrag zur Alternativkultur und beanspruchte entsprechend, sich gesellschaftlich auszuwirken.“ (428) Mittelbar sollte der Katholizismus also einen Beitrag zu den Herausforderungen der Zeit leisten – allerdings nicht in dem Sinne, dass er alle Antworten auf die vorhandenen Fragen bieten würde. Solch ein Überlegenheitsgefühl gab es bei katholischen Intellektuellen ja durchaus, namentlich beim Jesuiten Erich Przywara, der in der Weimarer Republik publizistisch stark präsent war (vgl. 82–90). Demgegenüber wollte Guardini an Zeittendenzen anknüpfen, was er – etwa mit Blick auf die ungebrochene Naturwahrnehmung in alternativkulturellen Kreisen (vgl. 384–397) – durchaus kritisch tun konnte. Entscheidend war für ihn die Selbstreform,

aus der sich schließlich eine Gesellschaftsreform ergeben sollte (vgl. 429).

Insgesamt gelingt es Lea Lerch, die bisherige Forschung zu Guardini und zur Liturgischen Bewegung, mit der sie gründlich vertraut ist, nicht nur methodisch, sondern auch sachlich weiterzuführen. Ihr historisierender Zugang schafft neue Perspektiven. Vielleicht etwas stärker hätten die Begriffe Moderne, Modernisierung und Modernität profiliert werden können. Sie werden verwendet, um teils sozioökonomische, teils ideengeschichtliche Aspekte zu beschreiben, die natürlich in einem Zusammenhang stehen, aber doch eine je eigene Bedeutung haben. Überaus hilfreich sind die abschließenden Thesen samt Erläuterung, die Untersuchungsgang und Untersuchungsergebnisse nochmals bündeln (vgl. 423–438). Anzumerken ist noch, dass Lea Lerch klar und überaus lesbar schreibt. Hierbei handelt es sich um einen weiteren Vorzug dieser ausgezeichneten Monographie.

Benjamin Dahlke

Stefan Dirigl

John Fishers Auseinandersetzung mit Martin Luthers Kritik an Willensfreiheit. Kultur- und theologiegeschichtliche Studien zum 36. Artikel des *Assertio-nis Lutheranae Confutatio* mit Edition, Übersetzung und ausführlichem Kommentar (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 176)

Münster 2021: Aschendorff, geb., XIV und 569 S., ISBN 978-3-402-11613-5, eISBN 978-3-402-11614-2, 74,00 €

Als im März 1526 Erasmus von Rotterdam mit seiner Schrift *Hyperaspistes I* auf die kolossale Kritik von Luthers *De servo arbitrio* (Dezember 1525) an seiner im September 1524 publizierten *De libero arbitrio*

diatribe sive collatio antwortete, machte Erasmus gleich zu Beginn auf mehrere, wichtige Vorläufer der Luther-Kritik aufmerksam. Dabei findet auch explizit *Ioannes Episcopus Roffensis* („Johannes, Bischof von Rochester“) Erwähnung. Der in *De libero arbitrio* (Ia1, hg. von J. von Walther, Leipzig 1910, 1, Z. 12–2, Z. 1) noch anonymisiert eingeführte Autor (vgl. Dirigl 520f.) ist John Fisher (1469–1535), von 1483 an als Student und Dozent intensiv mit der Universität Cambridge verbunden, 1514 auf Lebenszeit als deren Kanzler wiedergewählt, aber auch ab 1504 pastoral hoch aktiver Bischof der Diözese Rochester (Kent). Besonders Fisher ermöglichte es, dass Erasmus sich 1511–1514 in Cambridge aufhalten konnte. Dirigls, vom Neulatinisten Gernot Michael

Müller (nun Bonn) betreute Studie, die im Wintersemester 2018/19 der Sprach- und Literaturwissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt als Dissertation vorgelegt worden ist, rückt also eine in ihrer Zeit hochmarkante Person ins Licht, die mit führenden Vertretern des kirchlichen Renaissance-Humanismus in Europa durch ein „intellektuelles Netzwerk“ (22) verbunden gewesen ist.

Nach einer biographischen Skizze zu John Fisher (13–22) stellt Dirigl dieses Netzwerk im zweiten Kapitel seiner Arbeit vor. Namentlich geht Dirigl auf William Merton, John Colet, Thomas More, Erasmus von Rotterdam, Richard Croke und Robert Wakefield ein (22–47).

Das dritte Kapitel ist mit „Der Renaissance-Humanismus und sein Diskurs über die Willensfreiheit“ betitelt (49–65). Das neue Menschenbild des Renaissance-Humanismus sieht Dirigl besonders in der „Hervorhebung der Würde des Menschen (*dignitas*)“ (53) im Gegensatz zu mittelalterlichen Theorien der *miseria hominis*. „Einen ähnlichen anthropologischen Pessimismus vertrat dann ebenso Martin Luther“ (53f.). „De[n] Diskurs über die Willensfreiheit im Renaissance-Humanismus“ (56–64) macht Dirigl vor allem an Petrarca, Ficino, Pico della Mirandola, Erasmus von Rotterdam und vorzugsweise Lorenzo Valla deutlich, wobei Dirigl stark Leinkaufs „Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance“ (2017) (besonders 647–683) auswertet. Die Frage, ob J. Fisher ein Humanist war, kann nur eingeschränkt bejaht werden (64f.), denn dessen Grenze „lag sicher darin, dass er dem kirchlichen Lehramt im Zweifel eine höhere Autorität zusprach als den Ergebnissen der humanistischen Bibelphilologie“ (65).

Im vierten Kapitel behandelt Dirigl „Martin Luther und die Willensfreiheit“ (67–95), wobei Luthers Äußerungen zum Thema von seinen Studienanfängen bis 1521 zugrunde gelegt werden. Dirigl stellt auch

knapp die ersten katholischen Kontrovers-theologen vor, die auf Luthers Freiheitslehre replizieren (91–95): Johannes Eck, Iacobus Latomus, Ambrosius Catharinus, Jacob van Hoogstraten, Kaspar Schatzgeyer, Conrad Wimpina, Johannes Cochlaeus. „Der (Kontrovers-)Theologe John Fisher“ kommt im großen Kapitel fünf zur Darstellung (97–197). Schwerpunkte in der Darstellung Dirigls sind Entstehung, Aufbau und Methodik der im Januar 1523 publizierten *Assertionis Lutheranae confutatio* (110–136), Fishers Verständnis von Tradition, Kirche und kirchlicher Autorität (136–143), seine Augustinusrezeption in seiner Gnadenlehre (143–177) sowie seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit (178–197). Etwas schablonenhaft formuliert Dirigl: „Insgesamt ist zu bilanzieren, dass Fisher ein entschiedener Verteidiger der Willensfreiheit ist, dessen Argumentation auf der menschlichen Erfahrung, der Heiligen Schrift und insbesondere den Kirchenvätern beruht. [...] Bezüglich der menschlichen Fähigkeiten ist Fisher demnach in der Mitte zwischen dem humanistischen Vertrauen auf die natürlichen Fähigkeiten des Menschen und Luthers Misstrauen auf diese natürlichen Fähigkeiten anzusiedeln“ (197). Der angebliche Einfluss nominalistischer Theologie, der auch von Dirigl (vgl. z. B. 529f.) behauptet wird, kann nach den Analysen von U. Zahnd (vgl. in diesem Heft S. 256) so nicht aufrechterhalten werden.

Das Kapitel sechs bietet bündig „Aufbau und Inhaltzusammenfassung des Artikels 36 des *Assertionis Lutheranae confutatio*“ (199–213). Fisher widerlegt in zwei Hauptteilen Luthers Willenslehre. Der erste Teil geht allgemein auf Luthers Lehre ein, der zweite und weitaus größere Teil entwickelt eine Satz-für-Satz-Widerlegung Luthers. Kernstück der Studie Dirigls ist die Edition und Übersetzung (215–421) sowie die Kommentierung (425–503) des Artikels 36 von Fishers *Assertionis Lutheranae confutatio*.

Großes Lob verdient Dirigl, der auch Altphilologe ist, für die Erstellung einer deutschen Übersetzung, die nicht nur für eine immer größer werdende Leserschaft mit nachlassenden Lateinkenntnissen unentbehrliche Erschließungshilfe für das lateinische Original ist, sondern die auch für ein zügiges Querlesen des Textes eine verlässliche Basis bietet. Doch ist von Dirigl leider die Chance liegen gelassen worden, den doch recht umfangreichen, neu und kritisch edierten lateinischen Text mit Gliederungsvermerken zu versehen, wie es J. von Walther bei seiner o. g. Erasmus-Edition oder die durchgängige Abschnittsnummerierung bei den Thomas-Ausgaben des Marietti-Verlages vornehmen. Durch das Ineinanderarbeiten der Seiten- bzw. Spaltenzählung der Erstedition 1523 und Gesamtwerkausgabe 1597 ist man bei der Nutzung des Kommentars gezwungen, sich

stets erst in den Text einzulesen, um die vom Kommentar gemeinte Referenzstelle zu treffen.

Die Studie Dirigls schließt als Kapitel neun (505–521) eine Untersuchung der Fisher-Rezeption in der *De libero arbitrio diatriba sive collatio* des Erasmus von Rotterdam, die zahlreiche Parallelen, „echte intertextuelle Bezüge“ (520), offenlegt, an.

Das Kapitel zehn, „Zusammenfassende Bemerkungen und Ausblick“ (523–531), beschließt eine kultur- und theologiehistorische Untersuchung, die durch philologische Präzision im Ganzen und im Detail mit J. Fisher eine Gallionsfigur des kirchväterorientierten englischen Renaissance-Humanismus in ihrer epochalen Bedeutung für die deutschsprachige Forschung zurückgewinnt.

Matthias Laarmann

Karl Josef Rivinius SVD

Schulwesen und Sprachenfrage in den deutschen Schutzgebieten Kamerun und Togo

Sankt Ottilien 2022; EOS, kart., 376 S., ISBN 978-3-8306-8141-0, 29,95 €

Das von Karl Josef Rivinius SVD, dem ehemaligen Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD Sankt Augustin, publizierte Buch thematisiert die Entwicklung des Bildungswesens und die Problematik der Sprachenfrage in den deutschen Schutzgebieten Kamerun und Togo. Dieser Vergleich ist laut Rivinius möglich, da in Kamerun und Togo ähnliche Verhältnisse vorherrschten. Eine zentrale Rolle nahm in beiden Fällen die Sprachenfrage ein, die aufgrund der in den Missionsschulen verwendeten Sprachen Englisch, Ewe (in Togo) und Duala (in Kamerun) zu Kontroversen führte. Speziell den Missionaren der Norddeutschen Mis-

sionsgesellschaft (NMG) war es wichtig, mit der indigenen Bevölkerung in ihrer eigenen Sprache zu kommunizieren. Die nationalistischen Kreise beklagten hingegen sukzessive die untergeordnete Rolle der deutschen Sprache im Unterricht und Lehrplan, galt diese doch als ein Zeichen der politischen Zugehörigkeit und als Medium für die Verbreitung des deutschen Gedankenguts.

Bevor Rivinius mit der Sprachenfrage in Togo den thematischen Schwerpunkt des Buches in den Kapiteln drei bis vier behandelt, geht er in den ersten zwei Kapiteln auf die Entwicklung des Schulwesens in Kamerun und Togo ein. Korrekt ist, dass in den beiden Schutzgebieten die Missionsgesellschaften die Begründer und Hauptträger des Schulwesens und damit der Bildung und Erziehung waren. Mit der Wesleyan Methodist Missionary Society (1842), der NMG (1847) und der Basler Mission, die eng mit der Bremer Mission kooperierte, hatten bereits vor dem Beginn des deutschen Kolo-

nialzeitalters Missionen begonnen, in Togo Schulen zu errichten. Aber auch während der deutschen Kolonialzeit kamen u. a. mit der Basler Mission (1885) in Kamerun und der SVD in Togo (1892) Missionare in die beiden deutschen Schutzgebiete und bauten dort Schulen, die der Vermittlung des Evangeliums dienten und die pastorale Arbeit stützen sollten, während es für die Reichsregierung zunächst nicht möglich war, im Bildungsbereich tätig zu werden. Die Kontroverse über die Sprachenfrage gründete einerseits in dem Umstand, dass an der ganzen Guineaküste Englisch als Sprache vorherrschend war. In den Missions- und Handelsschulen lehrten die Missionare vorwiegend Englisch, da die Eingeborenen diese weniger aus Willen zur Bildung besuchten, sondern aus der Absicht, mit der Handels- und Geschäftssprache (finanzielle) Vorteile zu erlangen. Die Missionen waren dem Anliegen der Eingeborenen gefolgt, um nicht an Einfluss zu verlieren. Andererseits beabsichtigten die Missionare durch den Rückgriff auf die indigene Sprache nicht nur das Evangelium erfolgreich zu vermitteln, sondern auch deren Volkstum zu bewahren. Beide Faktoren sollten für die NMG in der Sprachenfrage eine Rolle spielen. Offen bleibt die Frage nach Divergenzen in den Entwicklungen der Sprachenfrage zwischen den beiden Schutzgebieten, da Rivinius seine Ausführungen weitgehend auf Togo beschränkt. In den 1890er-Jahren nahm die Sprachenfrage in Togo zunehmend Form an. Speziell zwischen der NMG und der Kolonialverwaltung kam es zu Kontroversen. Die Steyler Missionare und Wesleyaner unterrichteten von Beginn an in Deutsch bzw. kamen der Forderung nach einer Lehre der deutschen Sprache schnell nach. Die NMG hingegen wollte nicht, dass sich die

Regierung durch Bedingungen, Anweisungen und Verbote in ihre Arbeit einmischte. Sie pochte auf das ihr von der Reichsregierung zugesagte Recht, den Unterricht nach eigenen Prinzipien zu gestalten. Am 5. Dezember 1896 traf der Kolonialrat die Entscheidung, dass dort, wo „außer der Landessprache eine europäische Sprache in den Schulen gelehrt“ (287) wird, es die deutsche Sprache zu sein hat. Er zeigte sich mit der Unterrichtung in der indigenen Sprache als Vorbedingung für eine gut fundierte Bildung im Deutschen einverstanden. Dass es durch den Missionsinspektor Schreiber, der auf Franz Zahn in diesem Amt folgte, zu einer Wende von einer kolonialkritischen und zu einer prokolonialen Politik im Bildungswesen der NMG kam, erwähnt Rivinius nicht explizit.

Das Buch von Karl Josef Rivinius bietet einen guten Gesamtüberblick über die Etablierung des Bildungswesens in den Schutzgebieten Togo und Kamerun. Dass die Sprachenfrage speziell ein Konflikt- punkt zwischen der NMG und den Gouvernements war, legt der Autor ausführlich dar. Allerdings fehlt mit der Dissertation „Mission und Kolonialpolitik“ (1988) ein Werk, in dem die Sprachenfrage in Togo umfangreich diskutiert wird. Interessant wäre sicherlich auch die Frage gewesen, inwiefern es den Missionaren der NMG durch den Rückgriff auf die Volkssprache überhaupt gelang, das Evangelium zu vermitteln und die Kultur der Ewe zu bewahren. Die Antwort würde zeigen, ob das Beharren auf die indigene Sprache berechtigt war. Nicht thematisiert wird außerdem die Frage, welche Rolle das *sola scriptura* Luthers in der Sprachenfrage spielte.

Sebastian Walser

 ■ SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Felix Körner/Serdar Kurnaz/Angelika Neuwirth/Ömer Özsoy

Christlich-islamische Interaktion. Theologische Grundlegung

Freiburg i. Br. 2023: Herder, geb., 174 S., ISBN 978-3-451-39513-0, 20,00 €

Im „Klangraum Jerusalem“ finden theologische Religionsgespräche statt, in einer Stadt, die spürbar mache, dass Gläubige der abrahamitischen Religionen „mitten in einer spirituellen Zeit“ (9f.) stünden. Lehrende wie Studierende sind bestrebt, sich gemeinsam Themen wie muslimische Koranexegese, islamische Erkenntnislehre und christliche Theologie in Jerusalem tiefer zu erschließen (vgl. 12).

Ömer Özsoy stellt einführende Gedanken zur koranischen Verkündigung vor und verweist auf die hohe Bedeutung, die dem „Koran“, das heißt wörtlich übertragen der Rezitation, zukomme. Elementar sei die „Kommunikation Gottes mit allen Menschen“. Jeder Mensch könne sich zu Gott bekennen, sei aber nicht auf Offenbarung angewiesen. Aus Barmherzigkeit, nicht aus Gerechtigkeit habe Gott Propheten entsandt, um an die „Uroffenbarung“ oder den „Urvertrag“ (16) zu erinnern. Özsoy legt dar: „Die Propheten verkünden also keine geheimnisvolle Botschaft, die sonst den Menschen unvertraut bliebe. Ferner dürfe die Offenbarung Gottes auf keine bestimmte heilige Schrift eingeschränkt werden.“ (16f.) Damit besitze auch keine Religionsgemeinschaft einen „Monopolanspruch“ (17). Die Offenbarung des Korans erfolge durch den Engel Gabriel, der das „Göttliche ins Menschliche“ (19) umforme und Muhammad auf Arabisch einbebe, auf Gottes Weisung hin. Aus dem Koran wird bei weltlichen und religiösen Zeremonien rezitiert. Die Gläubigen hören schweigend

zu: „Während der Rezitation fühlen sich die Gläubigen in der Gegenwart Gottes, sie hören in den vorgetragenen Worten die göttliche Stimme und sehen den göttlichen Blick auf die Welt und sich selbst.“ (40)

Angelika Neuwirth diskutiert die „Permeabilität von Kulturtraditionen“ (52). Der Koran sei ein „bedeutender kultureller Mitspieler“, der „fremde Geschichtserfahrung“ (53) eingebracht habe, was zu Abstufungs- sowie Anpassungsprozessen in der griechisch-römisch sowie jüdisch-christlich geprägten Spätantike geführt habe, die auch in der „islamischen Wahrnehmung“ (92) eine Zeit der Rhetorik gewesen sei. Die „Präsenz des Heiligen“ sei durch die „Koranrezitation“ (91) stets gewährleistet. Im Koran werde auf eine „Erlöserfigur“ verzichtet: „Der exklusiv einzige Akteur in der Geschichte ist Gott selbst.“ (67) Neuwirth macht auf den „Ereignischarakter des Korans“ aufmerksam, dieser solle niemals als „bloßer Text“ verstanden werden: „Gottes gerechtes Einwirken dirigiert die Geschichte.“ (74f.)

Serdar Kurnaz erörtert die Entstehung der islamischen Wissenschaften (vgl. 97–99), insbesondere die Erkenntnislehre, die aufzeige, dass „notwendiges Wissen“ (121), axiomatisch oder von Ursachen abhängig, akzeptiert werden müsse. Theologisch weist Kurnaz verschiedene Zugangsweisen auf, betont aber, dass Meinungen nicht im Widerspruch zu religiösen Quellen stehen dürften. Epistemologisch zulässig sei es, im Bereich der Spekulation „konkurrierende Meinungen“ zu vertreten, was bedeute, dass Gelehrte auch früher „Theorien und Ansätze auch aus anderen Kulturen in ihr Denksystem integrieren und sie fortschreiben konnten, sofern die Widerspruchslosigkeit zu den Quellen nachgewiesen wurde“ (122). In der gegenwärtigen islami-

schen Theologie lasse sich dies methodisch als „(Re-)Konstruktion“ und „Konstruktion“ auffassen, als „menschlich fehlbare Versuche, die Welt zu deuten“ (127). Felix Körner nimmt diesen Gedanken auf und legt dar, dass Überraschendes, etwa durch die Lektüre der Bibel in der Alltagswelt, auftreten, zu neuen Wahrnehmungen und zu einem „neuen reflektierenden Nachvollzug des Christusgeschehens“ (156) führen könne. Durch den „Widerstreit der Überzeugungen“ ergäben sich besondere Momente, die „Vergewisserung, Reinigung und Neuverstehen“ (163) ermöglichen. Auch für das interreligiöse Gespräch könnte gelten, was Körner zunächst über die „Verschiedenheit der Weltkirche“ ausführt: „Was ‚überall‘ geglaubt wird,

ist durchaus nicht einheitlich.“ (170) Es bestünden etwa unterschiedliche „Formen und Methoden betender Glaubenspraxis“ (ebd.). Zudem entdeckt er in der scholastischen Denkweise, in der „sprachlogische Rationalität“ wichtig sei, eine „empfundene Nähe zu islamischen Vernunftformen“ (170f.). Körner wirbt dafür, mögliche und verborgene Verbindungen zu anderen Religionen zu suchen und zu nennen. Dieser Aufsatzband ist ein instruktiver Beitrag für einen fundierten Dialog unter religiösen Menschen und Religionen beitragen kann. Wer glaubt, ist gesprächsoffen und beziehungsfähig.

Thorsten Paprotny

■ SPIRITUALITÄT

Christoph Benke

Leben im Übergang. Die österliche Dynamik christlicher Spiritualität
Freiburg i. Br. 2023: Herder, geb., 239 S., ISBN 978-3-451-39470-6, 24,00 €

Der Begriff „Pascha-Mysterium“ ist ein zentraler Terminus des Zweiten Vatikanischen Konzils. Vor allem in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum concilium* (SC) taucht er immer wieder auf (vgl. SC 5.6.61.106.107) und bezeichnet dort die Feier des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Christi in der Eucharistie. So wie die *participatio actuosa* das Formalprinzip der Liturgieform ausmacht, so der Begriff Pascha-Mysterium das Materialprinzip. Alles, was wir in der Liturgie feiern, lässt sich am Ende darauf zurückführen.

Dass man das Paschamysterium in seiner Bedeutung als österlichen Transitus auch für eine Darstellung christlicher Spiritualität nutzen kann, zeigt auf eindrucksvolle

Weise Christoph Benke in seinem neuesten Buch „Leben im Übergang“. „Lebensübergänge werden einsichtiger, wenn wir sie mit dem Pascha des Gottesvolkes Israel und mit dem Pascha Christi in Verbindung bringen“ (14) – so lautet Benkes These zu Beginn, und auf dieser Basis entwickelt er eine Pascha-Spiritualität anhand von Orten, eine „Topographie der Spiritualität“ (22–24), den *spatial turn* (Raumwende) diverser Kultur- und Sozialwissenschaften aufnehmend.

Die Gliederung der fünf Teile greift das Pascha des Volkes Israel und Jesu auf, indem auf die Bewegungen abgehoben wird: „Heraus“ – Aufbruch (29–44), „Hindurch“ – Durchgang (45–82), „Hinauf“ – Aufstieg (83–160), „Hinunter“ – Abstieg (161–185) und schließlich „Hinüber“ – Übergang (186–207). In jedem der unterschiedlich langen Teile wird immer ein (biblischer) Ort als Ausgangspunkt genommen (z. B. Wüste, Tabor, Golgota), unter dem dann

verschiedene Themen christlicher Spiritualität besprochen werden. Dazu kommen als weitere Gliederungspunkte exemplarische Gestalten der Bibel und christlicher Spiritualitätsgeschichte sowie Hinweise zur geistlichen Praxis. Anfang und Ende des Weges bildet der Garten, der im Prolog (25–28) als Garten der Urzeit (Paradies) behandelt wird und im Epilog (209–214), in dem es um „Orte des Ankommens“ geht, als Ort der Neu-Schöpfung in Christus. Auffallend (und nachvollziehbar) ist, dass der Autor auf eine generelle Definition von (christlicher) Spiritualität verzichtet, weil die Zugänge inzwischen „zu divers“ geworden sind (24).

Wie schon in anderen Veröffentlichungen des Autors überzeugt die Darstellung nicht nur durch eine klare Strukturierung, sondern auch durch eine profunde Kenntnis sowohl der zentralen Themen als auch prägender Gestalten christlicher Spiritualitätsgeschichte. Dabei sind es sowohl klassische Themen, die besprochen werden (z. B. Geistliche Unterscheidung, Vergöttlichung, Leid, Kontemplation und Aktion, Stufenweg, Opferverständnis), als auch moderne und derzeit in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Spiritualität diskutierte („Gnade des Nullpunkts“, Vulnerabilität, Kein-Ort). Die Bandbreite zeigt sich auch bei den Personen, die aus allen Epochen der Spiritualitätsgeschichte stammen (von biblischen Gestalten wie Abraham und Maria von Magdala über Franziskus und Johannes Tauler bis hin zu Simone Weil und Pierre Claverie, dem 1996 ermordeten

Bischof von Oran/Algerien). Zudem gelingt es dem Autor immer wieder, Bezüge zur heutigen Zeit (Corona, Ökumene, *Digital Detox*) und zur eigenen geistlichen Praxis (*Lectio divina*, Methoden der Meditation, Evangelische Räte heute, Gebet der lieben Aufmerksamkeit, Pilgern und Wallfahren, Kriterien geistlicher Unterscheidung) herzustellen. Insgesamt zeigt sich an allen Orten eine umfassend biblische als auch spiritualitätsgeschichtliche Kenntnis.

In der Tatsache, dass eine solche Fülle von Themen christlicher Spiritualität behandelt werden, zeigt sich allerdings auch eine gewisse Schwäche. Die Darstellung ist bisweilen etwas redundant und die Informationsfülle zum Teil sehr dicht, fast lexikonhaft. Dennoch eignet sich das Buch weniger als Nachschlagewerk (wie etwa das „Praktische Lexikon der Spiritualität“), wenn man z. B. zum Thema Christliche Askese, Esoterik oder *Communio-Spiritualität* das Wichtigste erfahren möchte (alle diese Themen werden besprochen), weil man dann erst mühsam im Inhaltsverzeichnis suchen müsste, an welcher Stelle das Thema behandelt wird. Man muss sich also schon mit dem Autor auf den Pascha-Weg begeben und das gut geschriebene Buch ganz lesen. Wer dies tut, dem wird ein beeindruckendes Potpourri christlicher Spiritualität geboten, das an vielen Punkten Wiedererkennungswert hat, aber auch manch neuen Aspekt eröffnet.

Cornelius Roth

Impressum

„Theologie und Glaube“ wurde 1909 von der „Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät“ Paderborn begründet und erscheint viermal jährlich online (Open Access) und als Print-Heft. Die Zeitschrift veröffentlicht wissenschaftliche Beiträge und Rezensionen aus allen Disziplinen der Theologie sowie aus dem gesamten Spektrum der für die christliche Theologie relevanten Themenbereiche. Sie ist gerichtet an theologisch und wissenschaftlich interessierte Leserinnen und Leser. Herausgeber ist das Professorium der Theologischen Fakultät Paderborn.

Herausbergremium

Professorium der Theologischen
Fakultät Paderborn

Schriftleitung

Prof. Dr. Dr. Bernd Irlenborn
Prof. Dr. Christoph Jacobs
Prof. Dr. Michael Konkel

Redaktion und Satz

Svenja Schumacher M. A.

Kontakt

Schriftleitung „Theologie und Glaube“
Kamp 6 | 33098 Paderborn
Tel.: 05251 | 121-740
Fax: 05251 | 121-700
E-Mail: thgl@thf-paderborn.de

Verlag

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG
Soester Straße 13 | 48155 Münster
(Bestellungen, Kündigungen und sonstige
geschäftliche Mitteilungen sind direkt an
den Verlag zu richten.)

Bezugspreise

Einzelheft: 14,80 €
Jahresabonnement: 48,00 €
(Preise jeweils zuzüglich Porto)
Digitale Ausgabe: kostenfrei

Namentlich gekennzeichnete Beiträge
geben nicht unbedingt die Meinung der
Schriftleitung bzw. der Herausgeber
wieder.

Vorschau

114. Jahrgang | 1. Vierteljahr 2024 | Heft 1

ThGl Theologie und Glaube

Themenheft

Neue Perspektiven auf das lukanische Doppelwerk

hg. von Daniel Lanzinger

MICHAEL KONKEL

Zensur bei Lukas? Anmerkungen eines Alttestamentlers zu Lk 4,16–30

CHRISTIAN BLUMENTHAL

Die Transformation der „Gottesherrschaft 1.0“ zur „Gottesherrschaft 2.0“
Beobachtungen zur Basileiakonzeption und Raumpolitik bei Lukas

ANDREA TASCHL-ERBER

Evangelium für Frauen?
Lukas und Johannes im Vergleich

KARL MATTHIAS SCHMIDT

Das Los der Leviten
Israelkonzeptionen in der Apostelgeschichte

DANIEL LANZINGER

Wie kommuniziert Gott mit den Menschen?
Einsichten aus der Apostelgeschichte

Aschendorff

*Erscheint im Januar 2024 online
und als Print-Ausgabe!*

ThGl Theologie
und Glaube

Jahresinhalt

113. Jahrgang



A U F S Ä T Z E

- 335** *Rüdiger Althaus*
„... etiam invitis parentibus“ oder: Heilsgewissheit contra Elternwille
Anmerkungen zu einer problematischen Klausel im Taufrecht
- 177** *Nasrin Bani-Assadi*
Die anthropologische Wende der Theologie: eine muslimische Reflexion
- 124** *Martin Breul*
Die anthropologische Wende – ein unvollendetes Projekt?
- 106** *Florian Bock*
Eine anthropologische Wende? Viele!
Eine Bestandsaufnahme aus Sicht der kirchlichen Zeitgeschichte
- 187** *Franz-Josef Bormann*
Der ganzheitliche Ansatz des christlichen Menschenbildes und die
Debatte um die Inter- und Transgeschlechtlichkeit
- 110** *Cornelia Dockter*
Die Verbundenheit allen Seins
Inkarnation kosmologisch gedacht
- 153** *Claudia Gärtner*
Plädoyer für eine antroporelationale Religionspädagogik
Eine Kehrtwende in der Religionspädagogik?
- 96** *Kathrin Gies*
Zuspruch und Anspruch
Der Mensch *coram deo* aus alttestamentlicher Perspektive
- 158** *Judith Hahn*
Der Kampf um die Grenzen der Rechtssubjektivität als Kritik
am Anthropozentrismus des Rechts
- 317** *Herbert Haslinger*
„Gottesdienst“ – „Predigtendienst“ – „Nächstendienst“?
Zur Ausübung von Macht in den Grundvollzügen der Kirche
- 172** *Cynthia Helbling*
Anthropologische Wende und *Animal Turn*
Pantheistische Überlegungen zur Überwindung eines Anthropozentrismus

-
- 217** *Christoph Jacobs/Tobias Pollitt/Arndt Büssing*
Vom Überleben zum Leben
Ressourcen zur Förderung des Pastoralen Personals der Zukunft
- 3** *Matthias Jendrek*
Hörer des Horns
Zur Bedeutung eines altgriechischen Textzeugen für die Theologie
des Buches Ezechiel
- 31** *Michael Konkel*
Doch ein Gott der Rache?
Traumatheorie und die Eskalation der Gewalt im Ezechielbuch
- 163** *Stefan Kopp*
Gottesdienst – mehr als eine Schule der Anthropologie
- 81** *Aaron Langenfeld*
Theologie *nach* der anthropologischen Wende?
Eine kurze Einführung in die Fragestellung dieses Heftes
- 129** *Annette Langner-Pitschmann*
Epistemische Demut als Gebot der Theologie
Warum die anthropologische Wende erst am Anfang ist
- 168** *Jan Loffeld*
Fraglos glücklich!?
Die anthropologische Wende für das 21. Jahrhundert weiterdenken
- 114** *Thomas Marschler*
Vollendung der ganzen Schöpfung?
Eschatologie und Anthropozentrik im Licht einer Passage
der Enzyklika *Laudato si'*
- 244** *Marius Menke*
Pessimistische Anthropologie oder optimistische Moralpsychologie?
Der augustinische Liberalismus als Beitrag zu einer Ethik
der demokratischen Staatsbürgerschaft
- 17** *Carolin Neuber*
Mit den Exilierten im liminalen Raum
Vom transformierenden Potenzial des Ezechielbuches

- 201** *Bernhard Nitsche*
Sakrament und Resonanz
Teil 1: Hartmut Rosas Resonanztheorie als Indikator
für ein lebendiges Sakramentenverständnis
- 294** *Bernhard Nitsche*
Sakrament und Resonanz
Teil 2: Der sakramentale Vollzug als Resonanzerfahrung
- 143** *Ursula Nothelle-Wildfeuer*
Theologie braucht eine relationale und eingebettete Anthropologie
- 91** *Katharina Pyschny*
Herausforderung und Potenzial der anthropologischen Wende
Eine alttestamentliche Spurensuche
- 281** *Thomas Ruster*
„Wozu noch Theologie?“
Rede und Widerrede in einer dringenden Diskussion
- 148** *Jochen Sautermeister*
Die bleibende Unhintergebarkeit des Gewissens
- 47** *Günter Scholz*
Sauls Philisterkriege (1 Sam 13–14)
Literarische Schichtung, Gottesbild und Ethik
- 119** *Franca Spies*
Braucht die Theologie eine posthumanistische Wende?
- 101** *Andrea Taschl-Erber*
Kosmische Christologie
Schöpfung und Erlösung in Kol 1,15–20
- 304** *Anne Weber/Günter Wilhelms*
„Demokratie braucht Religion“? Religion braucht Demokratie?
Sozialethische Anmerkungen zum Verhältnis von Politik und Kirche
- 134** *Veronika Weidner*
Was für eine prozessorientierte Wende spricht
- 137** *Holger Zaborowski*
Vom (und mit dem) Menschen sprechen – *nach* der Aufklärung

KURZBEITRÄGE / KOMMENTARE

- 262** *Peter Schallenberg*
Der gute Gott und die Geschichte des Menschen
Zum moraltheologischen Erbe Benedikt XVI.
- 347** *Peter Schallenberg/Reinhard Richter*
Guter Katholik und wirklicher Sozialist?
Wilhelm Hohoff (1848–1923) zum 100. Todestag

REZENSIONEN

- 363** Christoph Benke: Leben im Übergang. Die österliche Dynamik christlicher Spiritualität
von Cornelius Roth
- 273** Martin Breul/Klaus Viertbauer (Hg.): Der Glaube und seine Gründe
von Elizaveta Dorogova
- 275** Alois Johannes Buch/Josef Freitag (Hg.): Ausbildung und Dienst künftiger Priester. Herausforderungen – Vergewisserungen – Perspektiven
von Michael Menke-Peitzmeyer
- 71** Daniel Bugiel: Diktatur des Relativismus? Fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit einem kulturpessimistischen Deutungsschema
von Jonas Maria Hoff
- 270** Dominik Burkhard/Joachim Bürkle (Hg.): Konzil in der Perspektive. Heribert Schauf und sein Tagebuch zum II. Vatikanum
von Andreas R. Batlogg SJ
- 358** Stefan Dirigl: John Fishers Auseinandersetzung mit Martin Luthers Kritik an Willensfreiheit
von Matthias Laarmann
- 353** Günter Frank/Franz Fuchs/Mathias Herweg (Hg.): Das 15. Jahrhundert
von Matthias Laarmann
- 362** Felix Körner/Serdar Kurnaz/Angelika Neuwirth/Ömer Özsoy: Christlich-islamische Interaktion. Theologische Grundlegung
von Thorsten Paprotny

- 357** Lea Lerch: Romano Guardini und die Ambivalenz der Moderne.
Liturgische Bewegung und Gesellschaftsreform in der Weimarer Republik
von Benjamin Dahlke
- 360** Karl Josef Rivinius: Schulwesen und Sprachenfrage in den deutschen
Schutzgebieten Kamerun und Togo
von Sebastian Walser
- 69** Uwe Scharfenecker: Tübingen, katholisch-theologisch. Eine kirchenhistorische
und staatskirchenrechtliche Untersuchung
von Rüdiger Althaus
- 272** Hermann Spieckermann: Psalmen 1. Psalm 1–49 (ATD 14)
von Bertram Herr
- 351** Raphael Weichlein: Gott denken – Wunschdenken? Religionsphilosophie
im Gespräch mit Holm Tetens
von Alexander Kaiser
- 73** Oliver J. Wiertz (Hg.): Logische Brillanz – Ruchlose Denkungsart?
von Bernd Irlenborn

Thomas Meckel / Matthias Pulte (Hg.)

Das neue kirchliche Strafrecht zwischen Kontinuität und Diskontinuität

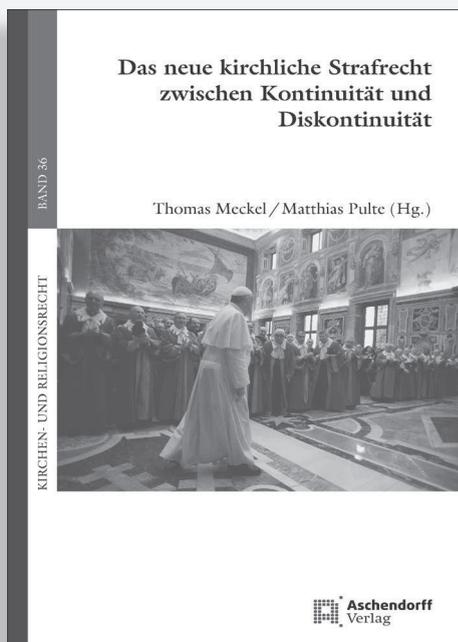
Seit dem 8. Dezember 2021 steht das neu geordnete kanonische Strafrecht des CIC/1983 in Kraft. Die seitdem diskutierten Neuerungen liegen unter anderem im Bereich der kirchlichen Delikte, wobei insbesondere Straftaten sexuellen Missbrauchs und Vergehen im Bereich der Vermögensverwaltung reformiert wurden. In mancherlei Hinsicht bringt das neue Strafrecht Klarheit und Verbesserungen. In anderen Bereichen bleibt es doch bei interpretationsbedürftigen Rechtsbegriffen und konzeptionellen Anfragen. Die Vorträge der Hirschbergtagung 2022 in diesem Band sowie weitere Untersuchungen zu strafrechtlichen Aspekten wollen erste Interpretationsansätze zur Debatte stellen und damit einen

Beitrag zu einer vertieften Theorie des kirchlichen Strafrechts und seiner praktischen Anwendung in der Rechtsprechung leisten.

2023, 314 Seiten, kart. 50,- Euro

ISBN 978-3-402-23750-2

Kirchen- und Religionsrecht, Band 36



ASCENDORFF VERLAG
www.aschendorff-buchverlag.de

Große Philosophinnen und Philosophen im Portrait

In kurzen und prägnanten Portraits stellen einschlägige Expertinnen und Experten aus Philosophie und Theologie große Philosophinnen und Philosophen im Horizont ihres Religionsdenkens vor und befragen sie auf ihre Aktualität hin.

Die Herausgeber legen ein Handbuch vor, das einen breiten Zugang zur Philosophie ermöglicht und in der Verschiedenheit des philosophischen Verstehens der Religion die Möglichkeiten eines positiven Zueinanders von Glaube und Vernunft neu entdeckt.



448 S. | Gebunden

€ 28,00 (D) / € 28,80 (A)

ISBN 978-3-451-39384-6

HERDER

Lesen ist Leben

Neu in allen Buchhandlungen
oder unter www.herder.de