



Thomas Dienberg,  
Thomas Eggensperger,  
Ulrich Engel (Hrsg.)

# SÄKULARE FRÖMMIGKEIT

Theologische Beiträge  
zu Säkularisierung  
und Individualisierung



 **Aschendorff**  
Verlag

Thomas Dienberg, Thomas Eggensperger, Ulrich Engel (Hrsg.)

**Säkulare Frömmigkeit**



Thomas Dienberg, Thomas Eggensperger,  
Ulrich Engel (Hrsg.)

# Säkulare Frömmigkeit

Theologische Beiträge  
zu Säkularisierung und Individualisierung

 **Aschendorff**  
Verlag

*Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek*

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at <http://dnb.d-nb.de>

ISBN 978-3-402-13019-3

ISBN 978-3-402-19581-9 (E-Book PDF)

DOI <https://doi.org/10.17438/978-3-402-21807-5>



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.

© 2013/2019 the authors. A publication by Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG, Münster  
This book is part of the Aschendorff Verlag Open Access program.

[www.aschendorff-buchverlag.de](http://www.aschendorff-buchverlag.de)

# Inhalt

<i>Thomas Dienberg, Thomas Eggenesperger, Ulrich Engel</i> Vorwort der Herausgeber .....	7
<i>Gerhard Hotze</i> Glaube in fremder Umgebung. Drei Blitzlichter aus dem Neuen Testament .....	11
<i>Christian Uhrig</i> „Was die Seele im Leib ist, das sind in der Welt die Christen“. Impulse aus altkirchlicher Zeit für das Leben der Christen in der (säkularen) Welt .....	23
<i>Maria-Barbara von Stritzky</i> Die Abgrenzung der Kompetenzen von Kirche und Staat in der Spätantike. Ein erster Schritt auf dem Weg zur Säkularisierung? ..	35
<i>Johannes B. Freyer</i> Säkularisierung aus franziskanisch theologiegeschichtlicher Perspektive .....	47
<i>Reimund Haas</i> „Ihre vollkommene Armut muß schon an sich versöhnend und sittigend auf diese Volkskreise einwirken“. Beispielhafte Ordens- niederlassungen als caritativ-pastorale Antworten auf die „Vermehrung der katholischen Bevölkerung“ im rheinisch- westfälischen Industriegebiet bzw. in der größten Kloster- landschaft des Katholizismus .....	55
<i>Hans-Gerd Janßen</i> Zum Wandel kirchlichen Selbstverständnisses in der Moderne ..	71

*Ulrich Engel*

Entzug der Göttlichkeit als christliches Dispositiv. Eine Relecture  
von Jean-Luc Nancys Dekonstruktion des Christentums . . . . . 87

*Thomas Eggensperger*

Individualisierung in der Moderne. Alternativentwurf zu einem  
Verständnis von Säkularisierung als Folge der Modernisierung . . 105

*Eckard Wolz-Gottwald*

Säkulare Mystik. Zum Aufbruch einer neuen Mystik außerhalb  
der etablierten Kirchen . . . . . 119

*Rainer Hagencord*

„Dann lass Dich doch auch vom Förster beerdigen...!“  
Von berechtigten Anfragen an eine anthropozentrische  
Schöpfungstheologie und angemessenen Antwortversuchen . . . 131

*Regina Bäumer, Michael Plattig*

„Säkulare Frömmigkeit“. Ein Zwischenruf . . . . . 147

*Thomas Dienberg*

Die Welt des Business: Säkularisierung und Spiritualität . . . . . 157

Mitarbeiter/-innen . . . . . 173

# Vorwort der Herausgeber

Im Anschluss an ein 2009 in Madrid durchgeführtes internationales Symposium „Woran glaubt Europa? / What does Europe believe in?“<sup>1</sup> bearbeitet ein im Sommer 2011 gestartetes Forschungsprojekt über einen Zeitraum von zwei Jahren die Frage nach der „Glaubensvermittlung in gesellschaftlichen und religiösen Transformationsprozessen“<sup>2</sup>. Das Phänomen der Säkularisierung in seinem Facettenreichtum wie auch in seiner ganzen Widersprüchlichkeit wird dabei als *die* Herausforderung für Religion, Kirche, Orden, Glauben und Theologie in Europa verstanden. Das Forschungsprojekt in Trägerschaft der *Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster* (PTH)<sup>3</sup> des Kapuzinerordens wird gemeinsam mit dem in Berlin ansässigen philosophisch-theologischen Forschungszentrum *Institut M.-Dominique Chenu* (IMDC)<sup>4</sup> der Dominikaner durchgeführt.

Ausgehend von den im zweisprachigen Kongressband<sup>5</sup> veröffentlichten Diskussionsergebnissen von Madrid untersucht das Säkularisierungsprojekt, wie eine vor allem franziskanische Ordenstheologie (und im weiteren Sinne auch die Theologien der Mendikantenorden insgesamt) auf das Phänomen reagieren kann. Welche Konsequenzen haben die aktuellen Entwicklungen

1 Vgl. <http://symposium2009.wordpress.com/program/> [Aufruf: 13.10.2012].

2 Zum Forschungsdesign und zu weiterführenden inhaltlichen Aspekten vgl. auch die website des Forschungsprojekts: [www.saeculum.eu](http://www.saeculum.eu) [Aufruf: 13.10.2012].

3 Vgl. [www.pth-muenster.de](http://www.pth-muenster.de) [Aufruf: 13.10.2012].

4 Vgl. [www.institut-chenu.eu](http://www.institut-chenu.eu) [Aufruf: 13.10.2012].

5 Thomas Dienberg / Thomas Eggensperger / Ulrich Engel (Hrsg.), *Woran glaubt Europa? Zwischen Säkularisierung und Rückkehr des Religiösen / What does Europe believe in? Between secularization and the return of religious life*, Münster 2010.

für die Ausbildung der nächsten Religiosengeneration und vor allem für das pastorale Handeln der Orden? Eine im Forschungsprojekt angesiedelte empirische Studie unter der Leitung von *Michael N. Ebertz* (Freiburg/Br.) wird die Säkularisierungstendenzen *ad intra* im Bereich der männlichen Bettelordensgemeinschaften untersuchen. Verschiedene Workshops, Symposien, Kontaktreisen und Lehrveranstaltungen auf nationaler und internationaler Ebene zielen darauf ab, die theoretisch gewonnenen Einsichten an praktische Erfahrungen rückzubinden, in gelebtes Ordensleben zu transformieren (z.B. im Bereich der Ausbildung des Ordensnachwuchses) oder über die Grenzen des eigenen Horizontes hinaus interkulturell ins Gespräch zu bringen.

Im Rahmen des Forschungsprojekts traf sich am 1./2. Juni 2012 ein Teil des Lehrkörpers der PTH Münster zum Dozierendenseminar in Erfurt. Diese Form des gemeinsamen Studierens und Diskutierens der Lehrenden hat gute Tradition an der Hochschule. So fand 2009 in Frascati (Latium) im Zuge der Kooperation zwischen dem Antonianum / Istituto Franceseano di Spiritualità, Rom, und der PTH Münster ein italienisch-deutsches Kolloquium der Dozentinnen und Dozenten beider Einrichtungen statt.<sup>6</sup>

In Erfurt wurden Beiträge der einzelnen Disziplinen der Theologie zur Säkularisierungsfrage debattiert. Deutlich geworden ist im Verlauf des Seminars, dass Säkularisierungsphänomene nicht zuerst als *Probleme* angesehen werden müssen. Vielmehr fordern sie Kirchen und in ihr nicht zuletzt die Orden – speziell die Mendikanten – heraus, ihren Platz in der Welt, ihre Identität und ihre Haltungen der säkularisierten Gesellschaft gegenüber im Sinne einer säkularen Frömmigkeit theologisch und spirituell neu zu bestimmen.

6 Vgl. die Dokumentation des italienisch-deutschen Dozierendenseminars: P. Martinelli (Ed.), *Esperienza, Teologia e Spiritualità. Relazioni al Seminario di studio sulla teologia spirituale promosso dall'Istituto Franceseano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum di Roma e dalla Philosophisch-Theologische Hochschule di Münster (Supplemento di ItFr 84,3 [2009])*, Roma 2009.

Die hier zusammengestellten Texte dokumentieren die Tagung.<sup>7</sup> Sowohl der Erfurter Diskurs als auch das am Ende entstandene Buch mögen etwas deutlich machen von der Kollegialität der Lehrenden, die – was den wissenschaftlichen Bereich und auch die zwischenmenschliche Ebene betrifft – u.E. als ein Spezifikum der Arbeit an der PTH Münster gelten darf.

Die Herausgeber danken allen beteiligten Kolleginnen und Kollegen für ihr Engagement. Unser Dank gebührt darüber hinaus Herrn *Korbinian Labusch*, Studentischer Mitarbeiter im Forschungsprojekt „Glaubensvermittlung in gesellschaftlichen und religiösen Transformationsprozessen“, für seine Hilfe bei der Vorbereitung der Tagung, dem Regens des Erfurter Priesterseminars, Herrn *Christoph Karlson*, für die Gastfreundschaft, die er uns in seinem Haus gewährt hat, sowie *last but not least* dem Aschenдорff Verlag Münster in Person seines Lektors *Dr. Bernward Kröger* für die Bereitschaft, unser Buch in das Verlagsprogramm aufzunehmen.

Münster und Berlin, am 4. Oktober 2012,  
dem Hochfest des hl. Franziskus von Assisi

*Thomas Dienberg OFMCap*

*Thomas Eggenesperger OP*

*Ulrich Engel OP*

<sup>7</sup> Alle Abkürzungen nach S. Schwertner, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete (IATG<sup>2</sup>), Berlin – New York <sup>2</sup>1992.



## Glaube in fremder Umgebung

### Drei Blitzlichter aus dem Neuen Testament

Thema des Erfurter Kolloquiums war das Phänomen der Säkularisierung. Es sollte aus verschiedenen theologischen Perspektiven beleuchtet werden. Weil in der Theologie alles bei der Bibel seinen Anfang nimmt, steht an erster Stelle der Tagungsbeiträge das Statement des Neutestamentlers.

Nun ist freilich die Umwelt der Bibel, des Alten wie des Neuen Testaments gleichermaßen, alles andere als „säkular“. Man könnte also fragen: Was will denn die Exegese zu diesem postmodernen Thema beitragen? Zweifellos sind die Welt und Umwelt der Bibel überaus religiös und nicht säkular. Wenn es aber um die Auswirkungen einer wie auch immer gearteten christentumswidrigen Gesellschaft auf die Christen und die Antwort der Christen auf solche fremden, schwierigen Verhältnisse ihrer Lebenswelt gehen soll, kann auch das NT durchaus etwas beisteuern.

Ich möchte drei Positionen neutestamentlicher Autoren vorstellen, die – wenigstens auf den ersten Blick – verschiedene Haltungen bzw. Reaktionen christlicherseits auf gesellschaftliche Herausforderungen markieren: die des Sehers Johannes in der Geheimen Offenbarung, des Autors des Ersten Petrusbriefes sowie des Apostels Paulus (sowohl des lukanischen Paulus der Apg als auch des echten Paulus der Briefe – beide liegen in diesem Fall nah beieinander). Die drei Positionen, so werden wir sehen, sind durchaus verschieden. Das ist zwar teilweise durch die unterschiedlichen Situationen der Texte bedingt (Christenverfolgung ist ein anderer Sitz im Leben als die Missionspredigt); es dokumentiert andererseits aber die Vielstim-

migkeit der Haltungen zu Staat und Gesellschaft schon im Urchristentum.

### Offb 13,5–10: Abgrenzung

*„5 Und (das Tier) wurde ermächtigt, mit seinem Maul anmaßende Worte und Lästerungen auszusprechen; es wurde ihm Macht gegeben, dies zweiundvierzig Monate zu tun. 6 Das Tier öffnete sein Maul, um Gott und seinen Namen zu lästern, seine Wohnung und alle, die im Himmel wohnen. 7 Und es wurde ihm erlaubt, mit den Heiligen zu kämpfen und sie zu besiegen. Es wurde ihm auch Macht gegeben über alle Stämme, Völker, Sprachen und Nationen. 8 Alle Bewohner der Erde fallen nieder vor ihm: alle, deren Name nicht seit der Erschaffung der Welt eingetragen ist ins Lebensbuch des Lammes, das geschlachtet wurde. 9 Wenn einer Ohren hat, so höre er. 10 Wer zur Gefangenschaft bestimmt ist, geht in die Gefangenschaft. Wer mit dem Schwert getötet werden soll, wird mit dem Schwert getötet. Hier muss sich die Standhaftigkeit und die Glaubenstreue der Heiligen bewähren.“*

Die Offenbarung des Johannes gehört nach dem Mainstream der Forschung zur Gattung der Apokalypsen, einer literarischen Form, die in der frühjüdischen Geistesströmung der Apokalyptik zu Hause ist.<sup>1</sup> Mit der zentralen Christusmetapher des (geschlachteten) Lammes ist die Offenbarung des Johannes Paradigma einer christlichen Apokalypse. Sie ist die einzige Schrift dieser Gattung im Neuen Testament.

Die Apokalyptik kennt das Motiv, wonach in der Endzeit Herrscherfiguren der Zeitgeschichte (sprich der Entstehungszeit der Schrift) als tyrannische Gegenspieler Gottes auftreten (z. B. Dan 7–12; Mk 13,14–20). Diese erscheinen in symbolisch-verhüllter Gestalt. Das Tier aus dem Meer in Offb 13,1–10 verkörpert eine solche widergöttliche Macht. Es steht für das totalitäre römische Welt-

<sup>1</sup> Kritisch zur Klassifikation der Offb als Apokalypse steht J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes (ZBK NT 18), Zürich <sup>2</sup>1987, 11–16. Roloff hebt den brieflichen Charakter der Schrift hervor; auch er kann aber nicht bestreiten, dass „sich zahlreiche apokalyptische Stil- und Formelemente in ihr finden“ (ebd. 15).

reich mit dem blasphemieartigen Anspruch göttlicher Verehrung, wie er sich in der Aufforderung niederschlug, dem Kaiser Domitian mit der Anrede „dominus ac deus noster“ zu huldigen.

Es geht hier nicht um die ebenso schwierige wie spannende Aufgabe, die Einzelaussagen des zitierten Textausschnitts zu deuten und seine Anspielungen auf konkrete Personen und Ereignisse zu entschlüsseln.<sup>2</sup> Es genügt zu sehen, dass offensichtlich der heidnische Staat von allen Menschen seines Machtbereichs („alle Bewohner der Erde“, V. 8) – aus welchem Grund, sei dahingestellt – einen Respekterweis verlangte, der religiös überhöht war und so in Konkurrenz zum christlichen Monotheismus trat.

Uns interessiert die Reaktion und Stellungnahme des Autors zu diesem säkularen Anspruch. Die Haltung der Offenbarung ist klar und eindeutig: Sie sagt entschieden nein zu jeder Form des Kaiserkults, fordert eine kompromisslose Verweigerung gegenüber der römischen Staatsmacht. Wenn von Kampf, Gefangenschaft, Schwert und Tod die Rede ist (V. 7.10), bedeutet das Widerstand, radikale Verweigerung, *Abgrenzung*, wozu die Christen aufgefordert sind.

Freilich geht es nicht um aktiven Widerstand, etwa subversiv-anarchistische Aktionen gegen die staatlichen Autoritäten.<sup>3</sup> Gefordert ist passiver Widerstand im konsequenten Erdulden und Aushalten des Leidens. Angesichts der extremen Bedrängnis, die entweder schon existiert oder vom prophetischen Seher als bevorstehend vorhergesagt wird, sind Standhaftigkeit (*hypomoné*) und Glaubenstreue (*pístis*) – zwei Leitmotive der Offb – gefragt, gegebenenfalls bis zur Hingabe des Lebens als Märtyrer.

Es gilt, gegen die gottwidrige Staatsmacht rigoros die eigene christliche Identität zu verteidigen und zu sichern. Im Unterschied zu den im Folgenden vorgestellten Paradigmen propagiert

2 Zur vertiefenden Auslegung vgl. die Kommentare, z. B. U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (ÖTK 19), Gütersloh – Würzburg 1984, 245–253; J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, a.a.O., 133–138; H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT), Regensburg 1997, 299–310.

3 Vgl. U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, a.a.O., 252. Müller betont, dass Johannes nicht den Staat generell verurteile, sondern nur die pervertierte Staatsmacht ablehne (ebd. 253).

die Offenbarung im Verhältnis zur widergöttlichen Staatsmacht eine klare Strategie der Abgrenzung. Es sollte aber wahrgenommen werden, dass dies nicht etwa nur der Mentalität des Verfassers zuzuschreiben ist. Der Sitz im Leben der Apokalypse ist ein anderer, ungleich bedrohlicher als die Situationen hinter dem Ersten Petrusbrief oder erst recht der Apostelgeschichte. Die Radikalität der Apokalypse ist ihrer Gattung geschuldet; aber die Wahl dieser Gattung – und das gilt generell für die (jüdische) Apokalyptik – ist bedingt durch die zeitgeschichtliche Situation. Die Aggressivität der Gegenseite ist es, die eine solch entschiedene Verweigerung fordert.<sup>4</sup>

Bei jeder der hier angesprochenen neutestamentlichen Haltungen zu Staat und Gesellschaft stellt sich auch die Frage nach ihrer missionarischen Wirkung. Ist die Haltung von Abgrenzung und Widerstand attraktiv? Wirbt sie für den christlichen Glauben oder stößt sie potenzielle Christen eher ab? Diese Frage möchte ich offenlassen. Der Einsatz des eigenen Lebens ist sicherlich eine Extremform des Bekenntnisses; sie kann für die einen das Ideal der Christusbefolgung sein, für andere dagegen abschreckend wirken.

## 1 Petr 2,11-17: Integration

*„11 Liebe Brüder, da ihr Fremde und Gäste seid in dieser Welt, ermahne ich euch: Gebt den irdischen Begierden nicht nach, die gegen die Seele kämpfen. 12 Führt unter den Heiden ein rechtschaffenes Leben, damit sie, die euch jetzt als Übeltäter verleumden, durch eure guten Taten zur Einsicht kommen und Gott preisen am Tag der Heimsuchung. 13 Unterwerft euch um des Herrn willen jeder menschlichen Ordnung: dem Kaiser, weil er über allen steht, 14 den Statthaltern, weil sie von ihm entsandt sind, um die zu bestrafen, die Böses tun, und die auszuzeichnen, die Gutes tun. 15 Denn es ist der Wille Gottes, dass ihr durch eure guten Taten die Unwissenheit unverständiger Menschen zum Schweigen bringt. 16 Handelt als*

4 Die Frage, ob der Autor den Staat grundsätzlich als Autorität ablehnt, ist daher müßig, insofern die Christen der Apokalypse nur mit dieser konkreten Form eines blasphemischen Staatsanspruchs konfrontiert sind.

*Freie, aber nicht als solche, die die Freiheit als Deckmantel für das Böse nehmen, sondern wie Knechte Gottes. 17 Erweist allen Menschen Ehre, liebt die Brüder, fürchtet Gott und ehrt den Kaiser!“*

Nach dem gerade in der Apokalypse Gelesenen möchte man fast nicht glauben, dass diese Verse in ein und demselben Neuen Testament stehen. Aber dem ist so, und beide Schriften liegen zudem zeitlich<sup>5</sup> und räumlich<sup>6</sup> gar nicht so weit auseinander. „Fürchtet Gott und ehrt den Kaiser!“ (V. 17) – man versteht, dass dieser Vers im 19. Jahrhundert der preußisch-wilhelminischen „Einheit von Thron und Altar“ als willkommene biblische Legitimierung gedient hat.

Wir finden hier anscheinend eine völlig andere Haltung zur Gesellschaft vor als in der Offenbarung. Ein Grund dürfte sein, dass die Lage für die Christen in Kleinasien wohl noch nicht ganz so prekär ist wie dort. Dennoch fühlen sie sich als Fremde in dieser Welt (V.11; vgl. 1,1) und haben mit der Erfahrung von gesellschaftlicher Schikanie, Diskriminierung, evtl. auch schon Verfolgung umzugehen. Leiden/leiden (*páthema/páschein*) ist ein Leitmotiv des Schreibens. 1 Petr ist der erste Beleg christlicher Literatur, in dem dezidiert das Bekenntnis zum *nomen christianum* als Grund für Benachteiligung und Bedrängnis angegeben wird: „Wenn ihr wegen des Namens Christi beschimpft werdet, seid ihr selig zu preisen; denn der Geist der Herrlichkeit, der Geist Got-

5 Der Erste Petrusbrief lässt sich nicht so genau datieren wie die Offenbarung (= 90er Jahre des 1. Jh. n. Chr.). N. Brox, Der erste Petrusbrief (EKK XXI), Zürich – Einsiedeln – Köln und Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1986, 41, datiert zwischen 70 und 100; M. Gielen, Der erste Petrusbrief, in: M. Ebner / St. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament, Stuttgart 2008, 511–521, hier 518f., hält die Regierungszeit Domitians (81–96) für am plausibelsten; Th. Söding, Grüße aus Rom. Der Erste Petrusbrief in der Geschichte des Urchristentums und im Kanon, in: ders. (Hrsg.), Hoffnung in Bedrängnis. Studien zum Ersten Petrusbrief (SBS 216), Stuttgart 2009, 11–45, hier 19, erwägt die 70er Jahre.

6 Wie die Offb, so weist auch 1 Petr sowohl hinsichtlich der Adressaten (vgl. 1,1) als auch des Verfassers auf Kleinasien als Entstehungsort (vgl. M. Gielen, Der erste Petrusbrief, a.a.O., 516). Dagegen präferiert Th. Söding, Grüße aus Rom, 17, Rom als Abfassungsort. Vgl. die ausführliche Diskussion bei N. Brox, Der erste Petrusbrief, a.a.O., 41–43.

tes, ruht auf euch. Wenn einer von euch leiden muss, (...) weil er Christ ist, dann soll er sich nicht schämen, sondern Gott verherrlichen, indem er sich zu diesem Namen bekennt.“ (4,14–16)

Wie sollen sich die Christen in der kleinasiatischen Diaspora von „Pontus, Galatien, Kappadozien, der Provinz Asien und Bithynien“ (1,1) in solch unangenehmer Situation verhalten? Der Brief gibt seinem Gesamtcharakter nach primär eine theologische Antwort, indem er die Adressaten einlädt, ihre Bedrängnis in Analogie zu Jesus Christus zu sehen und ihre Leiden mit den seinen zu verbinden. An der oben zitierten Stelle in Kapitel 2 wird er aber auch konkret. Das Motto von 1 Petr heißt nicht Abgrenzung, sondern *Integration*, Einordnung. Christen sind zwar Fremde, aber auch Gäste in der Welt (V. 11); deshalb sollen sie sich deren menschlichen Ordnungen unterwerfen (*hypotássessthai*). Die Aufforderung zur Unterwerfung „jeder menschlichen Ordnung“, ja sogar „um des Herrn willen“ (V. 13) scheint der heroischen Widerstandshaltung, wie sie die Offenbarung fordert, diametral zu widersprechen.

Allerdings stehen dieser Aussage andere Stellen des Briefes gegenüber, in denen die Christen zur Rechenschaft über ihre Hoffnung (3,15) und Verherrlichung Gottes im Namen Christi (4,16) aufgerufen werden. Bescheidene (3,16) und demütige (5,5f.) Unterordnung soll einhergehen mit dem öffentlichen Zeugnis für das eigene Bekenntnis.<sup>7</sup>

Der Erste Petrusbrief sieht sich genötigt zu einer Gratwanderung. Er hofft, durch den Weg der Integration in die heidnische Umgebung den bedrängten Christen das Leben, ja Überleben zu sichern. Jedoch geht es nicht um ein Kuschen vor der heidnischen Übermacht. 2,16 spricht von der Freiheit der Christen. Der Vers davor lässt sogar eine evangelisierende Perspektive anklingen, wenn er von den guten Taten spricht, die „die Unwissenheit unverständiger Menschen zum Schweigen bringen“ könnten (2,15). Anscheinend hofft der Autor, zumindest durch ein solches

7 Zu dem weit über 1 Petr hinaus wichtigen Wort 3,15f. vgl. R. Kampling, Bekenntnisrede. Zur Funktion des öffentlichen Zeugnisses (1 Petr 3,15f), in: Th. Söding (Hrsg.), Hoffnung in Bedrängnis, a.a.O., 165–176.

„Zeugnis des Lebens“, d. h. eine rechtschaffene und demütige Lebensführung, den einen oder anderen Heiden zu überzeugen. Unter dem Aspekt der Glaubensverkündigung geht der Erste Petrusbrief damit sozusagen einen „sanften Weg“ indirekter Überzeugung.

### **Apg 17,22-28; 1 Kor 9,20-22: Assimilation**

Einen dritten Akzent in der Positionierung des Neuen Testaments zur gesellschaftlichen Umwelt setzt der Apostel Paulus. Dass hierbei sowohl vom Original-Paulus in seinen sieben als echt anerkannten Briefen<sup>8</sup> zu handeln ist, als auch vom Paulus der Apostelgeschichte, wie ihn Lukas im zweiten Teil seines Doppelwerks zeichnet, spricht für die Authentizität der zu skizzierenden Haltung. Die beiden sonst recht verschiedenen Quellen stimmen hier auffällig überein. Beginnen wir mit der Rede des lukanischen Paulus auf dem heidnischen Areopag in Athen.

*„22 Da stellte sich Paulus in die Mitte des Areopags und sagte: Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders fromme Menschen. 23 Denn als ich umherging und mir eure Heiligtümer ansah, fand ich auch einen Altar mit der Aufschrift: EINEM UNBEKANNTEN GOTT. Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch. 24 Gott, der die Welt erschaffen hat und alles in ihr, Er, der Herr über Himmel und Erde, wohnt nicht in Tempeln, die von Menschenhand gemacht sind. 25 Er lässt sich auch nicht von Menschen bedienen, als brauche er etwas: er, der allen das Leben, den Atem und alles gibt. 26 Er hat aus einem einzigen Menschen das ganze Menschengeschlecht erschaffen, damit es die ganze Erde bewohne. Er hat für sie bestimmte Zeiten und die Grenzen ihrer Wohnsitze festgesetzt. 27 Sie sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern. 28 Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir, wie auch einige von euren Dichtern gesagt haben: Wir sind von seiner Art.“*

Die Areopagrede von Apg 17 ist ein einzigartiger Text im Neuen Testament.<sup>9</sup> Nirgendwo sonst geht urchristliche Rede derart

<sup>8</sup> Röm, 1 Kor, 2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess, Phlm.

<sup>9</sup> Zur allgemeinen Exegese vgl. z. B. R. Pesch, Die Apostelgeschichte. 2. Teilband Apg 13–28 (EKK V/2), 127–144.

stark auf die Heiden und ihre Vorstellungswelt ein. Der lukianische Paulus wählt am symbolträchtigen Ort für seine Evangeliumsverkündigung bewusst die Sprache und Vorstellungswelt seiner griechischen Zuhörer, gleicht sich ihrem Denken an. Die Rede veranschaulicht, wie Evangelisierung den Weg der *Assimilation* beschreitet, um bei ihren Adressaten anzukommen. Natürlich ist zu berücksichtigen, dass hier die Missionstätigkeit der Urkirche den Sitz im Leben bildet und nicht Christenverfolgung oder -diskriminierung wie in den anderen Texten. Aber bemerkenswert ist doch: Paulus hält sich von der heidnischen Religiosität nicht mit Grausen fern (vgl. Apokalypse), noch stellt er sich in einer passiven Neutralität zur umgebenden Gesellschaft (vgl. 1 Petr), sondern er geht offensiv auf sie zu und versucht einen Brückenschlag. Die Athener seien nach Ausweis ihrer (paganen!) Sakralstätten „besonders fromme Menschen“; sie verehrten unter anderem auch einen „unbekannten Gott“; ihnen sei Gott nicht fern, in dem „wir leben, uns bewegen und sind“ (wir, d. h. alle: Juden, Christen und Heiden), von dessen „Art“ (*génos*) wir alle sind (Zitat des Heiden Aratus, 3. Jh. v. Chr.).

Eine vergleichbare Assimilationsstrategie in Bezug auf die Mission findet sich – hier eher grundsätzlich reflektierend – auch beim echten Paulus. In seinem Ersten Korintherbrief (1 Kor 9,20–22) schreibt er:

*„20 Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen, die unter dem Gesetz stehen, bin ich, obgleich ich nicht unter dem Gesetz stehe, einer unter dem Gesetz geworden, um die zu gewinnen, die unter dem Gesetz stehen. 21 Den Gesetzlosen war ich sozusagen ein Gesetzloser (...), um die Gesetzlosen zu gewinnen. 22 Den Schwachen wurde ich ein Schwacher, um die Schwachen zu gewinnen. Allen bin ich alles geworden, um auf jeden Fall einige zu retten.“*

Es wäre verfehlt, dies als eine chamäleongleiche Anpassung an die jeweilige Umwelt zu werten, die aus einer Position der Schwäche erfolgte. Vielmehr geht Paulus damit den Weg aktiver Assimilation oder Adaption um der Verkündigung des Evangeliums willen. Paulus, der sonst überaus vehement und penibel

auf die Wahrheit des Evangeliums bedacht ist,<sup>10</sup> erkennt offenbar bei dieser Strategie keinen Schaden für die Identität der christlichen Botschaft. Der dem Evangelium inhärente Kern, nämlich als Wort des Heils zu den Menschen zu gelangen, erfordert die kluge Anpassung an das jeweilige Gegenüber.

Die missionarische Qualität dieser Haltung ist gegenüber den beiden anderen Modellen sicherlich am höchsten – auch wenn die Mehrzahl der hartgesottenen Athener auf dem Areopag sich nicht überzeugen lässt.<sup>11</sup>

## Fazit

Fassen wir die drei neutestamentlichen Positionen zur heidnischen Gesellschaft im Hinblick auf ihre Strategien, Leitmotive, Vor- und Nachteile sowie ihre missionarische Wirkung kurz zusammen.

	Offb 13	1 Petr 2	Apg 17; 1 Kor 9
<b>Strategie</b>	Abgrenzung	Integration	Assimilation
<b>Leitmotiv</b>	ὑπομονή (Standhaftigkeit)	ὑποτάσσεσθαι (sich unterordnen)	πᾶσιν γενέσθαι πάντα (allen alles werden)
<b>Vorteil</b>	Identitätssicherung	gesellschaftliche Integration	Dialogfähigkeit
<b>Nachteil</b>	Verfolgung bis hin zum Martyrium	Identitäts- und Rele- vanzverlust	Identitätsverwässe- rung?
<b>missionarische Qualität</b>	ambivalent	schwach	hoch

Die Forderung der Johannesoffenbarung nach kompromissloser Abgrenzung vom blasphemischen Anspruch Roms sorgt zweifellos für die Wahrung christlicher Identität; sie führt aber unter Umständen zur eigenen Vernichtung.

10 Vgl. etwa Gal 1,6–9; 2,11–14.

11 Die einen spotten, die anderen sagen: „Darüber wollen wir dich ein andermal hören.“ (Apg 17,32)

Die Einordnung in die gesellschaftlichen Verhältnisse, wie sie 1 Petr 2 den „fremden“ Christen in der Diaspora anrät, sichert zwar die Existenz in der heidnischen Welt, könnte aber einen Verlust an christlicher Identität und Relevanz nach sich ziehen (obwohl der Brief das Gegenteil erreichen möchte: vgl. vor allem 1 Petr 3,14–16).

Die missionarische Assimilationsstrategie des Paulus sucht offensiv die Nähe zu allen Menschen und macht so das Evangelium kommunikabel. Dieses Verhalten scheint den Beigeschmack von Anbiederung zu besitzen: Ankommen beim Gegenüber um jeden Preis – auch um den der Verwässerung der eigenen Identität? Die Frage ist, worin letztere besteht. Christliche Identität rettet sich nicht im Selbstbesitz, sondern in der je neuen Hingabe an die anderen.<sup>12</sup>

Der Blick in das Neue Testament lehrt, dass schon am Beginn des Christentums ein offenes Ringen um die Frage ausgetragen wurde, wie die Gläubigen sich in einer aggressiven, feindseligen oder bestenfalls gleichgültigen Umwelt positionieren und welche Antwort auf die gesellschaftliche Herausforderung sie geben sollten. Abgrenzung, Integration und Assimilation – lediglich drei Schlaglichter auf Äußerungen, die durch weitere Stimmen ergänzt werden müssten.<sup>13</sup> Unter Berücksichtigung des doch sehr verschiedenen Sitzes im Leben jedes der behandelten Texte reduziert sich ihre Gegensätzlichkeit. Der Autor des Ersten Petrusbriefes würde seinen Leser/-innen in der Bedrängnissituation unter dem späten Domitian vielleicht die gleiche Radikalität ans Herz legen wie der Seher Johannes.

Gleichwohl hilft der Blick auf die unterschiedlichen Akzente. Jede der vorgestellten Haltungen hatte unter den gegebenen

12 Hier scheint geradezu eine christologisch-soteriologische Tiefendimension unserer Fragestellung nach dem Christsein in der säkularen Welt auf.

13 So ist beispielsweise der Apostel Paulus keineswegs nur der dritten Haltung (Assimilation) zuzuordnen. Seine Forderung nach Gehorsam gegenüber der staatlichen Obrigkeit in Röm 13,1–7 (einer der problematischsten Paulustexte überhaupt) zeigt eine große Nähe zu 1 Petr 2,13f. auf und beweist, dass offensive Missionsstrategie und Integration in die Gesellschaft durchaus koexistieren konnten.

Umständen ihre Berechtigung, birgt aber auch ihre Gefahr. Sicher ist nur, dass keine kirchliche Gruppierung von heute, die sich dezidiert einer dieser Mentalitäten zurechnet, einen Exklusivitätsanspruch auf das Neue Testament beanspruchen kann.



## „Was die Seele im Leib ist, das sind in der Welt die Christen“

Impulse aus altkirchlicher Zeit für das Leben der Christen  
in der (säkularen) Welt

### Christsein in der Welt von heute – eine Herausforderung

Fragt ein Altkirchengeschichtler nach dem Phänomen der Säkularisierung, so steht er dabei vor einer Herausforderung, denn der Begriff „verweist (...) auf eine grundlegende Ambivalenz der eur[opäischen] Moderne“ und wird als „Kurzformel für die veränderte Rolle des chr. Glaubens in der Moderne“<sup>1</sup> gebraucht. Die Moderne ist nun nicht gerade das originäre Arbeitsfeld des Altkirchengeschichtlers, und die griechisch-römische Welt in der Spätantike, mit der er sich gemeinhin beschäftigt, ist alles andere als eine säkulare Welt. Weitet der Altkirchengeschichtler den Blickwinkel aber auf die „Glaubensvermittlung in gesellschaftlichen und religiösen Transformationsprozessen“<sup>2</sup>, so wird es für ihn einfacher. Für die ersten Generationen von Christinnen und Christen stellte es nämlich eine gesellschaftliche und auch religiöse Herausforderung dar, ihren Glauben an Jesus von Nazareth als den Sohn Gottes einer jüdischen oder einer hellenistischen Kultur zu vermitteln und in einer solchen Umgebung zu leben.

1 U. Ruh, Art. Säkularisierung, Säkularisation, Säkularismus, in: LThK<sup>3</sup> 8 (1999), 1467–1469, hier 1467f.

2 So der Titel des zweijährigen Forschungsprojekts zur Säkularisierung, in dessen Kontext dieser Artikel entstanden ist.

Vor einer Herausforderung stehen die Christinnen und Christen auch heute. Christsein in der Welt von heute – das heißt auch mit einer Kirchenkrise konfrontiert zu sein, die darin besteht, dass es den Kirchen und ihren Akteuren vor Ort immer weniger gelingt, die Menschen zu erreichen. Religiöse Ausdrucksformen, die lange getragen und als selbstverständlich galten, werden immer weniger akzeptiert, Gottesdienstsprache wird nicht mehr verstanden, gerade und immer weniger in der jungen Generation. Zunehmend wird auch die Rede von Gott schwierig. Ein „allmächtiger Gott“ – die Rede davon wird angesichts erlebten Leids genauso hinfällig wie die Rede von einem lieben oder den Menschen zugewandten, nahen Gott, der so viel Ungerechtigkeit und Perspektivlosigkeit in der Welt oder im eigenen Leben zulässt.<sup>3</sup> Hinzu kommt eine Glaubwürdigkeitskrise der Kirche, ausgelöst durch hohe moralische Wertvorstellungen, die die Kirche im Erleben vieler Zeitgenossen vor sich herträgt, z.B. im Blick auf die Bergpredigt oder die Sexualmoral, und an denen einzelne Akteure der Kirche selbst scheitern. Damit gerät das Ansehen der Kirche insgesamt in Misskredit. Ganz abgesehen vom Thema Kirche gilt aber noch grundsätzlicher, dass Religion an sich zunehmend irrelevant wird. Religion oder Gott werden nicht mehr gebraucht, um das Leben zu meistern; im Blick auf die moderne (Natur)Wissenschaft geraten religiöse Weltdeutungen als realitätsfern oder ‚unwahr‘ immer mehr in den Hintergrund und sind für viele Menschen nicht mehr als Märchen. Theologie und Kirche scheinen diese Entwicklung nicht wirklich wahrzunehmen oder Antworten darauf zu finden.<sup>4</sup>

3 Vgl. N. Scholl, *Religiös ohne Gott. Warum wir heute anders glauben*, Darmstadt 2010, der die Abschnitte seines Kapitels „Schwindende Akzeptanz: Tradiertere religiöse Ausdrucksformen“ (22–33) mit folgenden Begriffen überschreibt: „Abgehobene Sondersprache“, „Sterile Kulthandlungen“ und „Problematische Gottesvorstellungen“.

4 J. Kunstmann, *Rückkehr der Religion. Glaube, Gott und Kirche neu verstehen*, Gütersloh 2010, 13: „Die Tatsache etwa, dass für einen großen Teil der heutigen Zeitgenossen Glaube als Ausdruck psychischer Schwäche gilt und Religion als ein antiquiertes Märchen, ist in Theologie und Kirche kaum bekannt und wird jedenfalls nicht diskutiert. (...) Stattdessen zeigt sich eine

Kann die Beschäftigung mit der Alten Kirche Impulse geben?

### Christsein im spätantiken Alexandrien – eine Herausforderung

Fragt man die Theologen aus altkirchlicher Zeit nach dem Umgang der Christen mit der Welt, so stößt man auf unterschiedliche Standpunkte, die schon oft beleuchtet worden sind. Vorrangig geht es dabei um das Verhalten der Christen dem römischen Staat gegenüber. In Anlehnung und Weiterführung biblischen Gedankenguts sehen sich die Christen z.B. als in der Welt Fremde oder glauben sich dem Staat gegenüber ablehnend positionieren zu müssen. Neben solchen Modellen einer Abkehr von der Welt gibt es auch Positionen, die eine Weltzugewandtheit in unterschiedlicher Nuancierung vertreten.<sup>5</sup>

Um Weltzugewandtheit soll es im Folgenden gehen. Davon ist in einer Schrift die Rede, über die wir nicht wirklich viel wissen, die wahrscheinlich um das Jahr 200 in Alexandrien entstanden ist, den sog. *Diognetbrief*, dessen Verfasser unbekannt ist. Formal betrachtet handelt es sich um keinen Brief. Sehr häufig wird diese Schrift der apologetischen Literatur zugerechnet, doch geht es eher um Werbung für das Christentum, die sich an einen „vortrefflichen Diognet“ richtet, der die christliche Religion kennenlernen möchte und sich sorgfältig über sie erkundigt.<sup>6</sup> Somit halte ich den Diognetbrief mit Klaus Wengst eher für eine protreptische Schrift,<sup>7</sup> die sich an heidnische Leser in der spätantiken ägyptischen Metropole Alexandrien wendet.

harmoniebedachte brave Selbstgenügsamkeit kirchlicher Rede und Arbeit, eine Flucht vieler Frommer in gläubige Innerlichkeit, und ein Ausweichen der wissenschaftlichen Theologie in Spezialdiskurse, die niemand versteht und die auch religiös interessierte Christen nichts mehr angeht.“

5 Einen Überblick über verschiedene Positionen frühchristlicher Autoren bietet z.B. J. Lehnen, Zwischen Abkehr und Hinwendung. Äußerungen christlicher Autoren des 2. und 3. Jahrhunderts zu Staat und Herrscher, in: R. von Haehling (Hrsg.), Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000, 1–28, hier 2ff.

6 Diogn. I, 1.

7 Vgl. K. Wengst, Art. Diognetbrief, in: LACL (1998), 172f.

„Alexandria war die geistige Metropole der hellenistisch-römischen Welt.“<sup>8</sup> Diese Metropole war geprägt durch Bildung und Wissenschaft, große Bibliotheken und das berühmte *Museion*, „das man vielleicht als die erste Universität bzw. Akademie der Wissenschaften bezeichnen könnte.“<sup>9</sup> Alexandrien war ferner Zentrum der Philosophie, besonders des Mittel- und später des Neuplatonismus. Menschen aus unterschiedlichen Kulturen und damit auch Religionen lebten in dieser von Beginn an „ausgeprägt multiethnische[n] Stadt“<sup>10</sup>: Griechen, Ägypter, Makedonen, Syrer, Anhänger von Isis und Serapis, hellenistische Diasporajuden und auch Christen. Wie traten letztere nun in Kontakt mit Nichtchristen, wie lebten sie in und mit der Welt, die sie umgab? Und wie war überhaupt ihre Situation im damaligen Alexandrien?

Der Diognetbrief zeigt eine „Akzeptanzkrise“ der christlichen Religion in der damaligen Gesellschaft, wenn auch natürlich in ganz anderer Weise als heute. Steht die Gesellschaft heute dem Christentum zunehmend beliebig oder gleichgültig gegenüber und überlässt sie die Entscheidung darüber, ob jemand glauben will oder nicht, jedem Einzelnen individuell, spricht aus dem Diognetbrief eine massive Ablehnung des Christentums. Vom rechtlichen Status her war das Christentum unerlaubte Religion, und im Text ist die Rede von Schmähungen und Lästereien, von Missachtung und Verkannt-werden und auch von Verfolgung, Verurteilung und Tötung.<sup>11</sup> Einen wirklichen Grund für diese Feindschaft vermag der Verfasser der Schrift nicht anzugeben,<sup>12</sup> außer dem, dass die Christen den Vergnügungen entgegen treten und dafür gehasst werden.<sup>13</sup>

8 R. Feldmeier, Alexandria. Stadt der Bildung und der Religion, in: BN 147 (2010), 3–5, hier 3.

9 Ebd.

10 K. Jansen-Winkel, Art. Alexandria [1], in: DNP 1 (1996), 463–466, hier 464.

11 Vgl. Diogn. 5,11ff.

12 Vgl. ebd., 5,17.

13 Vgl. ebd., 6,5.

In den Kapiteln fünf und sechs des Diognetbriefs finden sich interessante Aussagen dazu, wie sich die Christen in dieser Situation positionieren und wie sie ihr Verhältnis zur Welt und zu den Menschen sehen:

*„(1) Die Christen nämlich sind weder durch Heimat noch durch Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen unterschieden. (2) Denn sie bewohnen weder irgendwo eigene Städte noch verwenden sie eine abweichende Sprache noch führen sie ein absonderliches Leben. (3) Wahrlich nicht durch irgendeine Einbildung oder Träumerei vorwitziger Menschen ist ihnen diese Lehre ersonnen worden, auch machen sie sich nicht zum Kämpfer einer menschlichen Lehre wie manche andere. (4) Und sie bewohnen griechische und nichtgriechische Städte, wie es ein jeder zugeteilt erhalten hat; dabei folgen sie den einheimischen Bräuchen in Kleidung, Nahrung und der übrigen Lebensweise, befolgen aber dabei die außerordentlichen und paradoxen Gesetze ihres eigenen Staatswesens.“<sup>14</sup>*

Die Schrift an Diognet beschreibt hier die Christen als in der Welt lebend, und zwar als ganz normale Menschen unter ihren Zeitgenossen. Christen leben nicht in Ghettos oder grenzen sich in eigenen Milieus von der Welt ab, Christen sprechen keine eigene Sprache, die von den Menschen um sie herum nicht verstanden wird, und Christen leben auch nicht absonderlich. Der Diognetbrief nimmt damit Bezug auf Vorurteile, die in der heidnischen Bevölkerung über Christen in Bezug auf ihre Lebensweise und ihre kultische Praxis grassierten und die zeigen, dass die Christen in so mancherlei Hinsicht von ihren Zeitgenossen nicht verstanden wurden. Das Leben der Christen verläuft genauso wie das der übrigen Menschen, eine christliche Sonderwelt gibt es nicht – das ist eine erste Werbebotschaft an die Adresse der heidnischen Gesellschaft.

Freilich deutet der letzte Satz der zitierten Stelle auf einen Aspekt hin, der die Christen dann doch von ihren Zeitgenossen unterscheidet:<sup>15</sup> Bei aller Gemeinsamkeit mit ihren Mitmenschen

14 Ebd., 5,1–4 (Übersetzung: B. Lorenz, Der Brief an Diognet [Christliche Meister 18], Einsiedeln 1982).

15 H. Lona, An Diognet (KfA 8), Freiburg/Br. 2001, 157, verweist schon auf einen Vorbehalt in 5,3: Bereits die christliche Lehre hebe sich „in jeder Hinsicht von ihrer Umwelt ab.“ Zum Unterschied, von dem in 5,4 die Rede ist, vgl. H. Lona, An Diognet, a.a.O., 157–160.

befolgen die Christen „die außerordentlichen und paradoxen Gesetze ihres eigenen Staatswesens.“ Damit klingt eine Vorstellung an, die sich in der patristischen Literatur sehr oft findet, nämlich die des „Christseins in der Fremde“. Christen „bewohnen ihr jeweiliges Vaterland, aber nur wie fremde Ansässige (...). Auf Erden halten sie sich auf, aber im Himmel sind sie Bürger“<sup>16</sup>, wie es der Diognetbrief im weiteren Verlauf formuliert. Die Christen sind Bürger einer himmlischen Wirklichkeit und leben in der Welt in der Fremde. Diese Zugehörigkeit zu einer himmlischen Bürgerschaft lässt die Christen zusätzlich zu ihrem Leben in der Welt an eigenen Gesetzen des Evangeliums orientiert leben, z.B. dass sie Neugeborene nicht aussetzen oder bestehende Gesetze durch ihre eigene Lebensweise noch überbieten, wie es der Diognetbrief formuliert.<sup>17</sup> Das Fremdsein auf Erden und die Orientierung an Gesetzen oder Wertvorstellungen der himmlischen Bürgerschaft bedeuteten aber keineswegs, dass das In-der-Welt-Sein der Christen geschmälert würde. Darauf hat Rolf Noormann hingewiesen, der die Fremdlingsschaft bzw. „Nicht-Weltlichkeit der Christen“ von Diogn. 6,8 her („so wohnen die Christen im Vergänglichen, erwarten aber die Unvergänglichkeit in den Himmeln“) als eine „eschatologische Existenzweise“<sup>18</sup> versteht. Diese ist auf die Zukunft gerichtet, hebt „ihre positive Bezogenheit auf die Welt“ aber in keiner Weise auf.<sup>19</sup>

Die Weltbezogenheit der Christen führt der Verfasser im sechsten Kapitel seiner Schrift mit einem eindrucksvollen Bild weiter aus:

16 Diogn. 5,5,9 (Übers.: Lorenz). Das Motiv der himmlischen Bürgerschaft erinnert auch an Paulus, z.B. an Phil 3,20. Zur Frage des Einflusses paulinischer Theologie auf den Diognetbrief, auf den hier nicht näher eingegangen werden kann, vgl. R. Noormann, Himmelsbürger auf Erden. Anmerkungen zum Weltverhältnis und zum „Paulinismus“ des Auctor ad Diognetum, in: D. Wyrwa in Verbindung mit B. Aland und C. Schäublin (Hrsg.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche (FS U. Wickert) (BZNW 85), Berlin – New York 1997, 199–229, hier 200f.

17 Diogn. 5,7.10.

18 R. Noormann, Himmelsbürger auf Erden, a.a.O., 209.

19 Ebd., 225.

„(1) Ohne Umschweife sei es formuliert: Was im Leib die Seele ist, das sind in der Menschheit die Christen. (2) Verbreitet über alle Glieder des Leibes hin ist die Seele wie die Christen verbreitet sind über die Städte der Welt hin. (3) Zwar wohnt die Seele im Leib, aber sie stammt nicht vom Leib ab; ebenso wohnen die Christen in der Welt, stammen aber nicht von der Welt ab. (4) Unsichtbar wohnt die Seele im sichtbaren Leib; ebenso leben die Christen bekanntermaßen in der Welt, aber unsichtbar bleibt dabei ihre Frömmigkeit. (5) Es hasst das Fleisch die Seele, von der ihm kein Unrecht geschieht, und führt mit ihr Krieg, weil es gehindert wird, Vergnügungen zu genießen; ebenso hasst die Welt die Christen, von denen ihr kein Unrecht geschieht, weil sie den Vergnügungen entgegentreten. (6) Die Seele hingegen liebt das hassende Fleisch und die Glieder, wie die Christen ihre Hasser lieben. (7) Umschlossen ist zwar die Seele vom Leib, diese hält den Leib aber zusammen; ebenso werden zwar die Christen von der Welt gleichsam in Bewachung gehalten, jedoch halten vielmehr sie die Welt zusammen.“<sup>20</sup>

Die Tatsache, die schon im vorherigen Kapitel benannt wurde, dass die Christen bekanntermaßen mitten in der Welt wohnen und über die Städte der Welt verbreitet sind, wird mit dem Bild der Seele im Leib veranschaulicht und konkretisiert. Für die Leser in Alexandrien, die mit dem Platonismus vertraut waren, dürfte mit dem Bild von Leib und Seele der platonische Leib-Seele-Dualismus aufgerufen worden sein, aber um eine solche dualistische Sinnspitze geht es dem Diognetbrief nicht. Er will nicht zum Ausdruck bringen, dass die Christen in einer minderwertigen Welt, dem „Gefängnis der Seele“ eingesperrt sind und an diesem Zustand so lange leiden, bis sie endlich sterben und in die Welt Gottes gelangen. Die Christen stammen zwar nicht von der Welt ab, sondern wohnen nur in ihr, und sie wohnen in Erwartung der Unvergänglichkeit in einer vergänglichen Welt,<sup>21</sup> aber trotz allem steht gegen eine dualistische Sichtweise die Aussage, dass die Seele das Fleisch liebt. Eine solche „Liebes-Beziehung“ der Seele zum Leib ist platonisch nicht vorstellbar, sie passt offenbar aber sehr gut zum positiven Weltbezug der Christen, um den es dem Diognetbrief geht.

20 Diogn. 6,1–7 (Übers. Lorenz).

21 Ebd., 6.8.

Was aber heißt nun, dass die Christen in der Menschheit das sind, was im Leib die Seele ist? Der Text selbst gibt ein paar Hinweise, was er mit diesem Bild meint. In einer Weise unter den Menschen leben, bei der die Frömmigkeit unsichtbar bleibt – das ist der erste Gedanke. Es geht nicht darum, die eigene Frömmigkeit als Christ zur Schau zu stellen und sie auf dem Basar feil zu bieten, sondern christliches Zeugnis als solches und aus sich heraus ist gefragt.<sup>22</sup> Weiterhin ist vom Lieben die Rede, dem Üben von Nächstenliebe und auch von Feindesliebe, und das gerade in der Spannung, in der die Christen stehen: selbst als ganz normale Mitbürger unter ihren Zeitgenossen leben zu wollen, von diesen aber immer wieder nicht akzeptiert und angefeindet zu werden.

Die Welt zusammen zu halten schließlich ist eine schwer zu interpretierende Aussage.<sup>23</sup> Zunächst fällt das große Selbstbewusstsein auf, das daraus spricht: Der christliche Glaube besitzt die Kraft, die Welt zusammen zu halten, davon ist der Verfasser des Diognetbriefs überzeugt. Angesichts mancher Bedrängnisse, denen Christen ausgesetzt waren, sind Rückzug, Verstecken oder Resignation die falsche Antwort. Im Gegenteil, es geht um Mut und tiefes Vertrauen in die eigene Botschaft, die der Welt etwas zu geben, etwas zu sagen hat, die alles andere als ein Märchen ist. Das ist bereits im vorherigen Kapitel des Diognetbriefs angeklungen: Der christliche Glaube ist keine Einbildung oder Träumerei und keine von Menschen gemachte Lehre.<sup>24</sup> Gott selbst verbürgt die Wahrheit, so führt der Diognetbrief es im weiteren Verlauf aus.<sup>25</sup> Was der christliche Glaube der Welt „inhaltlich“ geben kann, um sie zusammen zu halten, ist, dass Gott den Menschen „Anteil an seinen Wohltaten“ geben möchte und Einsicht,<sup>26</sup> Güte

22 H. Lona, *An Diognet*, a.a.O., 187, zufolge erfahre der Adressat des Diognetbriefes, „dass die Wahrheit der christlichen Religion nicht durch die Augen wahrgenommen wird, ihnen bleibt sie unsichtbar.“

23 Vgl. R. Noormann, *Himmelsbürger auf Erden*, a.a.O., 227, FN 142; H. Lona, *An Diognet*, a.a.O., 192ff.

24 Diogn. 5,3.

25 Vgl. ebd., 7,1f.

26 Ebd., 8,11.

und Glück in der Nachahmung Gottes,<sup>27</sup> Leben in Fülle gewissermaßen. Das ist die zweite Werbebotschaft an die Adresse der heidnischen Gesellschaft.

Am Schluss des sechsten Kapitels äußert sich der Diognetbrief abschließend noch einmal ganz klar und unmissverständlich über den Weltbezug der Christen:

*„An einen solchen erhabenen Platz hat Gott selbst sie versetzt, den zu verlassen ihnen nicht zusteht.“<sup>28</sup>*

Die Welt ist ein erhabener Platz. Gott selbst versetzt die Christen an diesen Platz, und verlassen dürfen sie ihn nicht, sonst geriete Gottes Plan aus den Augen. Die Christen sollen an diesem Platz, mitten unter ihren Zeitgenossen, leben und sich von ihnen nicht absondern. Vielmehr sollen sie wachsam und sensibel sein für ihre Lebenswelt und die Menschen, die darin leben, freilich nicht in einer billigen Anbiederung an die Welt, sondern dem christlichen Glauben und seinen Anforderungen und Geboten gemäß, also in einer „kritischen Präsenz“<sup>29</sup>. Kritik äußert der Diognetbrief unmissverständlich, z.B. am heidnischen Götterglauben oder am sowohl heidnischen als auch jüdischen Opferkult.<sup>30</sup>

### **Christsein in der (säkularen) Welt heute in der Spur des Diognetbriefs**

Der Diognetbrief gehört zur Gattung der Protreptik, er macht Werbung für das Christentum. Geworben wird gerade auch mit dem Weltbezug des Christentums und einem großen Maß Selbstbewusstsein, dass der christliche Glaube der Welt etwas zu geben hat und kein Märchen ist. Wie sähe Werbung für das Christentum heute aus, wie müsste sie aussehen? Und wie sollen Christen

27 Vgl. ebd., 10,3ff.

28 Ebd., 6,10.

29 U. Wickert, Gott kommt zur Welt, Christus kommt zur Welt. Zur Wechselwirkung von Christologie, Kosmologie und Eschatologie in der Alten Kirche, in: Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum (FS C. Andresen), Göttingen 1979, 461–481, hier 473.

30 Vgl. Diogn. 2–4.

heute angesichts einer säkularen Gesellschaft mit ihren Herausforderungen leben?

Gemeinden äußern sich angesichts der gegenwärtigen Herausforderung häufig so: Wir werden weniger, aber qualitativvoller. Christliche Exklusivität also als Werbeslogan? Das scheint mir kein Werbeimpuls zu sein, der vom Diognetbrief ausgeht, denn daraus spricht Resignation und eine Abwertung all derer, die nicht mehr dazu gehören, Kirche und Gemeinde verlassen haben oder nie wirklich dazugehört haben. Auch spricht daraus eine Abschottung nach draußen, gegen eine vermeintlich „böse“, ablehnende Welt, anstatt offen und einladend mitten in der Welt zu stehen, auf die Welt zuzugehen und sich für sie zu engagieren.<sup>31</sup> Eine solche Kirche ist wenig werbewirksam für moderne Zeitgenossen. Mehr aber noch widerspricht eine solche Abschottung dem Platz, den Gott in seiner Zuwendung zu den Menschen der Kirche und den Christen zugewiesen hat. „Eine Kirche, die in der Welt nur auf sich selbst verweist, kann kein Zeichen für die Zuwendung Gottes zur Welt sein.“<sup>32</sup>

Im Blick auf den Diognetbrief gälte es vielmehr darüber nachzudenken, was heute ein wacher und liebevoller Blick auf die Welt und die Menschen in ihr an Erkenntnissen über Situation und Sinnsuche unserer Zeitgenossen erbringen könnte. Joachim Kunstmann zählt „zeittypische Bedürfnisse“ auf: „Suche nach intensiven Erlebnissen und nach einem erfüllten Leben.“ Als deren „Kehrseite“ nennt er „ungestillte Sehnsüchte (...) und

31 Vgl. H.-J. Höhn, *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg/Br. 2012, 40f.: „Evangeliumsgemäß ist nicht, sich aus der Welt zu stellen, sich über sie zu erheben oder sich ihr gegenüberzustellen, sondern in der Welt für die Welt engagiert zu bleiben, sich von ihren Nöten anrühren zu lassen und sich ihrer Freuden mitzufreuen.“ Höhn verweist völlig zu Recht weiter darauf (ebd., 57), dass dieses Engagement für die Welt – wie zuweilen von Unternehmensberatern empfohlen – keine Konzentration auf ein „Kerngeschäft“ innerhalb „des Schemas funktionaler Differenzierung“ sein darf. „Wenn die Kirche sich darauf einlässt, halbiert sie ihr Erbe und ihren Auftrag. Als Ausdruck von ‚GottesVolksVersammlung‘ soll die Kirche der Ort sein, von dem Impulse der Veränderung auf die säkulare Gesellschaft ausgehen“ (ebd.).

32 Ebd., 41.

innere Leere.“<sup>33</sup> Mit diesen Bedürfnissen oder Problemen gälte es dann in Kontakt zu treten, und zwar in einer Weise, die die Suche der Menschen ernst nimmt.<sup>34</sup> Dabei darf es aber nicht bei einem Gedankenkonstrukt bleiben, denn erfülltes Leben als bloße Worthülse ist nicht wirklich erfüllend; erfülltes Leben muss konkret erfahrbar sein. Überzeugendes christliches Engagement ist also gefragt, und Religion sollte konkret auch der „Lebenssteigerung“ dienen.<sup>35</sup>

Somit stellt sich, wie einst den frühen Christen in Alexandria, auch den Christen in der Welt von heute die Aufgabe der Inkulturation des christlichen Glaubens. Wollen Kirche und Christentum sich auf eine Inkulturation einlassen und in der beschriebenen Weise attraktiv und bedeutsam für das Leben der Menschen von heute sein, gibt es viel zu tun, denn man „assoziiert die Kirche eher mit Lustfeindschaft und einer lebensfernstiefen Demuthaltung“<sup>36</sup>, und der Graben zwischen der christlichen Verkündigung und den Menschen von heute wird immer breiter.<sup>37</sup> Gefragt sind ein aufrechter, selbstbewusster, mutiger Gang auf die Menschen zu und eine kritische Zeitgenossenschaft und Präsenz in der Welt im Blick auf das Evangelium. Das Motiv einer solcher wirklichen Zeitgenossenschaft kann allein absichtslose und zweckfreie Liebe sein,<sup>38</sup> so wie die Seele den Leib liebt

33 J. Kunstmann, Rückkehr der Religion, a.a.O., 53.

34 Hingegen werden, wie Kunstmann, ebd., 109, gut beschreibt, die „religiösen Fragen, die Lebenserfahrungen, Wünsche, Schmerzen und Hoffnungen der Menschen nicht greifbar einbezogen, es sei denn als Einleitungen, mit denen man die Teilnehmer ‚abholt‘, um sie dann zum ‚Eigentlichen‘ zu führen.“

35 So Kunstmann, ebd., 54.

36 Ebd., 53.

37 Kunstmann, ebd., 50f., zufolge ist z.B. die „gesamte Erlösungsvorstellung, wie sie für das etablierte Christentum von zentraler Bedeutung ist, (...) kaum noch als unverstänlich, eher schon als skurril zu bezeichnen. Die Vorstellung eines objektiv gegebenen Heilsdramas widerspricht nicht nur dem historischen Denken, es ist vor allem auch nur unter größten Mühen noch anzugeben, was sie mit den Verheißungen und Schwierigkeiten des heutigen Lebens zu tun haben sollte.“

38 Vgl. H.-J. Höhn, Fremde Heimat Kirche, a.a.O., 85: „Das entscheidend Christliche besteht im ‚umsonst‘ der Liebe, d.h. in ihrer Voraussetzungs-

und so wie der göttliche Logos, der in Jesus Christus Fleisch geworden ist, die Menschen geliebt hat und ihnen Leben in Fülle schenken wollte.<sup>39</sup> Eine spannende Herausforderung für alle, die als Christen mitten in der Welt leben.

und Absichtslosigkeit. Sie ist kein Mittel, um damit andere Ziele als die Freiheit und das Wohl der anderen zu erreichen. Sie steht damit auch nicht im Dienst der Missionierung.“ Vgl. auch Diogn. 7,4: Gott sandte seinen Sohn „zum Überzeugen, nicht zum Erzwingen: Bei Gott gibt es keine Gewalt.“

- 39 Zur Lebensfülle als einer theologischen Kategorie vgl. R. Miggelbrink, *Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie* (QD 235), Freiburg/Br. 2009. Im Blick auf den göttlichen Logos, der in Jesus Christus Fleisch geworden ist, sei hier noch angedeutet, dass der Diognetbrief auch offenbarungstheologische Aspekte entfaltet und vom göttlichen Wort spricht, das unter den Menschen Wohnung genommen hat und in die Herzen der Menschen eingepflanzt wurde, und zwar aus Liebe (Diogn. 7,2.5). Interessanterweise sind es neben Irenäus von Lyon gerade alexandrinische Theologen, die in altkirchlicher Zeit eine Theologie der Inkarnation entwickeln, die im Blick auf die darin deutlich werdende Zuwendung Gottes zu den Menschen und Gottes Zugehen auf Mensch und Welt ebenfalls wichtige Impulse für das Leben der Christen in der (säkularen) Welt zu geben vermag. Darauf kann hier allerdings nicht mehr eingegangen werden. Ich verweise auf meine Ausführungen in „Und das Wort ist Fleisch geworden“. Zur Rezeption von Joh 1,14a und zur Theologie der Fleischwerdung in der griechischen vornizänischen Patristik (MBT 63), Münster 2004, 204–283, 325–480.

## Die Abgrenzung der Kompetenzen von Kirche und Staat in der Spätantike

### Ein erster Schritt auf dem Weg zur Säkularisierung?

Bei der Beschäftigung mit dem gegenwärtigen Problem der Säkularisierung und ihren Folgen für die Theologie und Pastoral ist es durchaus interessant, sich auf die Spurensuche nach einer solchen Entwicklung zu begeben. Bietet das spannungsreiche Verhältnis von Kirche und Staat in der Antike schon erste Anzeichen, die in diese Richtung tendieren?

Als Kaiser Galerius am 30. April 311 in Übereinstimmung mit seinen Amtskollegen Konstantin und Licinius<sup>1</sup> das Toleranzedikt zugunsten der Christen erließ,<sup>2</sup> das Konstantin nach seinem Sieg an der Milvischen Brücke am 28. Oktober 312 im Februar 313 in der Mailänder Konvention mit Licinius im Rahmen der Toleranz für alle Religionen im Römischen Imperium bestätigte und hinsichtlich der Christen durch entsprechende Ausführungsbestimmungen z.B. die Rückerstattung des eingezogenen Besitzes ausweitete,<sup>3</sup> schien sich für die Christen ein Wunschtraum zu erfüllen: rechtliche Anerkennung und Integration in den Römischen Staat. Zwar hatte Origenes etwa 70 Jahre zuvor schon mit dem Gedanken eines christlichen Imperium

1 Eusebius von Caesarea, h. e. 8,17,3 überliefert die Titulatur der 3 Augusti, Maximinus Daia hat er wohl wegen seiner Kenntnis von dessen späterer *damnatio memoriae* weggelassen.

2 Wortlaut in lateinischer Sprache bei Laktanz, *mort. pers.* 34,1–5, in griechischer Übersetzung bei Eusebius, h. e. 8,17,3–9.

3 Laktanz, *mort. pers.* 48,2–12

Romanum gespielt,<sup>4</sup> doch lag die Realisierung eines solchen Gedankens noch in weiter Ferne. Die seit dem 23. Februar 303 währende Diokletianische Verfolgung hatte nun ein überraschendes Ende gefunden, auf das die Christen kaum vorbereitet waren. Mit der Hinwendung Konstantins zum Christentum war die christliche Kirche mit einer gänzlich neuen Situation konfrontiert: Welche Stellung sollte ein christlicher Kaiser, in dessen Person sich nach antiker Tradition staatliche und religiöse Gewalt konzentrierten,<sup>5</sup> in der christlichen Kirche einnehmen?

Wurde zunächst die Tendenz zur Identifizierung von Römischem Imperium und christlicher Kirche auch von Seiten der Kirche begrüßt und Konstantin sogar als neuer Moses gefeiert,<sup>6</sup> traten schon bald die Probleme zutage, die aus dem Selbständigkeitsanspruch des Christentums resultierten, das sich nicht nur als staatliche Angelegenheit betrachtete. So begann ein langwieriger Prozess der notwendigen Klärung und Abgrenzung der Kompetenzen von Kirche und Staat, an dessen Ende die Erkenntnis stand, dass nur die Respektierung der jeweiligen Eigenständigkeit zum Wohle beider beitrug.<sup>7</sup>

An einigen Beispielen soll nun die Abgrenzung der christlichen Kirche gegenüber der kaiserlichen Staatsmacht erläutert werden.

4 C. Cels. 8,69–70

5 Seit der Übernahme des Titels Pontifex Maximus durch Augustus 12 v. Chr. sicherte nach traditioneller Überzeugung die korrekte Ausübung der Religion neben der Wahrnehmung der politischen Macht den Bestand des Reiches; vgl. z.B. W. Ullmann, Der Grundsatz der Arbeitsteilung bei Gelasius I, in: HJ 97/98 (1978), 43; E. Herrmann-Otto, Konstantin der Große, Darmstadt 2007, 68–70.

6 Eusebius, h. e. 9,9,5–8; vgl. R. Farina, L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo, Zürich 1966, 187–255; G. Ruhbach, Die politische Theologie Eusebs von Caesarea, in: ders. (Hrsg.), Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende, Darmstadt 1976, 236–258.

7 W. Cramer, Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre. Ein unbeachteter Beitrag des Synesios von Kyrene, in: RQ 72 (1977), 44f.

Ein erstes Indiz lässt sich an der Haltung des römischen Bischofs Miltiades ablesen, die er gegenüber der Aufforderung Konstantins einnimmt, in Rom ein Bischofsgericht abzuhalten, das eine wesentliche Frage des Donatistenstreits lösen sollte, der die Christen Nordafrikas spaltete. Der Kaiser in seiner Funktion als *Pontifex maximus* mit dem damit verbundenen *ius in sacris* fühlte sich nun traditionsbedingt für die Einheit der christlichen Kirche verantwortlich, denn nur auf diese Weise war aus seiner Sicht gemäß der politischen Funktion der Religion die Sicherheit des Reiches gewährleistet.<sup>8</sup> Die Donatisten hatten sich wegen der Meinungsverschiedenheiten innerhalb der nordafrikanischen Kirche, ausgelöst durch ihren Vorwurf gegen Caecilian, dessen rechtmäßige Weihe zum Bischof von Karthago sie bestritten, mit einer Petition an Konstantin gewandt.<sup>9</sup> Der Kaiser reagierte darauf mit einem Brief an Bischof Miltiades von Rom, er solle gemeinsam mit drei gallischen Bischöfen, nämlich Reticus von Autun, Maternus von Köln und Marinus von Arles, die er als Richter bestimmt habe, in Rom nicht nur die Anklage der Donatisten, vertreten durch zehn Bischöfe, gegen Caecilian, begleitet von ebenfalls zehn Bischöfen, sondern auch dessen Verteidigung anhören. Diese von Konstantin beauftragte Expertenkommission sollte eine Klärung der Frage herbeiführen, ob Caecilian der rechtmäßige Bischof von Karthago sein könne.<sup>10</sup>

Interessant ist einmal die Reaktion des Kaisers auf die Petition der Donatisten, über die er nicht selbst entscheidet, sondern sie durch ein Bischofsgericht klären lassen will, aber auch die des Miltiades auf das Schreiben Konstantins. Er verschließt sich der Anordnung des Kaisers nicht, aber er zieht zu diesem Gremium noch 15 italische Bischöfe hinzu und eröffnet am 2. Oktober 313 eine Bischofsversammlung. Ob er im Sinne des Kaisers oder eigenmächtig handelte, ist in der Forschung umstritten,<sup>11</sup> doch

8 Als *Pontifex maximus* stand dem Kaiser die Verfügungsgewalt hinsichtlich der Sakralordnung und der Priester als öffentliche Beamte zu; vgl. W. Ullmann, *Der Grundsatz der Arbeitsteilung bei Gelasius I*, a.a.O., 45.

9 Optatus von Mileve, c.Parm. 1,22

10 Den Wortlaut dieses Briefes überliefert Eusebius, h.e. 10,5,18–20.

11 Vgl. die Diskussion referiert von E. Herrmann-Otto, *Konstantin der Große*, a.a.O., 226 Anm. 93.

lässt sich daran nach meiner Auffassung ein Anzeichen für ein Handeln eigener Prägung erkennen. Hier deutet sich ein Weg für das Verhältnis zwischen Kirche und Staat an, das erst Jahrhunderte später zu einem Ausgleich kam.

Dieser Ausgleich war zunächst unmöglich, da sich die trinitarischen und christologischen Auseinandersetzungen des 4. und 5. Jhs. nicht nur theologisch auswirkten, sondern auch politisch. Die Nachfolger Konstantins schlossen sich nämlich dem arianischen Bekenntnis an und versuchten dieses im gesamten Reich auch mit Gewalt durchzusetzen. Kaiser Konstantius, ein Sohn Konstantins, vertrat im 4. Jh. die Extremposition der völligen Unterordnung der Kirche unter den Staat, indem er erklärte: „Was ich will, hat als kirchliches Gesetz zu gelten“<sup>12</sup>. Doch Bischof Ossius von Cordoba, der noch die Diokletianische Verfolgung miterlebt hatte und später der theologische Berater Konstantins war, wandte sich in einem Brief gegen die Parteinahme des Kaisers in Fragen des Glaubens und die willkürliche Einsetzung ihm ergebener Bischöfe sowie die Absetzung derer, die ihm nicht genehm waren. Er schreibt unter anderem:

*„Mischt euch nicht in kirchliche Dinge! Gebt nicht ihr in diesen Belangen uns eure Befehle. Darin habt ihr vielmehr von uns zu lernen! Euch hat Gott die Kaiserherrschaft gegeben, uns hat er die Sache der Kirche anvertraut. Wie also jemand, der euch eure Herrschaft raubt, göttlich gesetzter Ordnung widerstreitet, genauso sollt auch ihr euch scheuen, eines so schweren Verbrechens schuldig zu werden, indem ihr euch in kirchlichen Dingen Rechtsgewalt anmaßt. Es steht geschrieben: Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört (Mt 22,21)! Somit steht es uns nicht zu, auf Erden Herrschergewalt auszuüben, und euch nicht, das Weihrauchopfer darzubringen, Kaiser“<sup>13</sup>.*

Mit seinen Worten, die dem Kaiser als absolutem Herrscher einiges zumuten, vollzieht Ossius im Rückgriff auf das Wort Jesu in der Steuerfrage den Bruch mit der seit Kaiser Augustus gültigen römischen Tradition, nach der der Kaiser sowohl die politische wie auch die religiöse Macht besitzt. Das war ein unerhörtes Fak-

12 Zit. von Athanasius, h. Ar. 33 (PG 25, 732C).

13 Überliefert bei Athanasius, h. Ar. 44 (PG 25, 744D–748B).

tum. Wenn Ossius auch den Kaiser nicht dazu bewegen konnte, einen anderen Weg einzuschlagen, so ermutigte er doch spätere Bischöfe, sich für die Freiheit der Kirche einzusetzen, indem sie sich dabei auf Mt 22,21 beriefen. Zu ihnen zählt Ambrosius, Bischof von Mailand, den ich als weiteres Beispiel für das Ringen um die Freiheit der Kirche nennen möchte. Sein Zusammenstoß mit der Staatsmacht datiert in die Jahre 385/86. Die Kaiserinmutter Justina, die für ihren noch unmündigen Sohn Valentinian II. die Regentschaft führte und dem arianischen Bekenntnis zuneigte, forderte von Ambrosius die Herausgabe der kleinen, vor den Stadttores gelegenen *Basilica Portiana* für den arianischen Gottesdienst der gotischen Palastgarde. Die Übergabeverhandlungen, zu denen Ambrosius in den kaiserlichen Palast zitiert wurde, scheiterten, da es zu Tumulten in der Bevölkerung kam und die Menge versuchte, den Palast zu stürmen. Doch Justina war nicht gewillt, diese Niederlage zu akzeptieren und forderte nun auch die innerhalb der Stadtmauern gelegene *Basilica nova*. Als Antwort auf die Weigerung des Ambrosius, im Palast zu erscheinen, wurde die *Basilica Portiana* am Palmsonntag staatlicherseits konfisziert. In der ebenfalls von Soldaten umstellten Basilika, in der Ambrosius den Gottesdienst feierte, wich die Gemeinde nicht von seiner Seite und leistete Tag und Nacht, unterstützt durch seine Predigten und Hymnengesang, passiven Widerstand. Es ging Ambrosius nicht um eine Fundamentalopposition gegen die Staatsmacht, wohl aber um die Verteidigung der Rechte der Kirche. Sein Verhalten gegenüber dem Kaiser rechtfertigt er mit Berufung auf Mt 22,21 und schreibt:

*„Dem Kaiser gehören die Paläste, dem Bischof die Gotteshäuser. Dir ist zwar die Verfügungsgewalt über die weltlichen, nicht aber über die gottgeweihten Gebäude übertragen“<sup>44</sup>.*

Damit zieht er eine deutliche Trennungslinie zwischen weltlicher und sakraler Gewalt. Im Brief gegen Auxentius beruft er sich wieder auf Mt 22,21 und wird noch deutlicher:

*„Die Steuer gehört dem Kaiser – sie wird ihm nicht verweigert. Die Kirche gehört Gott – sie wird ihm deshalb nicht ausgeliefert. Denn der Kaiser hat kein Recht über den Tempel Gottes“.*

14 Ep. 76 (20) 1.

Und kurz darauf nennt Ambrosius den Kaiser *Sohn der Kirche*, da er „in der Kirche aber nicht *über* der Kirche stehe“<sup>15</sup>. Diese Bezeichnung soll ihn nicht demütigen, sie soll vielmehr ein Ehrentitel sein. Wie jeder andere Christ gehört der Kaiser *zur* Kirche, aber er hat keine Rechtsgewalt *über* die Kirche. Der Erfolg für Ambrosius blieb nicht aus. Die Soldaten, die die Kirche belagerten, waren von der Einmütigkeit und Begeisterung der Gemeinde so beeindruckt, dass sie begannen zu Ambrosius überzulaufen und so musste der kaiserliche Hof nachgeben.<sup>16</sup> Ambrosius wollte den Konflikt nicht auf die Spitze treiben – als ehemaliger Staatsbeamter kannte er die Rechtslage genau<sup>17</sup> –, aber er trat für eine Abgrenzung der kaiserlichen Kompetenz hinsichtlich der Religion ein. Das lässt sich auch daran ablesen, dass er bereits 382 Kaiser Gratian dazu bewog, den Titel und die Insignien des *Pontifex maximus* abzulegen. Es war seine Absicht, durch diesen Schritt des Kaisers die innere Freiheit der Kirche zu sichern.<sup>18</sup> Seine Auseinandersetzung mit der Staatsmacht beeindruckte die Zeitgenossen und Kirchenhistoriker im Westen wie im Osten außerordentlich, was die zahlreichen Quellen beweisen, die die Ereignisse mitteilen.<sup>19</sup> Auch Augustinus, der sich im Spätherbst 386 als Taufkandidat eintragen ließ, war davon bewegt, so dass er in seinen *Confessiones* darüber berichtet.<sup>20</sup>

Nicht nur im Westen, sondern auch im Osten des *Imperium Romanum*, wo die Lage der Kirche noch prekärer war – dort setzten die Kaiser die Bischöfe je nach politischem Kalkül ein und ab<sup>21</sup> –, meldeten sich Stimmen zu Wort, die für eine klare Definition der jeweiligen Zuständigkeit im Verhältnis von Kirche und

15 Ep. 75a (21a) 32.

16 E. Dassmann, Ambrosius von Mailand. Leben und Werk, Stuttgart 2004, 95–106.

17 Um 370 wurde er Statthalter der Provinz Aemilia Liguria mit Sitz in Mailand; vgl. E. Dassmann, Ambrosius von Mailand, a.a.O., 24–25.

18 E. Dassmann, Ambrosius von Mailand, a.a.O., 107.

19 Rufin, h. e. 11, 15–16; Paulinus, v.Ambr. 15, Sokrates, h. e. 5,11; Sozomenus, h. e. 7, 13; Theodoret von Cyrus, h. e. 5,13

20 9,7,15; vgl. W. Geerlings, Art. Augustinus, in: LacL<sup>2</sup> 86.

21 Als Beispiel sei hier Athanasius von Alexandrien genannt, der fünf Mal in der Verbannung war; vgl. K. Metzler, Art. Athanasius, in: LacL<sup>2</sup> 69–70.

Staat eintraten. Ich möchte wiederum zwei Beispiele anführen, die im Allgemeinen nicht so bekannt sind, die aber bezeugen, dass es sich dabei um ein „gesamtkirchliches“ Phänomen handelt.

Zunächst gehe ich auf Ephräm den Syrer ein, der in die Zeit des Ossius von Cordoba und des Athanasius von Alexandrien gehört.<sup>22</sup> Er wurde um 306 in Nisibis,<sup>23</sup> dem heutigen Nusaybin in der Südosttürkei geboren, das damals zwar als Hauptstadt der Provinz Mesopotamia zum Römischen Reich gehörte, aber durch seine Lage im Grenzgebiet zwischen Rom und Persien immer wieder Konflikten ausgesetzt war. Die plurale gesellschaftliche und religiöse Situation dieser Stadt prägte auch Ephräm, der bis heute als einer der bedeutendsten Schriftsteller, Exegeten, Prediger und Dichter der syrischen Kirche gilt. Er nahm regen Anteil an den politischen wie auch den innerkirchlichen Auseinandersetzungen, die häufig miteinander verzahnt waren, und beschränkte sich nicht nur auf seine theologische Lehrtätigkeit, die gleichzeitig mit seelsorglichem und sozialem Engagement verbunden war.<sup>24</sup> In dem Dilemma, dass einerseits theologischer Streit und Machtkämpfe innerhalb der Kirche auch dem gesellschaftlichen Zusammenhalt abträglich waren und andererseits das Eingreifen der Staatsmacht in innerkirchliche Auseinandersetzungen keineswegs zur Befriedung seines Landes im Äußeren wie im Inneren beitrugen, setzt er wie Ossius von Cordoba als einer der ersten deutliche Akzente für eine sinnvolle Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat, die für ihn nur in der Beschränkung auf die je eigene Aufgabe ohne jede Vermischung der Befugnisse bestehen kann. Er schreibt:

22 Zu Leben und Werk Ephräms vgl. E. Beck, Art. Ephraem Syrus, in: RAC 5, 520–531; R. Murray, Art. Ephraem Syrus, in: TRE 9, 755–762; P. Bruns, Art. Ephraem der Syrer, in: LacL<sup>2</sup> 221–224.

23 Sozomenus, h. e. 3, 16.

24 W. Cramer, „Garten des Lebens“ Ekklesiologische Gedanken in Gedichten Ephräms des Syrers, in: P. Reifenberg / A. van Hooff / W. Seidel (Hrsg.), Licht aus dem Ursprung. Kirchliche Gemeinschaft auf dem Weg in das 3. Jahrtausend, Würzburg 1998, 80–106

*„Zwischen Priester und gerechtem König sollen die alten Regelungen abgelöst werden (...) Das Königtum gibt die Gesetze, das Priestertum die Entsöhnung (...) Unser Priestertum sei milde, unser Königtum stark! (...) Von den Königen [komme] der Sieg, von den Priestern der Glaube! Der Sieg schütze die Körper, der Glaube die Seelen! Die Könige mögen den Krieg beenden, die Bischöfe den theologischen Streit! Gepriesen sei der Sohn dessen, der den Frieden aller gibt“<sup>25</sup>!*

Ephräm geht von der historischen Tradition des Zusammenhangs von priesterlicher und herrscherlicher Funktion aus, die er mit den alten Regelungen umschreibt, die keine Gültigkeit mehr besitzen. Gesetzgebung, Stärke und Sieg sind die Kennzeichen der weltlichen Obrigkeit. Entsöhnung, Milde und Glaube fallen in die Kompetenz des Priestertums. Doch bilden beide Befugnisse keinen Gegensatz, sondern sollen durch Beilegung der Konflikte in ihrem je eigenen Bereich nach Gottes Willen am Frieden aller mitwirken.

Der Text zeigt deutlich, dass es Ephräm nicht um eine Trennung von Kirche und Staat im modernen Sinn geht, sondern um ein von gegenseitigem Respekt getragenes Miteinander zum Wohl der Menschen.

Einen weiteren kaum wahrgenommenen Beitrag in dem Ringen um das rechte Verhältnis von Kirche und Staat bietet Synesios von Kyrene, der zum Teil ein Zeitgenosse des Ambrosius gewesen ist. Um 370 als Sohn einer vornehmen Familie in Kyrene in Libyen geboren, studierte er bei der neuplatonischen Philosophin Hypatia in Alexandrien, mit der er noch als Bischof in Verbindung stand. Nach erfolgreicher Tätigkeit als Gesandter seiner Heimat in Konstantinopel nahm er Anteil an der Politik und führte 405 die Bürgerschaft von Kyrene zur siegreichen Abwehr der Einfälle berberischer Volksstämme. Zum Dank wählten ihn seine Mitbürger 410 zum Bischof von Ptolemais,<sup>26</sup> und so wurde er trotz seiner geäußerten Vorbehalte<sup>27</sup> vom Patriarchen

25 CNis 21, 14.22.23.

26 T. Schmitt, Die Bekehrung des Synesios von Kyrene, München 2001, 21–24.

27 Ep. 105 (PG 66,1488 A-B) :Festhalten an den platonischen Positionen hinsichtlich der Seele, der Welt, der Auferstehung und der Fortführung seiner Ehe.

Theophilus von Alexandrien zum Metropolit der *Pentapolis* geweiht. Sofort nach seinem Amtsantritt begann seine Auseinandersetzung mit dem Präfekten Andronikos, den er schließlich wegen Missachtung des kirchlichen Asylrechts und Bedrohung der Priester exkommunizierte.<sup>28</sup>

In diesem Kontext äußert Synesios seine grundsätzliche Vorstellung über das Verhältnis von Kirche und Staat, von politischem und priesterlichem Handeln:

*„In vergangener Zeit waren die Priester zugleich auch Herrscher (Richter). Die Ägypter und das Volk der Hebräer wurden lange Zeit von den Priestern regiert. Dann aber, als das göttliche Werk, wie mir scheint, auf menschliche Weise vollzogen wurde, da trennte Gott die Lebensformen; die eine wurde als heiliger Stand, die andere als Führertum festgesetzt. Die einen lenkte er auf die Materie hin, die anderen richtete er auf sich selbst. Es ist bestimmt, dass die einen sich den Geschäften, wir aber uns dem Gebet widmen. Von beiden aber verlangt Gott das richtige Verhalten (...) Ihr braucht einen Beistand? Geht zu dem, der die Staatsgesetze anzuwenden hat! Ihr braucht etwas von Gott? Wendet euch an die Priester der Stadt! (...) Die theoretische und die praktische Lebensform lassen sich nicht miteinander vereinen“<sup>29</sup>.*

Ähnlich wie Ephräm geht Synesios von der historischen Situation aus und sieht die Verbindung von politischer und religiöser Gewalt als überholt an, da menschliches Fehlverhalten ihr den Boden entzogen hat. Gott selbst trennt die Kompetenzbereiche, die Synesios als philosophisch gebildeter Grieche nicht unter dem Aspekt der rechtlichen Fixierung der Aufgaben betrachtet, sondern in dem Unterschied der Lebensformen begründet sieht. Die neue von Gott geschaffene Ordnung verlangt aber auch das richtige Verhalten, die entsprechende Amtsausübung im Hinblick auf die weltlichen wie die geistlichen Belange. Dem Herrscher kommen nach dem platonischen Verständnis des

28 Dazu W. Cramer, Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre, a.a.O., 49.

29 Ep. 57 (PG 66, 1396 A-B); J. Vogt, Synesios gegen Andronikos: Der philosophische Bischof in der Krise, in: J. Fleckenstein / K. Schmid (Hrsg.), Adel und Kirche (FS G. Tellenbach), Freiburg/Br. 1968, 15–25; W. Cramer, Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre, a.a.O., 48.

Synesios die Angelegenheiten zu, die sich auf die Materie d.h. auf die Erhaltung des Staates und der menschlichen Gemeinschaft, beziehen. Die Religion fällt nur in den Zuständigkeitsbereich derer, die Gott auf sich selbst hin geordnet hat, d.h. die das heilige Leben als ihre Aufgabe betrachten. Somit besteht das Betätigungsfeld der Priester in erster Linie im Gebet und in der Mittlerschaft zwischen Gott und den Menschen.<sup>30</sup> Synesios reflektiert das Verhältnis zwischen Kirche und Staat von seiner philosophischen Einstellung her, die er aber mit christlichen, am Neuen Testament orientierten Gedanken vereint, wenn er mit dem Zitat aus Phil 2,6 ein an Christus orientiertes Gottgleichwerden des Bischofs verlangt.<sup>31</sup>

Etwa 80 Jahre später wurde ein zumindest theoretischer Abschluss dieser Diskussion in der Auseinandersetzung zwischen Papst Gelasius und dem oströmischen Kaiser Anastasios erreicht. Schon unter seinem Vorgänger Papst Felix III. war Gelasius als Kanzleimitarbeiter tätig, und so tragen dessen Briefe, die von klarer Gedankenführung und genauen juristischen Begriffen geprägt sind, seine Handschrift.<sup>32</sup> In einem Brief an den Kaiser aus dem Jahr 488 greift Gelasius auf die Aussage des Ambrosius zurück und erklärt:

*„Der Kaiser ist Sohn der Kirche, aber nicht ein Bischof der Kirche. In Sachen des Glaubens hat er nur zu lernen, nicht zu lehren. Ihm gehören die Vorrechte seiner politischen Stellung, von Gott hat er sie erhalten zur Leitung der staatlichen Belange (...). Den Bischöfen kommt nach Gottes Willen die Leitung der Kirche zu, nicht der weltlichen Macht“<sup>33</sup>.*

Schon in diesen Sätzen kündigt sich die deutliche Abgrenzung der Machtbefugnisse des Kaisers und der Bischöfe an, die im Brief an Kaiser Anastasios 494 ihre klassisch gewordene Ausprägung findet:

30 Zum Problem der Lebensformen vgl. W. Cramer, Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre, a.a.O., 51–54.

31 Ep. 105 (PG 66, 1484 B); W. Cramer, Zur Entwicklung der Zweigewaltenlehre, a.a.O., 53.

32 S. Felbecker, Art. Gelasius I. von Rom, in: LacL<sup>2</sup> 280–281.

33 Ep. 1,10, in: H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum, München 1961, 253.

„Zwei sind es nämlich, erhabener Kaiser, durch die vornehmlich diese Welt regiert wird: die heilige Autorität (*auctoritas*) der Bischöfe und die kaiserliche Gewalt (*potestas*). Von diesen beiden ist die Last der Priester umso schwerer, als sie auch selbst für die Könige der Menschen vor Gottes Gericht Rechenschaft ablegen müssen“<sup>34</sup>.

Es ist interessant zu sehen, dass Gelasius den Begriff der *auctoritas*, der zwar staatsrechtlich nicht fassbar ist, womit aber Augustus seine Vorrangstellung begründete,<sup>35</sup> auf die von Gott verliehene geistliche Gewalt bezieht, während dem Kaiser die ebenfalls von Gott verliehene *potestas* zur Wahrnehmung der öffentlichen Aufgaben zukommt.<sup>36</sup> Es geht dabei nicht um eine Gewaltentrennung, die eine gegenseitige Unabhängigkeit zur Folge hätte, sondern um eine von Gott zugewiesene Aufteilung der Kompetenzen. Indem der Kaiser als Christ seine Funktion, die sich auf die irdischen Belange bezieht, im Interesse der Gesamtheit der Gläubigen ausübt, muss er sich der *auctoritas* der Bischöfe unterordnen. Daher haben sie letztlich auch die Verantwortung vor Gott für den Inhaber der *regalis potestas*. In diesem Brief betrachtet Gelasius die Gewichte von geistlicher und weltlicher Macht unter eschatologischem Aspekt. Die weltliche, zeitliche Herrschaft des Kaisers ist kein Selbstzweck, sondern ist, wenn sie in rechter Weise ausgeübt wird, hin geordnet auf die ewige Herrschaft mit Christus:

„Zürnt mir nicht, wenn ich euch so innig liebe, dass ich wünsche, ihr möchtet die königliche Herrschaft, die euch auf Erden zuteil wurde, auch in Ewigkeit besitzen. Ihr seid Kaiser in der Welt, könntet ihr doch auch ewig mit Christus herrschen“<sup>37</sup>.

Zwei Jahre später verdeutlicht Gelasius in seinem vierten theologischen Traktat seine Auffassung, indem er von der *utraque potestas* spricht, die in dieser Epoche einer Aufgabenteilung gleichkommt.<sup>38</sup> Auch hier geht er wie Ephraem und Synesios von der

34 Ep. 12,2, in: H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum, a.a.O., 257.

35 Res gestae 32,4; vgl. R. Heinze, Auctoritas, in: E. Burck (Hrsg.), Vom Geist des Römertums, Darmstadt 31960, 43–58.

36 Vgl. Anm. 32.

37 Ep. 12, 4, in: H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum, a.a.O., 260.

38 W. Ullmann, Der Grundsatz der Arbeitsteilung bei Gelasius I, wählt schon im Titel seines Aufsatzes den Begriff Arbeitsteilung.

inzwischen überholten historischen Situation aus, dass Menschen zugleich Priester und Könige waren; denn allein in Christus ist die Würde des Königs und Priesters in einer Person vereint. So ist es Christus, der die Machtbefugnisse in dieser Welt aufgeteilt hat:

„Denn Christus hat, eingedenk der menschlichen Schwäche (...) die Rechtsbereiche (*officia*) der beiden Gewalten, in eigenständige Betätigungsfelder (*actiones*) und getrennte Würden (*dignitates*) geschieden (...). So sollten die christlichen Kaiser für das ewige Leben der Bischöfe bedürfen, die Bischöfe dagegen im Bereich der irdischen Dinge nach den kaiserlichen Gesetzen leben“<sup>39</sup>.

Auch hier geht es Gelasius nicht um die Unabhängigkeit der beiden Gewalten voneinander, sondern um eine gedeihliche Zusammenarbeit *sub specie aeternitatis*.

Die Entsakralisierung des Staates und der staatlichen Macht, die in den klaren Aussagen des Gelasius einen ersten Höhepunkt erreicht, mündet ein in die Zweischwertertheorie des Mittelalters, nach der das Verhältnis von Kirche und Staat durch das geistliche und das weltliche Schwert versinnbildlicht wird, wobei die geistliche Macht im Laufe der Zeit den Vorrang beanspruchen wird, was sich deutlich an den kirchenpolitischen Ambitionen des Papstes Bonifaz VIII.<sup>40</sup> in der Bulle *Unam sanctam* (1302) ablesen lässt, in der er den Primat des Papstes auch für alle weltlichen Angelegenheiten forderte.<sup>41</sup> Auf dem Höhepunkt des päpstlichen Machtanspruchs im Mittelalter lässt sich gleichsam eine Umkehrung der antiken Situation feststellen: Während dort der weltliche Herrscher zugleich die religiöse Kompetenz besitzt, fordert nun das geistliche Oberhaupt auch die politische Macht.

Wenn auch die Aussagen der spätantiken Theologen zum Verhältnis von Kirche und Staat noch nicht die Eigenständigkeit eines säkularen Staates zum Inhalt haben können, sind doch erste Ansätze erkennbar, die im Laufe der geistesgeschichtlichen und politischen Entwicklung zu einer solchen Staatsauffassung, die wir heute kennen, führten.

39 Tract. 4, 11, in: H. Rahner, Kirche und Staat im frühen Christentum, a.a.O., 263.

40 Pontifikat 1294–1303.

41 T. Schmidt, Art. Bonifatius VIII., in: LMA 2 (1983), 414–416.

## Säkularisierung aus franziskanisch theologiegeschichtlicher Perspektive

Papst Benedikt XVI. hat für den Monat Oktober 2012 in Rom eine Bischofssynode unter dem Thema „Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens“ einberufen. Diese Bischofssynode soll sich, wie die *Lineamenta* verdeutlichen, angesichts einer säkularisierten Welt mit der Weitergabe des Glaubens auseinandersetzen:

*„Wir leben in einer Zeit tiefgreifender Säkularisierung, welche die Fähigkeit verloren hat, das Wort des Evangeliums als eine lebendige und lebensspendende Botschaft zu hören und zu verstehen. Die Säkularisierung, welche in besonderer Weise in der westlichen Welt verwurzelt, und eine Frucht von sozialen Ereignissen, Bewegungen und Gedanken ist, welche die Geschichte und die Identität des Westens zutiefst geprägt haben, zeigt sich in unseren Kulturen heute im positiven Bild der Befreiung, in der Möglichkeit, sich das Leben der Welt und der Menschheit ohne Bezug auf die Transzendenz vorzustellen. In diesen Jahren hat sie nicht mehr so sehr die öffentliche Gestalt von Reden, die sich in starker und direkter Weise gegen Gott, die Religion und das Christentum richten, auch wenn in manchen Fällen diese antichristlichen, antireligiösen und antiklerikalen Töne auch in letzter Zeit zu hören waren. Sie hat vielmehr vorwiegend eine leise Färbung angenommen, welche es dieser kulturellen Form ermöglicht hat, in das tägliche Leben der Menschen einzudringen und eine Mentalität zu entwickeln, in der Gott tatsächlich ganz oder teilweise von der menschlichen Existenz oder dem menschlichen Bewusstsein abwesend ist. Diese leise und fast natürliche Tönung hat es der Säkularisierung ermöglicht, Zugang zum Leben der Christen und der christlichen Gemeinschaften zu erhalten, so dass die Säkularisierung inzwischen schon lange keine äußere*

*Bedrohung mehr für die Gläubigen, sondern ein Feld der täglichen Auseinandersetzung ist.*<sup>1</sup>

Dieser Text setzt die Säkularisierung quasi als Gegenbegriff zum christlichen Glauben und suggeriert so ihre Negativität und Gefahr für den Glauben. Eine Meinung, die in kirchlichen Kreisen weit verbreitet ist. Eine solche Negativsetzung des Begriffes scheint auch mit der Unklarheit darüber zusammen zu gehen, was dieser Terminus eigentlich meint. Da mag es hilfreich sein, einmal aus theologiegeschichtlicher und franziskanischer Perspektive einen Blick auf die Bedeutung von Säkularisation zu werfen. Auch wenn der Begriff offiziell erst etwa ab 1559 zunächst innerkirchlich für eine Art Standortwechsel in der Kirche selbst und erst später im Sinne von antikirchlicher Verweltlichung benutzt wurde wird das Phänomen des Überganges aus dem Raum des Sakrosankten ins Säkulare schon viel früher konstatiert.<sup>2</sup>

Da muss zunächst einmal festgestellt werden, dass der jüdisch-christliche Glaube selbst eine Tradition der Säkularisierung initiiert. Dies beginnt schon mit der Entmystifizierung der Welt und der Abgrenzung von jedwedem Schöpfungsmythos im biblischen Schöpfungsbericht. „Unter ‚Säkularisierung‘ ist dabei der Vorgang der Entgötterung der Welt zu sehen, wie er sich schon im biblischen Schöpfungsbericht zeigt. Sonne, Mond und Sterne sind keine Götter mehr (wie häufig in der Antike), sondern werden nun als Geschöpfe Gottes betrachtet. Das gibt sie frei für eine welthafte, ‚säkulare‘ Betrachtung und Untersuchung.“<sup>3</sup> In dieser Säkularisierung als Entgöttlichung der Welt ist doch unter anderem gerade auch die Neuheit des jüdisch-christlichen Glaubens

1 Bischofssynode XIII. Ordentliche Generalversammlung, Die neue Evangelisierung für die Weitergabe des christlichen Glaubens, Lineamenta, Rom 2012.

2 Vgl. M.-L. Frick / A. Oberprantacher, Wiederkehr des Verdrängten? Die „Krise“ der Säkularisierungsthese im Spiegel gegenwärtiger Debatten über das Phänomen „Religion“ in Europa“, in: *Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion und Gewalt* 24/2008, 1–39.

3 U. Kühn, Säkularisierung und Religion, in: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, 5/2010, 203–213 = [http://www.denkstroeme.de/heft-5/s\\_203-213\\_kuehn](http://www.denkstroeme.de/heft-5/s_203-213_kuehn) [Aufruf: 06.10.2012].

zu sehen. Auch die frühe theologiegeschichtliche Interpretation der Schöpfung auf der Basis des griechischen Denkens als *creatio ex nihilo*, als geschaffen aus dem Nichts, nimmt der geschöpflichen Welt ihre Apotheose und unterscheidet klar zwischen einem heiligen und einem säkularen Bereich und letzterem gehört die Welt an.

Die theologiegeschichtliche Ausdeutung im franziskanischen Raum ermöglicht im Anschluss an diese biblische Sichtweise der Entgötterung der Welt eine Interpretation des schöpfungsgemäßen Selbst- und So-Seins der Kreatur in der Freiheit der Andersartigkeit zu Gott. Die Welt ist eben nicht Gott gleich und Gott gemäß. Die Geschöpfe sind wohl in ihrer Bezogenheit auf den Schöpfer Spur und Bild Gottes, wie Bonaventura sie betrachtet.<sup>4</sup> Dieses in einem Schöpfungsprozess Selbst-Werden in Freiheit wird möglich im Wachsen der Beziehung zu Gott oder aber gekennzeichnet in der Entfremdung zum Schöpfer. Gerade im Selbst-Sein hat die Schöpfung dann in der kreativen Kreatur des Menschen die Freiheit, Gott, dem ganz Anderen, einen Raum in dieser Welt zu schaffen. Gott gibt sich gleichsam in den ihm angebotenen säkularen Raum der Welt hinein. Die Säkularisierung der Kreatur ist somit Ausdruck der radikalen Andersartigkeit in der Geschöpflichkeit und gleichzeitig die Ermöglichung, in der von Gott geschenkten Freiheit diese Andersartigkeit im eigenen So-Sein zu realisieren. Johannes Duns Scotus benennt dieses ureigene So-Sein der Geschöpfe als „*Haecceitas*“.<sup>5</sup> Gerade diese franziskanische Idee der *Haecceitas* verleiht allen Dingen einen Eigenwert und eine eigene Würde unabhängig von der Möglichkeit einer die Dinge sakralisierenden Deutung. Der säkulare, nicht vergötterte Mensch ist dann in seiner Freiheit der ureigenen Andersartigkeit angerufen, sich in der Beziehung zu Gott zu positionieren. Erst die säkulare Deutung des Menschen selbst gibt ihm

4 Vgl. z.B. Bonaventura, *Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*. Lat.-dt., übers. u. erl. von M. Schlosser. Mit einer Einl. von P. Zahner, Münster 2004.

5 Vgl. bspw. J. B. Freyer, *Homo Viator: Der Mensch im Lichte der Heilsgeschichte. Eine theologische Anthropologie aus franziskanischer Perspektive* (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie 13), Kevelaer 2001; *Reputatio Parisiensis*: q.5, n. 8 (Ausgabe Wadding XXIII, 29).

ernsthaft jene von Gott ermöglichte Freiheit, überhaupt mit Gott in Beziehung treten wollen zu können. Und erst in der gelebten freien Beziehung zu Gott entdeckt der Mensch seine Andersartigkeit als sein ihm von Gott geschenktes ureigenes So-Sein. Ohne diese in der säkularen Andersartigkeit gelebte Gottesbeziehung bliebe der Mensch sich selbst fremd und entspräche damit nicht der biblischen Würde, Abbild und Ebenbild jenes Gottes zu sein, der sich selbst in höchster Weise erkennt und liebt.<sup>6</sup>

Die Selbstwahrnehmung als von Gott angerufenes Geschöpf und der gleichzeitigen Zugehörigkeit zur säkularen Welt bilden gemeinsam den Boden jener Freiheit, die es dem Menschen erst möglich macht, sich frei auf Gott hin ausrichten zu wollen und sich und alle Geschöpfe in der je eigenen Würde anzuerkennen. Zur Anerkennung dieser Eigenwürde gehört es auch, dass im Lichte der Säkularisierung der Mensch und die Dinge der Welt entgöttert und in die Grenzen ihres wahren Seins verwiesen werden. Gerade diese Anerkennung der Grenzen des eigenen Seins wiederum sensibilisiert dann durchaus in aller Freiheit die Verwiesenheit des Geschöpfes auf Gott. Ihren sicherlich spirituellen und theologischen Höhepunkt findet diese Sichtweise in der Vorstellung der Einwohnung Gottes in der weltlichen Schöpfung als Ermöglichung ihrer Andersartigkeit und ihrer Selbstwerdung. Ja, die Inkarnation wird geradezu als die Annahme der geschöpflichen Andersartigkeit in der Selbstentäußerung Jesu angesehen. Solche Gedankengänge wurden unter anderem auch vom Lehramt der Kirche selbst rezipiert, wie es zum Beispiel aus dem Dokument *Gaudium et spes* hervorgeht:

*„Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand,*

6 Vgl. z.B. Johannes Duns Scotus, Abhandlung über das erste Prinzip, hrsg., übers. und kommentiert von W. Kluxen, Darmstadt 1909.

*ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss.*<sup>7</sup>

Neben dieser eher auf der Interpretation der Schöpfung basierenden Anerkennung des säkularen Eigenwertes eröffnet auch die scholastische Unterscheidung zwischen Glaube und *Ratio* eine vertiefte Weltsicht im Blick auf die unterschiedene Bedeutung des Heiligen und des Säkularen. Der Prozess der Differenzierung zwischen Welt als säkularem Raum und sakraler Vergöttlichung der Dinge ermöglicht nicht nur die Entwicklung der Naturwissenschaften. Auch ergibt sich nun die Notwendigkeit der Ausgestaltung eines zivilen Lebens. Statt der unhinterfragten Unterordnung unter die sakrale Ordnung der Welt bedarf es einer vernünftigen Regelung des in der Welt-Seins. Spirituell-theologisch geschah dies im franziskanischen Umfeld durch die Lehre der Tugenden, die sich aus dem Glauben am Evangelium orientieren und eine ethisch-moralische Orientierung bieten. Diese vernünftige Orientierung des Lebens an theologischen Tugenden auf der Basis des Evangeliums ermöglichte, praktische Leitlinien für die Politik, die Ökonomie und das gesellschaftliche Zusammenleben in einem Staatswesen zu inspirieren. Der Übergang von einem sakralen Weltverständnis, dem der Mensch oft in Angst und Schrecken ausgeliefert war, hin zu einem an der Glaubensethik orientierten Leben des Menschen als anerkannter Person, kann als positive Resonanz einer der Vernunft und dem Glauben verpflichteten Säkularisierung angesehen werden.

Auf die Tendenzen der Säkularisierung reagierten die verschiedenen franziskanischen Gruppierungen auf verschiedene Art und Weise. Wir können zwei Hauptströmungen des Umgangs mit der Säkularisierung unterscheiden. Da gab es durchaus Gruppierungen, die eine besondere religiöse Welt quasi als Gegenwelt schaffen wollten. Die eigentliche Welt wurde als böse und ohne das Vorhandensein von positiven Werten interpretiert. Die Welt wurde geradezu dämonisiert und als Gefahr dargestellt. Mit oft fundamentalistischen Vorstellungen und

7 Gaudium et spes, 36.

kämpferischem Verhalten führten diese Gruppen den Glauben in ein fast sektiererisches Ghetto. Daneben gab es den Strom, der in der Welt, so wie sie ist, vom Evangelium ausgehend Werte schuf, die ein alternatives und dem Glauben verpflichtetes Denken und Handeln förderten.<sup>8</sup> Das alternative Handeln aus dem Glauben heraus sollte die Welt gleichsam im Geiste des Evangeliums provozieren. Diese Strömung anerkannte die Welt in ihrem Eigenwert, griff die vorhandenen Wertvorstellungen auf und versuchte die Welt mit dem Geist des Evangeliums zu durchdringen. Die städtisch-bürgerliche pastorale Ausrichtung der Franziskaner des Mittelalters kann daher in diesem Zusammenhang nicht als Missionierung verstanden werden, die sich einer fortschreitenden Säkularisierung der Welt durch die Fortentwicklung der Naturwissenschaften und die Entstehung einer zivilen Umwelt entgegenstellte, sondern sie war darauf ausgerichtet, die Entfremdung der Welt und des Menschen von Gott in einer Beziehung der *Communio* zu überwinden und gleichzeitig den Eigenwert der Welt zu respektieren.<sup>9</sup>

Ein weiterer Aspekt, der aus einer Säkularisierung erfolgt und in der franziskanischen Spiritualität Beachtung gefunden hat, sollte nicht übersehen werden: die Überwindung der normativen Kraft des protologischen Mythos im Lichte einer eschatologisch befreiten Zukunft, und damit die Möglichkeit der Weltgestaltung auf Gott hin. Gerade die Haltung der Säkularisierung überwand die mystifizierende und damit zementierende Darstellung der Anfänge, die jede Wandlung, jede Veränderung, jeden Fortschritt im Namen einer zementierten Tradition zu verhindern weiß. Die Säkularisierung legt offen, dass ein solches auf die Vergangen-

8 Vgl. J. B. Freyer Franziskanische Werte für unsere Zeit? Essay über eine Relevanz franziskanischer Werte, in *WiWei* 59 (1996), 81–92; ders., Ökologische, bioethische und sozialkritische Fragen. Zur Wertediskrepanz zeitgenössischer und franziskanischer Ideale, in: *Laudato si. Akten des 2. Interdisziplinären Symposiums der Hochschule für Musik und Darstellende Kunst, Frankfurt/M.* 2002.

9 Vgl. ders., *La cultura nella tradizione francescana*, in: *Una fede in molte culture. Vol. 4 (Quaderni di Studi Ecumenici 4)*, Curia Generale OFM Segretaria dell'evangelizzazione, hrsg. von I.S.E. Venezia, Venezia 2009, 236–251.

heit ausgerichtetes und die Gegenwart auf die Vergangenheit verpflichtendes Traditionsverständnis dem jüdisch-christlichen Traditionsverständnis widerspricht. Der jüdisch-christliche Glaube geht zwar je von einem Anfangsereignis aus, ist aber in seinem Kern auf eine befreite Zukunft hin ausgerichtet, die sich im Lichte einer Heilsschatologie offenbart. Der christliche Glaube geht sowohl vom historischen Christusereignis aus, betrachtet dieses aber nicht als jedwede Gegenwart determinierenden protologischen Anfangsmythos. Gerade das Christusereignis selbst verweist auf die verheißene Zukunft des zu erwartenden Gottesreiches, das in Jesus Christus angebrochen ist, aber dessen Erfüllung aussteht. Jüdisch-christliche Tradition ist folglich immer ausgerichtet auf das Wachsen und den Wandel im Blick auf die verheißene Zukunft. Eine solche Offenheit der Tradition auf die Verheißung hin wird durch die Säkularisierung ermöglicht, weil sie falsche protologische Mythen, die die jeweilige Gegenwart in der Vergangenheit gefangen halten, entlarvt und dem Glauben die Offenheit der Tradition auf die Ausrichtung auf die zukünftige Verheißungen bewahrt. Für diese Offenheit der Tradition auf die Zukunft der Verheißungen hin steht die franziskanische Spiritualität.

Dieser, wenn auch geraffte, Durchblick durch die franziskanisch geprägte Theologiegeschichte lässt durchaus erkennen, dass der Begriff und das Phänomen der Säkularisierung nicht ohne weiteres als Gegenbegriff zum christlichen Glauben und aus kirchlicher Sicht negativ gesehen werden dürfen. Im Gegenteil: das Phänomen der Säkularisierung gehört immanent zum jüdisch-christlichen Glauben als notwendiger Läuterungsweg eines im Mythischen und Magischen gefangenen Glaubens. Erst die Säkularisierung befreit die Tradition davor, in einem einzelnen Akt der Vergangenheit zementiert zu werden, und ermöglicht ihr Wachstum auf die zukünftige Verheißung hin. Die Säkularisierung, das heißt die Freigabe des Menschen und der Welt in ihr von Gott gewolltes Anderssein, macht aus dem Menschen den freien Bundespartner Gottes und aus der Welt einen möglichen Ort seiner inkarnatorischen und kenotischen Einwohnung. Der wirkliche Gegenbegriff zum Glauben und einer durch den

Sauerteig des Glaubens geprägten Welt wäre der Terminus „Säkularismus“ und die sich dahinter verbergende Lebenshaltung und -gestaltung.<sup>10</sup>

Angesichts einer sich säkularisierenden Welt hat die franziskanische Tradition auch immer nach der Bedeutung des Ordenslebens in ihrer franziskanischen Lebensform gefragt und dabei die Nachfolge in den Fußspuren Jesu Christi mehr und mehr als eine exemplarische, dem Evangelium folgende Lebensform verstanden. Dabei sollte in besonderer Weise die auf einer evangeliumsgemäßen Lebensform basierende Ausdeutung der Gelübde in einer säkularisierten Umgebung die Menschen dieser konkreten Welt zum Glauben provozieren. Diese Ausdeutung der Gelübde kann hier nur angedeutet werden. Die Armut steht an Stelle der Besitzgier, Aneignung, des Hortens und der Ausbeutung und fördert eine Haltung der solidarischen Rückerstattung der Güter, der Großzügigkeit und der uneigennütigen Gratifikation. Der Gehorsam steht an Stelle von Egozentrismus und Selbstbeweihräucherung, und so fördert er die Offenheit, auf den Geist Gottes zu hören. Die ehelose Keuschheit steht an Stelle von Vereinnahmung und besitzergreifender Begierde und fördert dadurch die Sehnsucht und den Wunsch um ein von Gott erfülltes Leben. Das Ordensleben in einer säkularisierten Welt wird so mehr und mehr zu einer alternativen Stimme eines authentischen Lebens, das auf Gott hin offen ist und dem Evangelium folgt. Diese alternative Stimme verwirklicht sich inkarnatorisch, der Kenosis Gottes in dieser Welt folgend.

10 Vgl. F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart <sup>2</sup>1958.

## „Ihre vollkommene Armut muß schon an sich versöhnend und sittigend auf diese Volkskreise einwirken“

Beispielhafte Ordensniederlassungen als caritativ-pastorale Antworten auf die „Vermehrung der katholischen Bevölkerung“ im rheinisch-westfälischen Industriegebiet bzw. in der größten Klosterlandschaft des Katholizismus

„Jedes zweite Kloster steht vor dem Aus“. Die kurze Pressenachricht vom 5. Mai 2012 in der *Neuen Rhein Zeitung*<sup>1</sup> richtet den Blick auf eine zuvor einmalig dichte deutsche Klosterlandschaft in einem Transformationsprozess mit einmal über 450 klösterlichen Niederlassungen auf dem engen Raum des Ruhrgebietes (im weiteren Rahmen etwa 4.400 km<sup>2</sup>) bzw. Ruhrbistums Essen von etwa 1.800 km<sup>2</sup>. Denn in der Kirchen- und Ordensgeschichte der Neuzeit werden verschiedene Transformations- und Säkularisationsphasen analysiert.<sup>2</sup> Nach dem Transformierungsprozess der

1 Phase, Jedes zweite Kloster vor dem Aus, in: *Neue Rhein Zeitung* v. 05.05.2012. Auch: G. Facius, Wenn die Klöster sterben. Die Zahl der Mönche sinkt dramatisch, die klassische Tradition steht vor dem Aus. Orden erkunden neue Formen des spirituellen Lebens – manchmal wird jedoch abgewickelt, in: *Die Welt* v. 10.07.2012.

2 Vgl. u. a. J. L. Allen, Das neue Gesicht der Kirche. Die Zukunft des Katholizismus, Gütersloh – München 2010; M. N. Ebertz, Transformation und Pluralisierung des Katholizismus. Anmerkungen und Thesen aus soziologischer Perspektive, in: K. J. Hummel, Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen – Deutungen – Fragen. Eine Zwischenbilanz (VKZG 100), Paderborn 2004, 151–161; W. Damberg (Hrsg.), Soziale Strukturen und Semantiken des Religiösen im Wandel. Transformationen in der Bundesrepublik

Französischen Revolution, die im Jahre 1793 das Christentum abschaffen wollte, kam es nach dem Jahre 1802 auch im rechtsrheinischen Deutschland zur großen Säkularisation, d. h. staatlichen Aufhebung der Stifte und Klöster.<sup>3</sup> Allenfalls die franziskanischen Bettelorden konnten auf dem „Aussterbe-Etat“ noch mehr als zwei Jahrzehnte überleben.<sup>4</sup>

Das Spannungsverhältnis und die zeitlich-räumliche Breite dieses Forschungsfeldes der Ordensgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts<sup>5</sup> für die Kirchengeschichte,<sup>6</sup> die kirchliche Landes-/Bistums-Geschichte<sup>7</sup> und die Ordensgeschichte<sup>8</sup> seien ein-

Deutschland 1949–1989, Essen 2011; H. Höhn, *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg/Br. 2012.

- 3 Zur breiten Säkularisationsliteratur vgl. G. Mölich / J. Oepen / W. Rosen (Hrsg.), *Klosterkultur und Säkularisation im Rheinland*, Essen 2002; U. Hufeld (Hrsg.), *Der Reichsdeputationshauptschluß von 1803. Eine Dokumentation zum Untergang des Alten Reiches*, Köln 2003; A. Hanschmidt, *Die Säkularisation von 1803 nach 200 Jahren. Eine Umschau in der Literatur zu einem „Mega-Ereignis“ historischen Gedenkens*, in: HJ 129 (2009), 387–459.
- 4 Vgl. beispielsweise das Kapuzinerkloster Werne erst 1834 und das Kapuzinerkloster Essen 1831/36.
- 5 Vgl. auch R. Haas, „Ein guter Anfang für ein Klosterbuch Ruhrgebiet“. Zum Wandel der Klosterlandschaft im Ruhrbistum, Vortrag auf der 13. Arbeitstagung des Arbeitskreises Ordensgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts am Institut für Theologie und Geschichte religiöser Gemeinschaften an der Phil.-Theol. Hochschule Vallendar / Theologische Fakultät, 01.–03.02. 2013.
- 6 Vgl. D. Burkhard, *Identität und Offenheit. Wo steht die Kirchengeschichte*, in: *HerKorr* 38 (2008), Sonderheft „Glauben denken. Theologie heute – eine Bestandsaufnahme“, 28–32.
- 7 F. X. Bischof, *Kirchliche Landesgeschichte – das Aschenputtel der Kirchengeschichte?* in: K. Hilpert / St. Heimgruber (Hrsg.), *Theologie im Durchblick. Ein Grundkurs*, Freiburg/Br. 2008, 92–96.
- 8 R. Pieper, *Historische Klöster in Westfalen-Lippe. Ein Reisehandbuch (Kulturlandschaft Westfalen 7)*, Münster 2003; Rheinischer Verein für Denkmalpflege und Landschaftsschutz (Hrsg.), *Klosterführer Rheinland. Klöster und Stifte im Rheinland (Jahrbuch 2003)*, Köln 2004; E. Gatz (Hrsg.), *Klöster und Ordensgemeinschaften (Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die katholische Kirche, Bd. VIII)*, Freiburg/Br. 2006, 243ff.; G. Fleckenstein, *Wenn sich Ordensleute an ihre Geschichte machen. Ordensgeschichte und Probleme der Ordensgeschichtsschreibung*, in: *OrdKor* 48 (2007), 275–288.

leitend nur an zwei Beispielen erläutert. Der damalige deutsche Präsident des internationalen Forschungszentrums des Kapuzinerordens (*Istituto storico dei frati cappuccini*) bei Rom, Prof. Pater Dr. Leonhard Lehmann, hat in seinem ersten großen Forschungsbericht „Klosterbücher in Deutschland. 200 Jahre nach der Säkularisation“ neben den „Klöstern zwischen Rhein und Weser“ und „Klöstern im Rheinland“ auch den Unterpunkt „Klöster im Ruhrgebiet“ vorgestellt. Darin bespricht er ausführlich für den Anfang des Forschungsgebietes den von Baldur Hermans 2004 herausgegebenen Sammelband „ein gewalttätiges Friedensgeschäft. Die Säkularisation im Ruhrgebiet“<sup>9</sup>. Rückblickend auf die Epoche der in der Säkularisation untergegangenen Reichskirche schließt Leonhard Lehmann seine Besprechung mit der Schlussfolgerung für die Ordensgeschichte, dass dieses „Buch ein guter Anfang für ein *Klosterbuch Ruhrgebiet* ist“<sup>10</sup>.

Zum damaligen Zeitpunkt lag für den westfälischen Anteil des Ruhrgebietes bereits das Westfälische Klosterbuch von Karl Hengst vor, das allerdings mit seinen ersten drei Bänden nur die Ordensgeschichte bis zur Säkularisationsphase behandelt; während ein vierter Band für das 19. und 20. Jahrhundert noch in der Bearbeitung ist.<sup>11</sup> Im Rheinland waren sowohl Säkularisationsbilanzen als auch Klosterbücher erschienen. Da seit 2010 auch der erste Band (A-D) des Niederrheinischen Klosterbuches vorliegt,<sup>12</sup> ist davon auszugehen, dass nach dessen vollständigen Erscheinen die Klosterlandschaft des Ruhrgebietes vor der Säkularisation aus diesen beiden rheinisch-westfälischen Perspektiven gut erschlossen vorliegen wird. Abhängig davon, wo man die

9 B. Hermans (Hrsg.), Ein gewalttätiges Friedensgeschäft. Die Säkularisation im Ruhrgebiet. Vorgeschichte und Folgen, Mülheim 2004.

10 L. Lehmann, Klosterbücher in Deutschland. 200 Jahre nach der Säkularisation (I), in: *CFr* 75 (2005), 317–357, hier 347–350.

11 G. Jászai (Hrsg.), Monastisches Westfalen. Klöster und Stifte 800–1800, Münster 1982; K. Hengst (Hrsg.), Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von Ihrer Gründung bis zum Aufhebung. 3 Bde., Münster 1992, 1974, 2002.

12 M. Groten, /G. Mölich / G. Muschiol u.a. (Hrsg.), Nordrheinisches Klosterbuch. Lexikon der Stifte und Klöster bis 1815, Teil I: Aachen bis Düren (SKKG 37,1), Siegburg 2009.

Grenzen des – um 1800 als Ballungsraum noch nicht existenten – Ruhrgebietes zieht, ist bereits die Bilanz für die Epoche der Säkularisation für das weiter gefasste Ruhrgebiet mit 30 klösterlichen Niederlassungen sehr beachtlich (vgl. Tabelle 1).

Vor allem ist aber zu berücksichtigen, dass das vor dem Zeitalter der Industrialisierung nur dünn besiedelte Ruhrgebiet mit den Klosterzentren Essen<sup>13</sup> und Werden<sup>14</sup> nur eine „durchschnittliche“ Dichte an klösterlichen Niederlassungen hatte im Vergleich zu mittelalterlichen Städten mit zahlreichen Stiften und Klöstern.<sup>15</sup> Ganz anders stellt sich die Lage für das Ruhrgebiet in der anschließenden Phase der Industrialisierung des 19. und 20. Jahrhunderts dar. Dafür sei beispielhaft aus der Erarbeitungszeit des Beitrages bzw. Endphase des Forschungsfeldes die Schließung des Redemptoristen-Klosters in Bochum nach 143 Jahren am 16. Januar 2012 genannt, welche Resonanz bis in Internet-Portale bewirkte.<sup>16</sup>

### Zur pastoralen Herausforderung der Industrie-Gesellschaft

Im 19. Jahrhundert bildete sich als nächste große Herausforderung und Transformierungsphase mit regionalen Schwerpunkten die Industrialisierung heraus. Ein solcher Schwerpunkt der frühen Industrialisierung war das rheinisch-westfälische Industriegebiet, das u. a. in der von 1860 bis 2010 bestehenden rheinisch-

13 Vgl. die neue Veröffentlichungsreihe „Essener Forschung zum Frauenstift“, bisher 1 (2002) bis 10 (2012).

14 Vgl. u. a. W. Stüwer, Die Reichsabtei Werden an der Ruhr (GermSac N.F. 12: Die Bistümer der Kirchenprovinz Köln, Das Erzbistum Köln, Bd. 3), Berlin 1980; H. Finger, Die Abtei Werden als geistiges und geistliches Zentrum im Grenzraum von Rheinland und Westfalen (Libelli Rhenani, series minor 2 ), Köln 2003.

15 Vgl. E. Gatz (Hrsg.), Atlas zur Kirche in Geschichte und Gegenwart. Heiliges Römisches Reich – Deutschsprachige Länder, Regensburg 2009, mit den Karten Stifte und Klöster im Erzbistum Köln um 1500 und um 1750 mit Nebenkarten der größeren Städte (Wolfgang Schaffer), 147–149 und 215–217.

16 Vgl. Orden online [Aufruf: 18.01.2012]: Redemptoristenkloster Bochum aufgelöst.

westfälischen Kapuzinerprovinz lag.<sup>17</sup> Zur ordensgeschichtlichen Forschungsanfrage, wie die Orden auf den Transformierungs- und Säkularisierungsprozess der Industrialisierung im sog. Ruhrgebiet reagierten, finden wir etwa in dem einschlägigen Standardwerk von Wolfgang Köllmann „Das Ruhrgebiet im Industriezeitalter“ keinerlei Angaben.<sup>18</sup> Auch für das 1958 gegründete Ruhrbistum Essen, auf das sich das Eingangszitat bezog, liegt noch keine übergreifende Studie zu den Ordensgründungen im Gefolge der einsetzenden Industrialisierung vor. Kaum beachtet wurden die erste Serie „Urahn Essener Klöster“ von 1955<sup>19</sup> und die Bilanz zum 10jährigen Bestehen des Ruhrbistums Essen im Jahre 1968, die von 210 männlichen Religiösen in 31 Klöster und Niederlassungen aus 8 Orden und 15 Kongregationen sprach, sowie bei den weiblichen Orden und Genossenschaften 183 Frauenklöster aus 45 Gemeinschaften mit insgesamt 2.229 Ordensfrauen aufzählte.<sup>20</sup>

Bisher wenig beachtet, findet sich schon im Kirchlichen Handbuch von 1912/13 eine Tabelle über die kirchliche Versorgung in 31 deutschen Großstädten, von denen fünf zum Ruhrgebiet im engeren Sinn gehörten: Bochum, Dortmund, Duisburg, Essen und Gelsenkirchen. Danach hatte sich die Zahl der Katholiken vom Jahre 1871 von insgesamt über 85.000 auf mehr als 541.000 im Jahre 1910 versechsfacht. Dabei war die Zahl der „Seelsorgsgeistlichen“ von 39 im Jahre 1871 auf das fünffache von 190 im Jahre 1910 durchaus mitgewachsen, so dass sich das durchschnittliche Verhältnis der Seelsorgsgeistlichen zur Katholikenzahl nur um 23% verringerte, wobei sich auch der Katholikenanteil an der Gesamtbevölkerung um 20% verkleinert hatte (Tabelle 2). Die Ordensniederlassungen waren noch nicht ausgezählt worden, doch hieß es im Kommen-

17 Vgl. R. Linden, Vorlesungen zur Geschichte der Rheinisch-Westfälischen Ordensprovinz der Minderbrüder Kapuziner 1611–1893, (Münster 1970). Im Ruhrgebiet bestand ein Kapuzinerkloster in Oberhausen-Sterkrade Liebfrauen von 1901–2004.

18 W. Köllmann (Hrsg.), Das Ruhrgebiet im Industriezeitalter. 2 Bde., Düsseldorf 1990.

19 W. Bettecken, Urahn Essener Klöster I–XII, in: *Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln* 1–5/1955.

20 Kirche vor Ort. 10 Jahre Bistum Essen, Essen 1968, 107–111.

tar dazu: „Trotz der erfreulichen Zunahme des Diözesanklerus kann dieser mit der Vermehrung der katholischen Bevölkerung kaum Schritt halten. Es liegt daher auf der Hand, daß nur durch die intensive Mitarbeit der Ordensgeistlichkeit dem Seelsorgeeend in den Großstädten abgeholfen werden kann“. Dazu wurden weiter die damaligen Widrigkeiten der staatlichen, kommunalen und protestantischen Vorbehalte gegenüber Ordensgründungen benannt. Eine städtische Säkularisation klingt weiterhin an, wenn es u. a. heißt: „Wenn sich die katholische Großstadtbevölkerung in sittlicher Hinsicht so unvorteilhaft von den übrigen Glaubensgenossen unterscheidet, so liegt die Schuld zum größten Teil an der unzureichenden Pastoration“<sup>21</sup>.

Der damit angesprochene Einsatz von Ordenspriestern und Ordensfrauen in dem durch Migration gekennzeichneten Anstieg der Katholiken im Ruhrgebiet wird exemplarisch beleuchtet durch ein Schreiben des Münsterer Bischofs Hermann Josef Dingelstad (1889–1911)<sup>22</sup> vom Juli 1898 an den Generalminister der Franziskaner in Rom, Aloysius Lauer, das sich im Katalog der großen Franziskus-Ausstellung des Jahres 2011 in Paderborn unter dem Titel „Unser Kloster ist die Welt“ findet. Darin wird für das schon gut erforschte Thema der „Pastoration der Polen“ von zwei Franziskanerpatres aus Dorsten und Neviges berichtet, die ab 1894 im pastoralen Einsatz waren, dann aber vom Provinzial Pater Irenäus Bierbaum wieder abgezogen wurden. In seiner pastoralen Not wiederholte der Münsterer Bischof seine Bitte nun beim Generalminister.<sup>23</sup> Denn in der ersten großen Migrationswelle im rheinisch-westfälischen Industriegebiet wuchs die Zahl der Polen auf 300.000 an und führte bis zum einem Bevölkerungsanteil von 44 % (in Herne-Baukau). Da die Diözesanbischöfe an dem Konzept einer subsidiären Seelsorge für die Migranten festhielten

21 H. A. Krose (Hrsg.), Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland. Bd. 4: 1912–1913, 216–219.

22 W. Thissen (Hrsg.), Das Bistum Münster. Bd. 1: A. Schröer, Die Bischöfe von Münster, Münster 1993, 281–287.

23 A. Hildebein / G. Fleckenstein / B. Schmies (Hrsg.), Unser Kloster ist die Welt. Franziskanisches Wirken vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart. Begleitband zur Ausstellung im Franziskanerkloster Paderborn, Münster – Norderstedt 2012, 61f.

und die ersten Einsätze ostdeutscher Diözesanpriester scheiterten, griffen die Bischöfe im rheinisch-westfälischen Industriegebiet ab 1894 auf die Franziskaner zurück.<sup>24</sup>

So war im gleichen Jahr der Paderborner Bischof Hubert Theophil Simar (1891–1899) am 31. Oktober 1894 an den preußischen Kultusminister Robert Bosse (1892–1899) herangetreten, um die Gründung einer kleinen Niederlassung der Franziskaner in Dortmund zu unterstützen, da die Pfarrstellen nicht vermehrt werden konnten und die Gemeinden sich „vorwiegend aus unbemittelten Arbeitern zusammensetzten“, worauf auch Rücksicht zu nehmen sei. Aus diesem Grund seien ihm „die Franziskaner für eine dem Arbeiterstand vorwiegend angehörende Bevölkerung in besonderem Maße berufene Seelsorger“. Das begründete Bischof Simar damit, wie im Titel zitiert, dass „ihre vollkommene Armut muß schon an sich versöhnend und sittigend auf diese Volkskreise einwirken“. Mit der erlangten staatlichen Genehmigung konnte ein neues Kloster der sächsischen Ordensprovinz vom Hl. Kreuz in Dortmund errichtet werden, an dem dann auch der erste deutsche Franziskanerpater als hauptamtlicher Polen-seelsorger, Nazarius Sasse, mit noch geringen polnischen Sprachkenntnissen mit seiner pastoralen Arbeit anfangen konnte.<sup>25</sup>

Von diesem skizzierten Beispiel der Franziskaner in der Polen-seelsorge ist nun die Forschungsperspektive auf das anwachsende Netz der männlichen und weiblichen Ordensniederlassungen einzugehen, das vor allem nach dem Abbau des Kulturkampfes in Preußen (1871–1884) in den wachsenden Ruhrgebietsstätten errichtet wurde.

24 Vgl. grundlegend: H. J. Brandt (Hrsg.), *Die Polen und die Kirche im Ruhrgebiet 1871–1919. Ausgewählte Dokumente zur Pastoral und kirchlichen Integration sprachlicher Minderheiten im deutschen Kaiserreich (Quellen und Studien 1)*, Münster 1987; G. Fleckenstein, *Die Franziskaner im Rheinland 1875–1918 (FrFor 38)*, Werl 1992, 191–195.

25 N. Humberg, *Die Franziskaner und die seelsorgliche Betreuung an fremdsprachigen nationalen Minderheit in den Provinzen Rheinland und Westfalen (1893–1914)*, in: *Das Münster am Hellweg* 41 (1988), 108–175, Titelzitat 125; J. Schmiedl (Hrsg.), *Vom Kulturkampf bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts (Geschichte der Sächsischen Franziskaner-Provinz von der Gründung bis zum Anfang des 21. Jahrhunderts, Bd. 3)*, Paderborn 2010, 251–263.

## Zum dokumentierten Netzwerk der Ordensniederlassungen im Ruhrgebiet

Für die Betrachtung des im Rahmen der Industrialisierung mit Kohle und Stahl ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wachsenden rheinisch-westfälischen Industriegebietes ist zu beachten, dass es politisch wie kirchlich keine Einheit war, sondern durch die preußische Provinzgrenzen zum Rheinland und zu Westfalen gehörte und kirchlich bis zur Gründung des Ruhrbistums Essen 1958 zu den drei Bistümern Köln, Münster und Paderborn. Das Anwachsen der Katholiken in der Pfarrgemeinden und die nachfolgenden Neugründungswellen von Pfarreien sind aus bistumsgeschichtlicher Perspektive bisher nur ansatzweise nachgezeichnet und erforscht worden.<sup>26</sup> Auf das entsprechend wachsende Netz der klösterlichen Niederlassungen ist dabei allgemein und fast selbstverständlich hingewiesen worden und allenfalls in der seit den 1960er Jahren einsetzenden Welle der Aufgabe von klösterlich Niederlassungen punktuell der Blick gefallen. Aber bistums-, ordens- und stadtübergreifende Angaben über Gründung, Wachstum und Wandel sowie Auflösung dieses in der Phase des „katholischen Milieus“ blühenden und breiten Netzwerkes klösterlicher Niederlassungen finden sich bisher nur in der verdienstvollen und grundlegenden Studie von Wolfgang Schaffer im Rahmen des geschichtlichen Atlases der Rheinlande von 2008.<sup>27</sup> Aktuell im Jahre 2012 hat Arne Thomsen dazu die beispielhafte Studie über das Katholische Krankenhauswesen im Ruhrgebiet vorgelegt, das in der Regel auf der Basis des Einsatzes von Ordensfrauen und Ordensmännern aufgebaut wurde und über das „katholische Milieu hinaus“ großes Ansehen erlangte.<sup>28</sup>

26 R. Haas, Entwicklung, Wandel und Zukunft der Kirchenarchive im Ruhrgebiet, in: *Aus evangelischen Archiven* Nr. 47 (2007), 127–161.

27 W. Schaffer, Ordensentwicklung seit dem 19. Jahrhundert (Geschichtlicher Atlas der Rheinlande, Beiheft IX/5), Bonn 2008.

28 A. Thomsen, Katholisches Krankenhauswesen im Ruhrgebiet. Entwicklung und Akteure von den Anfängen der Industrialisierung bis zum Ersten Weltkrieg (Quellen und Studien des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistums Essen, hrsg. von R. Haas und J. Bärsch, 14), Münster 2012.

Um zu zeigen, welches dichte Netz klösterlicher Niederlassungen als Antwort auf die sozialen und geistlichen Nöte der Bevölkerung des Ruhrgebietes erwuchs, sind erstmals für die zehn Ruhrgebietsstädte von Duisburg bis Dortmund<sup>29</sup> diese Klostergründungen als Basis ausgezählt worden. Mit 450 klösterlichen Niederlassungen von den kleinen Näh-/Handarbeitsschulen und Kindergärten (mindestens drei Schwestern) bis zu großen Klöstern mit zeitweise an die 100 Ordensleuten ist das Ruhrgebiet im engeren Sinn als – bisher wenig beachtete – Klosterlandschaft belegt. Wie noch näher zu erforschen ist, waren die im Ruhrgebiet gegründeten Klöster gerade für die im „Ordensfrühling“ des 19. Jahrhunderts gegründeten caritativen weiblichen Kongregationen ein „geballtes“ beziehungsweise schwerpunktmäßiges Einsatzgebiet.

Um diese genauere Forschungsperspektiven in diesem begrenzten Rahmen näher darzustellen, sind am Beispiel der Stadt Bochum aus den ersten beiden Phasen der Klostergründungen bis zum Jahre 1914 und bis 1940 beispielhaft mit 29 Niederlassungen näher beschrieben worden. Zu jeder Niederlassung sind für die Ordensgemeinschaft die Tätigkeitsfelder genannt und die Bestandszeit des Klosters angegeben. Von den 29 Niederlassungen sind fünf männliche (Nr. 2, 5, 9, 12, 18) und die restlichen 24 weibliche Klöster. Auch wenn dies nur 6,4% der mindestens 450 klösterlichen Niederlassungen im Ruhrgebiet sind, geben sie eine erste nähere Vorstellung von der wohl einmaligen Dichte und Vielfalt des Netzes klösterlicher Niederlassungen.

Parallel mit dem Rückgang der Industrialisierung (Zechensterben ab 1958) verlief auch der Rückgang der Zahl der Ordensleute und Ordensniederlassungen im Ruhrgebiet. So wie es seit 1973

29 Ein gute und vorbildliche Auflistung der weiblichen und männlichen Ordensniederlassung in Dortmund bieten: B. Spieker / D. Höltershinken, „Die Niederlassung der Schwestern ist ein Segen für die Gemeinde“. Übersicht über die Tätigkeit von Ordensschwestern in Dortmunder Einrichtungen von 1850 bis zur Gegenwart, in: P. Montag / E. Tillmann / B. Spieker u.a. (Hrsg.), Die katholische Kirche in Dortmund. Ihre Geschichte und ihre Pfarfgemeinden, Dortmund 2006, 179–189.

keine Zeche mehr in Bochum gibt,<sup>30</sup> zeigt auch die Auswahl-Tabelle 4 für Bochum auf den ersten Blick kein Kloster mehr aus den ersten beiden Gründungsphasen.<sup>31</sup> So müsste in der Geschichte des Ruhrgebietes sowie der Kirchen- und Ordensgeschichte nicht nur über das „Zechensterben im Ruhrgebiet“ geforscht werden, sondern auch über das „Klöstersterben im Ruhrgebiet“<sup>32</sup> – wie in keiner anderen deutschen Region<sup>33</sup> – gesprochen und geschrieben bzw. dieses erst noch erforscht werden.

### Zur weiteren Erforschung der pastoralen Konzeptionen der Ruhrgebietsklöster

Wie die vorliegenden Forschungsbeispiele der Polenseelsorge, der kirchlichen Krankenhäuser und der wenigen bisher vorliegenden klösterlichen Einzelstudien bereits erkennen lassen,

- 30 Vgl. K. Tenfelde / St. Berger / H. Ch. Seidel (Hrsg.), Geschichte des deutschen Bergbaus, auf vier Bände geplant, Bd. 3, Der Bergbau – Motor der Industrialisierung: Deutsche Bergbaugeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Münster 2012. Mit der Schließung der Kleinzeche „Lieselotte“ in Bochum am 30.09.1958 begann im Ruhrgebiet das Zechensterben; als letzte Zeche von 81 Kleinzechen und Großschachtanlagen wurde am 31.03.1973 in Bochum die Zeche Hannover-Hannibal geschlossen, von der der Malakow-Turm und eine Maschinenhalle für das Westfälische Industriemuseum erhalten geblieben und zu besichtigen sind.
- 31 Der Essener Personalschematismus 2011 führt für das Stadtdekanat Bochum-Wattenscheid neben der (aus Polen stammenden) Gesellschaft Christi für Emigrantenseelsorge (SChr) zwei noch bestehende Niederlassungen der Vinzentinerinnen (St. Josef-Hospital und St. Johannesstift) auf.
- 32 Vgl. bisher nur aus dem Pressespiegel des Instituts für kirchengeschichtliche Forschung des Bistum Essen (mit Dank an Frau Marlies Haastert): 06.09.2006: „Töchter vom heiligen Kreuz verlassen nach 149 Jahren Essen-Werden“; 24.01.2008: „Eine Ära geht zu Ende: Der Schwesternkonvent der Armen Dienstmägde in Gelsenkirchen wird nach 147 Jahren aufgelöst“; 1/2011: „Redemptoristenkloster ‚Maria Hilf‘ in Bochum wird nach mehr als 142 Jahren geschlossen“; 04.04.2012: „Jesuiten verlassen nach 400 Jahren Essen. Die letzten drei polnischen Patres werden versetzt.“
- 33 F.-J. Overbeck, Was wir im Ruhrbistum Essen erlebt haben, erlebt ganz Westdeutschland in spätestens zehn bis 15 Jahren, in: K. Engel / J. Großmann / B. Hombach (Hrsg.), Phönix flieg! Das Ruhrgebiet entdeckt sich neu, Essen 2012, 198–205.

stellt das Ruhrgebiet mit 450 Niederlassungen die wohl größte Klosterlandschaft Deutschlands in nachreformatorischer Zeit dar.<sup>34</sup> Sie war entstanden als Antwort auf den Anstieg der katholischen Bevölkerung infolge der außerordentlichen Industrialisierung im rheinisch-westfälischen Industriegebiet. So wie in der klassischen mittelalterlichen Ordensgeschichtsforschung<sup>35</sup> vielfältige Fragestellungen bearbeitet werden, stehen auch für die „geballte“, neuzeitliche und größte Klosterlandschaft Deutschlands im Ruhrgebiet als „Exzellenz-Forschungsgebiet für Transformationsprozesse“ nicht nur kurze Presseberichte über die Auflösungen der Klöster an, sondern genauere Studien u. a. über Architektur-, Finanz-, Gründungs-, Krisen-, Pastoral-, Personal-, Reform-Problematiken.

34 Bei einer theoretischen Durchschnittsgröße des Ruhrgebiets 2.250 km<sup>2</sup> wäre auf 5 km<sup>2</sup> ein Kloster gekommen.

35 Vgl. u. a. K. Elm, *Mittelalterliches Ordensleben in Westfalen und am Niederrhein* (SQWFG 27), Paderborn 1989.

## Tabellenanhänge

Tabelle 1: *Stifte* und Klöster im Ruhrgebiet in der Epoche der Säkularisation (nach B. Hermans u. a.)

Nr.	Ort	Orden	Gründung	Ende	Besonderheiten
1.	Brakel	Deutscher Orden	1290	1802/03	
2.	Clarenberg	Klarissen	1339	1812	1584 Simultanstift
3.	Dortmund	Katharinenkloster	1193	1803/04	Prämonstratenserinnen
4.	Dortmund	Dominikaner	1309	1808	
5.	Dortmund	Minoriten	1232	1805	
6.	Duisburg	Deutscher Orden	1254	1803	
7.	Duisburg	Elisabethenberg	1454	1811	Beginen*
8.	Duisburg	Kreuzherren	1454	1814	Petersthal
9.	Duisburg	Minoriten	1265	1831	Bibliothek erhalten
10.	Duissern	Zisterzienserinnen	1234/35	1800	Via Coeli
11.	Essen	<i>Kanonissenstift</i>	845	1802/03	Hoher Adel
12.	Essen	<i>Kanoniker-Kapitel</i>	13. Jh.	1802/03	Bürgerlich
13.	Essen	Kapuziner	1613/14	1831/36	
14.	Gevelsberg	Zisterzienserinnen	1236	1812	1577 Simultanstift
15.	Hamborn	Prämonstratenser	1136	1806	
16.	Hassel (t)	Johanniter	1681	1806	
17.	Hamm	Franziskaner	1455	1824/25	
18.	Herdecke	<i>Damenstift</i>	15. Jh.	1811	9. Jh. OSB, Konfessionell gemischt
19.	Kamen	Tertiariinnenkloster	1470	1818	vorher Beginenkonvent
20.	Kamp	Zisterzienser	1123	1803	1. dt. OCist.
21.	Leuchterhof	Karmeliter	1724	1803	
22.	Lütgendortmund	Tertiariinnenkloster	1491	1809	vorher Beginenkonvent
23.	Rellinghausen	<i>Damenstift</i>	um 996	1802/03	Niederer Adel
24.	Recklinghausen	Augustinessen	1513	1803	vorher Beginenkonvent
25.	Recklinghausen	Franziskaner	1641	1835	Gymnasium
26.	Saarn	Zisterzienserinnen	1200	1808	
27.	Sterkrade	Zisterzienserinnen	1240	1809	
28.	Stoppenberg	<i>Damenstift</i>	1073	1802/03	Niederer Adel
29.	Welheim	Deutscher Orden	1230	1802/03	
30.	Werden	Benediktiner	Um 800	1802/03	

Tabelle 2: Beispielhafte Entwicklung der Katholiken in den Großstädten des Ruhrgebiets<sup>2</sup>

Vergleichs- jahre	1871				1910			
	Stadt	Einw.	Kath.	Geistl.	G/K	Einw.	Kath.	Geistl.
Bochum	21 192	13 013	9	1 446	136 931	69 795	31	2 251
Dortmund	44 420	18 824	6	3 137	214 226	102 492	27	3 796
Duisburg	30 533	15 003	5	3 000	229 483	121 946	44	2 771
Essen	15 513	33 939	15	2 262	294 653	162 475	60	2 708
Gelsen- kirchen	7 825	5 389	4	1 347	169 513	84 537	28	3 019
Summen/ Durchschnitt/ Anteil	119.483	86.168 72,1%	39	(2238)	1.044.806	541.245 51,8%	190	(2909)

Tabelle 3: Zur Klosterlandschaft Ruhrgebiet im 19. und 20. Jahrhundert\*\*

Nr.	Stadt	Männlich	Weiblich	Summe	
1.	Bochum		9	31	40
2.	Bottrop		3	15	18
3.	Duisburg		10	68+17 (MS)	95
4.	Essen		16	102	118
5.	Gelsenkirchen		3	56	59
6.	Gladbeck		-	4	4
7.	Hattingen		-	6	6
8.	Mülheim		6	16	22
9.	Oberhausen		5	27	32
10.	Dortmund		5	51	56
	(nach W. Schaffer)		57	393	450

\* Weitere bestehende Beginenkonvente u. a. in Essen, Kamen und Recklinghausen wurden von B. Hermans nicht berücksichtigt. Vgl. W. Krebber (Hrsg.), *Beginen im Ruhrgebiet. Frauenbewegung, Sozialbewegung und Beginenmystik* (Berichte & Beiträge, Bistum Essen: Sekretariat Kirche und Gesellschaft 7), Essen 1990.

\*\* Die Vergleichszahlen 2010 für das Bistum Essen sind: Bevölkerungsanteil der Katholiken etwa 33%, und Geistliche/Katholiken-Relation rund 1.470.

Tabelle 4: Bochum: Beispiel der Industrie-Städte des Ruhrgebietes mit Ordensniederlassungen (bis 1940, Auswahl nach W. Schaffer)

Nr.	Niederlassung	Gemeinschaft
1	St. Elisabeth-Hosp.	VinzentinerinnenPb
2	Klosterstr	Redemptoristen
3	St. Vinzenzheim	VinzentinerinnenPb
4	St. Marien-Stift	VinzentinerinnenPb
5	Peter-Friedhofen-H	Barmherz. Br, Trier
6	St. Josefs-Hospital	VinzentinerinnenPb
7	St. Mauritius-Stift	OFM Hl. Familie
8	Gesellenhaus	Vorsehungsschw.
9	Steinring	OFM-Saxonia
10	P.-Romanus-Stift	Schw göttl. Liebe
11	St. Anna-Stift	VinzentinerinnenPb
12	[Eppendorf]	Picpus-Missionare
13	Maria-Hilf-Hospital	VinzentinerinnenPb
14	St. Barbara-Stift	VinzentinerinnenPb
15	Zeche Hannover-Hannibal	VinzentinerinnenPb
16	St. Josefs-Haus	VinzentinerinnenPb
17	St. Vinzenz-Hospi.	VinzentinerinnenPb
18	[Höntrop]	OMI
19	Herz-Jesu-Kloster	OFM ew. Anb Olpe
20	St. Marien-Hospital	Franziskus-Schw s
21.	St. Marien-Stift	OFM ew. Anb Olpe
22	St. Josefs-Hospital	VinzentinerinnenPb
23	Liborihaus	VinzentinerinnenPb
24	Vinzentinum	VinzentinerinnenPb
25	St. Marien-Hospital	VinzentinerinnenPb
26	St. Elisabeth-Heim	VinzentinerinnenPb
27	St. Vinzenzhaus	VinzentinerinnenPb
28	St. Josefshaus	OFM ew. Anb Olpe
29	St. Johannes-Stift	VinzentinerinnenPb

**Kürzel**

Ah	Altenheim
Am.K.pfl	Ambulante Krankenpflege
Berufs.t.wohnh	Berufstätigen-Wohnheim
BWS/Kg	Bewahrschule/Kindergarten
HauHa.sch	Haushalts-Schule
Jh	Jugendheim
Kh	Krankenhaus

„IHRE VOLLKOMMENE ARMUT ...“

Arbeitsschwerpunkte	Beginn	Ende
Am.K.pfl, Kh, BWS/Kg, Kr.pfl.sch	1847	1971
Volksmission, Seelsorge	1868	1995
Wh/Kihei, Nä./Hb.sch, BWS/Kg...	1887	1995
Hauha.sch, Nä./Hb.sch, Ah...	1895	1990
Amb.K.pfl, Ah	1900	1951
Kh, Am.K.pfl. Pfleghelferinnens.	1911	1995
Amb.K.pfl, BWS/Kg, Ah	1917	1995
HauHa.sch, Volksküche	1919	1944
Seelsorge	1932	1995
BWS/Kg, Nä./Hb.sch, Seelsorgeh	1942	1952
Am.K.pfl, Nä./Hb.sch, BWS/Kg	1895	1964
Seelsorge	1931	1973
Kh, Jh, Am.k.pfl, BWS/Kg	1909	1964
Am.k.pfl, BWS/Kg, Nä./Hb.sch	1920	1953
BWS/Kg, Wh/Kh	1906	1962
Am.K.pfl, Kh BWS/Kg, Nä./Hb.sch	1891	1994
Am.K.pfl, Kh BWS/Kg, Nä./Hb.sch	1904	1995
Seelsorge	1919	1920
Am.K.pfl, BWS/Kg, Nä./Hb.sch	1912	1966
Kh	1874	1982
Am.K.pfl, BWS/Kg, Nä./Hb.sch	1907	1986
Am.K.pfl, BWS/Kg, Kh	1885	1968
Gutshof, Schw.erh.h.	1929	1965
Am.K.pfl, Nä./Hb.sch, BWS/Kg	1897	1977
Kh, Am.K.pfl., BWS/Kg, Ah, Kr.pfl.sch	1870	1995
Wh, Kh, BWS/Kg, Am.K.pfl	1890	1972
Ah, BWS/Kg	1902	1976
Am.K.pfl, BWS/Kg, Nä./Hb.sch	1905	1963
Ah, Am.K.pfl, Jh	1907	1995

Kihei	Kinderheim
Kr.pfl.sch	Krankenpflege-Schule
Nä./Hb.sch	Näh- und Handarbeits-Schule
M.u.K.h	Mutter- und Kind-Heim
Pfl.h.sem	Pfleghelferinnen-Seminar
Säugl.h	Säuglings-Heim
Schw.erh.h.	Schwestererholungs-Heim
Wh	Waisen-Haus



## Zum Wandel kirchlichen Selbstverständnisses in der Moderne

Um Phänomen und Begriff der Säkularisierung zu verstehen, ist es hilfreich, die ekklesiologische Ausgangslage am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts ins Auge zu fassen. Bevor wir also nach Säkularisierung fragen, sei ein kurzer Blick auf das Selbstverständnis der Kirche und ihres Bezugs zur sie umgebenden Gesellschaft in der Moderne geworfen.

### Kirche und Gesellschaft

*Die Kirche ist als „geistliche und übernatürliche Gemeinschaft“ gleichwohl eine „allen sichtbare Gesellschaft“, die zugleich „eine vollkommene Gesellschaft darstellt“, da sie „ganz in sich gesammelt und zur Einheit geschlossen“ ist. Sie ist „die einzige Heilsgemeinschaft, die bis zum Ende der Welt in ihrer Verfassung stets unveränderlich und unbewegt dasteht. (...) wohl entfaltet sie sich je entsprechend ihrem Alter und der Verschiedenheit der Umwelt, in der sie lebt unter ständigen Kämpfen. Trotzdem bleibt sie unveränderlich in sich und der von Christus empfangenen Verfassung. Nie kann deshalb Christi Kirche ihre Wesenszüge und ihre Gaben verlieren: ihr heiliges Lehramt, ihr Priesteramt und Hirtenamt.“<sup>1</sup>*

Bemerkenswert an diesem Text für das I. Vatikanum (dem Entwurf einer Konstitution über die Kirche, der dem Konzil vorlag, aber nicht zur Diskussion kam und nicht verabschiedet wurde,

1 J. Neuner / H. Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, neubearbeitet von K. Rahner und K.-H. Weger, Regensburg 1975, 261ff. (Art. 389–394).

also zwar kein kirchenamtliches Dokument ist, gleichwohl aber die dogmatische Lehre über die Kirche zwischen I. und II. Vatikanischem Konzil geprägt hat) ist, dass Kirche im Wesentlichen als sichtbare Organisation verstanden wird, die aber als solche übernatürlichen Charakters ist. Als „vollkommene Gesellschaft“ (*societas perfecta*) sind daher die „Elemente ihrer Vollkommenheit (...) nicht nur transzendenter, sondern auch empirischer Art“<sup>3</sup>, sie meinen nicht nur das unsichtbare theologische Wesen, sondern eben auch die soziale Gestalt der Kirche. Deshalb ist sie nach diesem ihrem Selbstverständnis eine nach außen geschlossene, unveränderliche Größe, die in einer Außenperspektive gar nicht erfasst werden kann.

*„Die Verbindung Kirche und Gesellschaft konnte in dieser Konzeption nur eine Binnenbetrachtung und Selbstreflexion sein: eine Betrachtung der gesellschaftlichen Verfaßtheit dieser – katholischen – Kirche selbst. Das Verhältnis der Kirche als Gesellschaft zur menschlichen, modernen Gesellschaft konnte nur durch Abhebung und Abgrenzung bestimmt werden. (...) Die Folge dieser Auffassung war, daß diese Kirche eine gesellschaftliche Teilkultur innerhalb der allgemeinen Kultur bildete – es entstanden die Bemühungen um eine spezifisch katholische Kunst, Literatur, Wissenschaft und Philosophie –, was nicht nur zu Spannungen, sondern zugleich zur Abschließung und zur Gettoisierung führte, zur ‚Gesellschaft in der Gesellschaft‘.“<sup>4</sup>*

Gerade deshalb aber ist die Betrachtung der Kirche als Teilsystem einer Gesellschaft durchaus möglich und auch theologisch relevant. So lässt sich zeigen, dass das Selbstverständnis als *societas perfecta* keineswegs das unveränderliche Wesen von Kirche beschreibt, sondern vielmehr erst möglich wurde aufgrund ganz bestimmter, kontingenter geschichtlich-gesellschaftlicher Bedingungen, die das Phänomen des einheitlichen Katholizismus mit geprägt haben. Das sind im Wesentlichen die Bedingungen des 19. Jahrhunderts.

2 Vgl. P. Granfield, Aufkommen und Verschwinden des Begriffs „societas perfecta“, in: *Conc(D)* 18 (1982), 460–464.

3 F. X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg/Br. 1979, 37.

4 H. Fries, Kirche in moderner Gesellschaft, in: *CGG* 29 (1982), 163–179, hier 163f.

Das zeigt schon ein Blick auf das vorneuzeitliche Kirchenverständnis. Die Repräsentanz des Religiösen war im Mittelalter keineswegs exklusiv auf die Kirche eingeschränkt: Es gab nicht ‚hier‘ Kirche als in sich geschlossene Größe und ‚dort‘ das Draußen der übrigen Welt. „Zwar begriffen sich Staat und Kirche als getrennte Institutionen, aber spezifisch weltliche bzw. religiöse Belange – als wären jene nur Sache des Staates und diese nur Angelegenheit der Kirche – gab es kaum.“<sup>5</sup> Auch wenn kirchliche Instanzen das christliche Deutungssystem der Welt in besonderer Weise repräsentierten, so verstanden sich doch alle Ordnungen und Systeme als in den religiösen Kosmos eingegliedert und ihm zugehörig; d. h. Kirche war nicht selbst und alles andere ausschließend dieser Kosmos, sondern deutete ihn für alle Bereiche, die selbst wiederum ihre Interessen und Ansprüche in dieses Deutungssystem einbrachten.

Der Übergang von diesem unspezifischen Kirchenverständnis zur *societas perfecta*-Lehre war bedingt durch den Verlust des kirchlichen Deutungsmonopols absoluter Wirklichkeitsbestimmungen infolge der Reformation und der darauf folgenden Konfessionalisierung des Christentums: Der im Mittelalter unbestrittene Anspruch auf Repräsentanz letzter Wirklichkeit wurde nun in der pluralen Situation aufrecht erhalten durch die Sakralisierung der eigenen Strukturen.<sup>6</sup>

Die Etablierung des geistlichen Regiments der katholischen Kirche war geleitet von einer Zentralisierung, Hierarchisierung und bürokratisch strukturierten Kontrolle, deren wirksame Realisierung allerdings erst unter den Bedingungen des 19. Jahrhunderts möglich wurde. Denn auf die Krise dieses Jahrhunderts – beginnende Trennung von Staat und Kirche, Ausdehnung des Kompetenzbereichs des Staates (z.B. Schulwesen, Zivilehe), Industrialisierung mit Herausbildung neuer Klassen und Weltanschauungen – reagierte die katholische Kirche ihrerseits mit dem

5 R. van Dülmen, Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit. Bd. 3: Religion, Magie, Aufklärung 16.–18. Jahrhundert, München 1994, 38; vgl. F. X. Kaufmann, Kirche begreifen, a.a.O., 66.

6 Vgl. F. X. Kaufmann, Kirche begreifen, a.a.O., 48–50.

Aufbau einer zentralisierten bürokratischen Verwaltung. Mit der Dogmatisierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats auf dem I. Vatikanum wurde schließlich das römisch-kuriale Entscheidungsmonopol theologisch durchgesetzt und legitimiert.

Als sakrale Institution konnte diese Kirchenorganisation unter den Katholiken transnational Akzeptanz finden und den Katholizismus als Sozialphänomen hervorbringen, der durch kirchlichen Triumphalismus bei gleichzeitiger Abgrenzung gegen alles Außerkatholische gekennzeichnet war: Die Kirche wurde zu einer Gesellschaft in der Gesellschaft („katholisches Milieu“).<sup>7</sup>

*„Das entscheidend Neue dieser Situation gegenüber dem mittelalterlichen Christentum ist in dem Umstand zu sehen, daß hier das spezifisch religiöse Moment, nämlich das Katholischsein, zum dominierenden sozialen Strukturierungsmerkmal wurde. Nicht nur die spezifisch religiösen, sondern nahezu alle sozialen Beziehungen wurden nach dem Gesichtspunkt der Konfessionszugehörigkeit geordnet, so daß die Katholiken selbst in der Diaspora in einer Art frei gewählter Selbstbegrenzung lebten, die geradezu teilgesellschaftlichen Charakter hatte.“<sup>8</sup>*

Aufgrund dieser Bedingungen konnte Kirche sich tatsächlich verstehen und darstellen als eine in sich geschlossene „vollkommene Gesellschaft“, die in sich fest steht – freilich konnte dies auch vergessen machen, dass es sich dabei nicht um das ewige Bild einer geschichtlichen Krisen und Entwicklungen entthobenen Kirche handelte, sondern um das geschichtlich-gesellschaftlich bedingte, kontingente Selbstverständnis der Kirche des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts.

Nach dem Zweiten Weltkrieg sind freilich die sozialen Bedingungen des „katholischen Milieus“ zerfallen: Vermischung der Konfessionen, Verbreitung der allgemeinen Kultur durch Massenkommunikationsmittel, wirtschaftliche Entwicklung mit Steigerung der Mobilität und Beschleunigung des sozialen Wandels,

7 Vgl. bes. M. N. Ebertz, Die Bürokratisierung der katholischen „Priesterkirche“, in: P. Hoffmann (Hrsg.), *Priesterkirche*, Düsseldorf 1987, 132–163, bes. 137f; K. Gabriel, Gesellschaftliche Bedingungen und Folger des Zentralismus in der katholischen Kirche, in: *Diak.* 19 (1989), 366–373.

8 F. X. Kaufmann, *Kirche begreifen*, a.a.O., 91f.

dadurch bedingte Entwertung von Traditionen und Relativierung fester Bindungen, Individualisierung.<sup>9</sup> Daraus resultieren einige Veränderungen im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft<sup>10</sup>:

1. Die Katholiken sind nun mit der bisher abgewehrten Moderne konfrontiert, womit Desorientierung und Polarisierung einhergehen.
2. Das kirchlich und christlich Zurechenbare verengt sich auf den Bereich dessen, was gesamtgesellschaftlich als spezifisch religiös angesehen wird.
3. Die Kirchenmitglieder übernehmen das kirchliche Glaubens- und Wertesystem in Auswahl und stehen z.T. in Differenz zu den offiziellen Äußerungen ihrer Kirche; verschärft zeigt sich das durch den Generationsbruch in Glaubens- und Wertfragen seit den 1970er Jahren: Religion scheint nur etwas für Ältere zu sein.<sup>11</sup>

### Säkularisierung?

Der Begriff „Säkularisierung“ ist insbesondere nach dem Zweiten Weltkrieg auf dem europäischen Kontinent zu einer Art Schlüsselbegriff für die Beschreibung des Verhältnisses von christlichem Glauben und moderner Gesellschaft geworden. Danach meint „Säkularisierungsprozess“ zumeist den gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der Religion durch eine fortschreitende „Verweltlichung“ aller Bereiche. In dem Schlagwort verbindet sich eine differenzierte Analyse mit einer generalisierenden Deutung des Wandlungsprozesses.

Ursprünglich bezeichnete „Säkularisierung“ den Entzug kirchlicher Besitztümer durch den Staat und deren Verwendung zu profanem Gebrauch. Seine Karriere als Kategorie zur Interpretation der geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Entwick-

9 Vgl. ders., Die Kommunikation in der Kirche, in: *Orien.* 54 (1990), 128–132, hier 130.

10 Zum Folgenden: F. X. Kaufmann, Kirche begreifen, a.a.O., 93f.

11 Vgl. R. Köcher, Wandel des religiösen Bewußtseins in der Bundesrepublik Deutschland, in: F. X. Kaufmann / B. Schäfers (Hrsg.), Religion, Kirche und Gesellschaft in Deutschland, Opladen 1988, 145–158, bes. 148f; K. Gabriel / F. X. Kaufmann, Der Katholizismus in den deutschsprachigen Ländern, in: ebd., 31–57; H. Zirker, Ekklesiologie, Düsseldorf 1984, 53–55.

lungen im zuvor beschriebenen Sinne der Verweltlichung startete dann zu Beginn des 20. Jahrhundert, bis er seit den 1950er Jahren zum nahezu selbstverständlichen Schlüsselbegriff für die Beschreibung des Verhältnisses von Religion und moderner Gesellschaft wurde, dann allerdings – spätestens seit dem 11. September 2001 – problematisiert wurde unter dem Stichwort „Rückkehr der Religion“.<sup>12</sup> Bei dieser Bedeutungsübertragung erhielt der im ursprünglich juristischen Sinn eindeutige Begriff freilich eine eigentümliche Ambivalenz und Doppeldeutigkeit, an der dann verschiedenste Interpretationen anknüpfen konnten:

*„Einerseits steckt in Begriff und Problem der Säkularisierung immer das Moment der Differenz, des Bruchs zwischen einer von Glaube und Kirche geprägten und geordneten und einer von diesen Bindungen emanzipierten Gesellschaft und Kultur, zwischen der selbstverständlichen Geltung religiöser Vorstellungen und Normen und deren Unselbstverständlichwerden. Die Rede vom neuzeitlichen Säkularisierungsprozeß setzt demnach das Bewußtsein einer grundlegenden Zäsur im Verhältnis von Glaube, Kirche und Gesellschaft voraus. Andererseits – und darin liegt die Ambivalenz – bezieht man im Stichwort Säkularisierung Christentum und Moderne trotz aller Differenz- und Diskontinuitätserfahrung nochmals aufeinander, indem etwa nach dem Beitrag des Christentums zur Herausbildung der modernen Welt gefragt wird oder nach der Präsenz des Christlichen unter den veränderten Bedingungen der modernen Gesellschaft in einem neuen sozialen und geistigen Kontext.“<sup>13</sup>*

Was den empirischen Befund angeht, lassen sich drei Entwicklungskomplexe voneinander abheben, die – ineinander verflochten – den neuzeitlichen Säkularisierungsprozess charakterisieren: 1. Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme (Staat, Wissenschaft, Wirtschaft, Kunst, Privatleben u.a. funktio-

12 Vgl. bes. R. Schröder, Säkularisierung: Ursprung und Entwicklung eines umstrittenen Begriffs, in: Ch. von Braun / W. Gräb / J. Zachhuber (Hrsg.), Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These, Berlin 2007, 61–73; J. Zachhuber, Die Diskussion über Säkularisierung am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: ebd., 11–42; I. U. Dalferth, Religionsfixierte Moderne? Der lange Weg vom säkularen Zeitalter zur post-säkularen Welt, in: *Denkströme* 7/2011, 9–32.

13 U. Ruh, Säkularisierung, in: CGG 18 (1982), 59–100, hier 63.

nieren autonom nach je eigenen Gesetzlichkeiten), 2. Weiterwirken bzw. Übernahme religiöser Symbole und Deutungsmodelle im „weltlichen“ Gebrauch, 3. Schwund kirchlicher Bindung und der ihr zugehörigen religiösen Praxis.<sup>14</sup>

Wie sind diese Befunde zu interpretieren? Welche Bedeutung hat der Wandel der Religion in der Moderne? Was ist da um- oder aufgebrochen und inwiefern lässt sich das mit dem Begriff Säkularisierung erklären? Es gibt sehr unterschiedliche Deutungen dieses Prozesses.

Karl Löwith hat in „Weltgeschichte und Heilsgeschehen“ (1952) die moderne Welt in ihrem Selbstverständnis als Fortschrittsgeschichte abgeleitet aus der „theologischen Ausdeutung der Geschichte als eines Heilsgeschehens“: er versucht zu „zeigen, daß die moderne Geschichtsphilosophie dem biblischen Glauben an eine Erfüllung entspringt und daß sie mit der Säkularisierung ihres eschatologischen Vorbildes endet.“<sup>15</sup> Für Löwith ist diese Säkularisierung freilich selbst schon Ausdruck des Untergangs des Christentums: Seine Endzeithoffnung erwies sich als maßlos und ist gescheitert. Dieses Eschaton hat die Neuzeit deshalb aufgegeben, hat aber die Struktur des christlichen Geschichtsglaubens mit Anfang und Ende überführt in den „weltliche[n] Glaube[n] an eine fortschreitende Beherrschbarkeit der Welt“<sup>16</sup>. Dadurch rückt „die moderne Geschichte in ein paradoxes Licht: sie ist christlich von Herkunft und antichristlich im Ergebnis.“<sup>17</sup>

*„Die moderne Welt ist gleichermaßen christlich und unchristlich, weil sie das Ergebnis eines Jahrhunderte alten Säkularisationsprozesses ist. Verglichen mit der heidnischen Welt vor Christus, die in all ihren Erscheinungen religiös und abergläubisch (...) war, ist unsere moderne Welt weltlich und profan und doch abhängig vom christlichen Glaubensbekenntnis, von dem sie sich emanzipiert hat.“<sup>18</sup>*

14 Vgl. ebd. 72–85.

15 K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart u.a. 1973, 11f.

16 Ebd. 182.

17 Ebd. 184.

18 Ebd. 183.

Diese These Löwiths hat *kirchlicherseits* (freilich unter Absehung seiner Diagnose vom Ende des Christentums) begierige Aufnahme gefunden: Neuzeit als Säkularisat des Christlichen konnte verstanden und gleichsam reklamiert werden als etwas, das aus dem Christlichen indirekt noch lebt, aber seinen wahren Ursprung hinter sich gelassen hat und darum in sich brüchig geworden ist; so meinte man, auf das baldige Ende dieser „säkularen“ Neuzeit hoffen zu können. Doch dem war nicht so: Die Moderne blieb und mit ihr das Problem, wie Kirche zu ihr stehe. Mit der dargestellten Säkularisierungsthese formulierte der Katholizismus seine totale Konfrontation mit der modernen Welt: Diese konnte nur – wenn auch im Modus der Säkularität – als Abfall vom eigentlich Christlichen verstanden werden und also als das christlich zu Überwindende. Eine positive Beziehung auf die Moderne seitens des Christentums war so ausgeschlossen: beide schienen einander zu negieren.

Dagegen versuchte die „Säkularisierungstheologie“ eine positive Würdigung der Neuzeit. Sie setzt evangelischerseits ein mit Friedrich Gogartens „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit“ (1953). Schon dem Titel nach ist die neuzeitliche Säkularisierung ein ambivalenter Prozess: Einerseits kann sie gewürdigt werden als legitime wie notwendige Folge des christlichen Glaubens; denn der Anspruch des Menschen auf Autonomie gegenüber allem Weltlichen wurde gerade durch den christlichen Glauben freigesetzt. Durch die in Christus geschenkte Gotteskindschaft erwuchs den Menschen die Freiheit gegenüber der Welt und allen Mächten und Gewalten; nicht mehr an sie, sondern einzig und allein an den transzendenten Gott sind sie gebunden. Diese Freisetzung des Menschen von den nicht als göttlich zu verehrenden, sondern strikt weltlichen Mächten ist die christlich legitime Form der Säkularisierung alles Weltlichen. Andererseits aber ist der neuzeitliche Säkularisierungsprozess nicht bei dieser Freisetzung des Menschen stehengeblieben, sondern hat die Weltlichkeit der Welt in einem übersteigerten Autonomieanspruch und dem damit verbundenen Verlust der Gottesbeziehung verfälscht und die Flucht in Ideologien angetreten. Diese „Entartung der Säkularisierung“ ist der christlich illegitime „Säkularismus“. „Als

grundlegende Aufgabe in der Gegenwart“ hat der Glaube somit für Gogarten „dafür Sorge zu tragen, daß die Welt ihre Säkularität annimmt, ohne deren in der personalen Gottesbeziehung des Menschen verankerte Grenze zu überschreiten.“<sup>19</sup>

Katholischerseits hat Johann Baptist Metz in seiner „Theologie der Welt“ (1968) eine ähnliche These vertreten: Auch für ihn ist die „Weltlichkeit der Welt“, wie sie im neuzeitlichen Verweltlichungsprozess zum Ausdruck kommt, in ihrem Grunde nicht gegen, sondern durch das Christentum entstanden. Später hat Metz diese Säkularisierungstheologie einer Kritik unterzogen. Denn eine ihrer Schwachstellen war „die strikte Trennung zwischen Glauben und Weltverhältnis, die die ‚säkularisierte Welt‘ letztlich zwar noch in ihrer Ambivalenz erkennen, aber nicht mehr eigentlich sich kritisch vom Glauben her auf sie beziehen konnte“<sup>20</sup>. Wenn nämlich christlicher Glaube die Welt nur freigibt und „entläßt (...) aus den unmittelbaren normativen Ansprüchen der religiösen Traditionen“, dann – so Metz in „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“ (1977) – „bezahlt [er] dies mit einer eigentümlichen Weltlosigkeit. Verbunden bleibt er mit diesen Prozessen der Weltwerdung nämlich nur dadurch, daß er sie wirkungsgeschichtlich mitkonstituiert hat.“ Dann aber kann er in diese Prozesse nicht mehr wirklich kritisch eingreifen, sanktioniert sie vielmehr und reduziert den „rigoros weltlos konzipierten Glauben“ auf eine privatistische Innerlichkeit. So fehlt ihm ein inhaltlich bestimmtes Kriterium, was an den geschichtlich-gesellschaftlichen Prozessen der Neuzeit denn nun wirklich sich dem Christentum verdankt oder es gar zum Ausdruck bringt und was nicht. Die Säkularisierungstheologie gerät daher nach Metz in die Gefahr,

*„zur ideologischen Überhöhung oder zur symbolischen Paraphrase jedes geschichtlich-gesellschaftlichen Prozesses der Welt werden zu können (...), ohne auch nur das Geringste zu ihrer wirklichen Veränderung bei[zu] tragen“.*<sup>21</sup>

19 U. Ruh, Säkularisierung, a.a.O., 92.

20 Ebd., 94.

21 J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 23f.

Die Säkularisierungsthese – gleich welcher Couleur – erweist sich damit als zu allgemein und zu grobmaschig, um den tatsächlichen Wandlungsprozess des Verhältnisses von christlicher Religion und moderner Gesellschaft beschreiben zu können.

Doch nicht nur das. Sie kann auch als ganze radikal in Frage gestellt werden. Das hat Hans Blumenberg getan in seinem Werk „Die Legitimität der Neuzeit“ (1966), dessen uns hier interessierenden Teile später neubearbeitet unter dem Titel „Säkularisierung und Selbstbehauptung“ erschienen. Blumenberg kritisiert die Säkularisierungsthese als

*„letztes Theologoumenon‘ (...), weil sie letztlich zugunsten theologischer Selbstrechtfertigung (...) alles das, was der Neuzeit ihr spezifisches Profil gibt, als Umformung ursprünglich christlicher Gehalte und Begriffe verstehen möchte und dadurch zumindest implizit der Neuzeit ihre Legitimität abspricht“<sup>22</sup>: „Die Säkularisierungsthese erklärt nicht nur die Neuzeit, sie erklärt sie auch zu dem Irrweg, für den sie selbst die Korrektur vorzuzeichnen vermag.“<sup>23</sup>*

Demgegenüber sucht Blumenberg die Neuzeit als die Epoche zu begreifen, die – das Christentum und seine Theologie abwerfend – autonom aus sich selbst verstanden sein will. Denn sie ist die Antwort auf den „theologischen Absolutismus“, der im Christentum angelegt ist und in der spätmittelalterlichen *potentia-absoluta*-Lehre seinen Höhepunkt erreichte. Die absolute Souveränität dieses Gottes ist unberechenbar und unhinterfragbar und versetzt Mensch und Welt in eine schlechthinnige Ungewissheit über Zukunft und Heil, mit der sich menschlich nicht leben lässt. Angesichts dieser völligen Entwurzelung des Menschen blieb ihm „nur die Alternative seiner natürlichen und rationalen Selbstbehauptung“<sup>24</sup>, die die Welt nun nicht mehr von jenem trügerischen Gott her, sondern allein aus sich selbst zu begreifen verlangt. Dass dabei christliche Sprach- und Denktraditionen in der neuzeitlichen Philosophie und Literatur weiterwirken, bestreitet Blumenberg keineswegs,

22 U. Ruh, Säkularisierung, a.a.O., 80.

23 H. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt/M. 1974, 139.

24 Ebd. 210.

nur versteht er diese Wirkungen „nicht als Umsetzung authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung, sondern als Umbesetzung vakant gewordener Positionen von Antworten“ auf Fragen, die das Christentum mit sich gebracht hat, aber mit seinem Ende nicht verschwunden sind.<sup>25</sup>

Blumenbergs These ist nicht weniger pauschal als die Säkularisierungsthese, gegen die er sich wendet. Doch zeigt gerade deren Konfrontation, dass beide zu allgemein und pauschal sind, zu wenige Differenzierungen in diesem Prozess wahrnehmen, um die Wandlungen im Verhältnis von christlicher Religion und moderner Gesellschaft tatsächlich erklären zu können.

Auch wenn die genannten Phänomene dieser Wandlung nicht zu bestreiten sind, so ist doch „ihre Deutung als ein globaler, sozusagen einliniger Prozeß der Säkularisierung, der mit einer gewissen Schicksalhaftigkeit abrollt und all das enthält, was für die Kirche an der Neuzeit relevant ist“<sup>26</sup>, unzureichend. Abgesehen nämlich davon, dass aufgrund dieser Deutung dem christlichen Glauben nur die Resignation gegenüber der Moderne und ein Rückzug in offengebliebene Nischen ohne jede gesellschaftliche Relevanz übrig bliebe, übersieht diese Deutung einige Fakten, die einem global und einlinig verstandenen Säkularisierungsprozess entgegenstehen:

*„In dieses Interpretament paßt z.B. weder, daß der Einfluß der Kirche auf die breiten katholischen Volksschichten wohl zu keinem Zeitpunkt der Kirchengeschichte größer war, als in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, einem Zeitraum, der angeblich einen ersten Höhepunkt des Säkularisierungsprozesses erlebte. Ebenso unvereinbar mit diesem Interpretationsschema muß die Tatsache erscheinen, daß der Katholizismus im deutschsprachigen Raum nie zuvor einen so großen Einfluß auf die staatliche Entwicklung nehmen konnte, wie in der Nachkriegsphase der Bundesrepublik. Noch paßt in diese Deutung, daß heute nach wie vor unterschiedliche Formen von Religiosität in den deutschsprachigen Ländern (...) zu den sozio-kulturellen Selbstverständlichkeiten gehören.“<sup>27</sup>*

25 Ebd. 77.

26 F. X. Kaufmann, Kirche begreifen, a.a.O., 59.

27 K. Gabriel / F. X. Kaufmann, Der Katholizismus in den deutschsprachigen

Es muss daher differenzierter und im Einzelnen dargelegt werden, wo Kontinuität und wo Diskontinuität vorherrscht in dem Bewusstsein, „daß die kritisch-produktive Auseinandersetzung zwischen Christentum und (...) Moderne ein offener Prozeß ist, der vom jeweiligen Stand der wiederum miteinander verflochtenen Selbstreflexion der beiden Partner abhängt und immer wieder neu ausgetragen werden muß.“<sup>28</sup>

Gefragt werden muss auch nach den Reaktionen des Christentums auf diese neuzeitlichen Wandlungsprozesse und danach, warum kirchlicherseits die Säkularisierungsthese (im Sinne Löwiths) als so plausibel aufgenommen wurde und welches Selbstverständnis der Kirche darin zum Ausdruck kommt. Dann zeigt sich nämlich

*„daß gerade die spezifische organisatorisch-strukturelle Gestalt des Christentums als Kirche in der Neuzeit im Zusammenhang der Ausdifferenzierung und des zunehmenden Autonomwerdens der großen Lebensbereiche gesehen werden kann. Auf die neuzeitliche Ausdifferenzierung z.B. von Staat, Wissenschaft und Wirtschaft ‚reagierte‘ das Christentum gleichsam durch die eigene Ausdifferenzierung zur Kirche als klar umrissener Organisation.“*<sup>29</sup>

Mit Franz-Xaver Kaufmann kann daher gesagt werden:

*„Was in der Neuzeit geschieht und was als Säkularisierung oder Verweltlichung thematisiert wird, ist also nicht primär ein Bedeutungs- und Machtverlust der Religion, sondern eine Ausdifferenzierung der Religion im gleichen Zuge mit der Ausdifferenzierung anderer, relativ autonomer Lebensbereiche.“* – *„Für den Katholizismus fällt es somit nicht schwer, die Verkirchlichung, welche gleichzeitig organisatorische Zentralisierung bedeutet, als die Antwort, und zwar die durchaus strukturkonforme Antwort auf die gesellschaftlichen Entwicklungstendenzen der Neuzeit zu bezeichnen.“*<sup>30</sup>

Ländern, in: F. X. Kaufmann / B. Schäfers (Hrsg.), Religion, Kirchen und Gesellschaft in Deutschland, Opladen 1988 (Gegenwartskunde, Sonderheft 5), 31–57, hier 54.

28 U. Ruh, Säkularisierung, a.a.O., 96.

29 Ebd. 87.

30 F. X. Kaufmann, Kirche begreifen, a.a.O., 67, 68.

Im Gegensatz zur mittelalterlichen Einheitskultur zeichnet dieser Prozess sich aus durch die Spezialisierung der verschiedenen Systeme auf ihren je spezifischen Bereich:

*„In dem Maße, als die traditionelle Allianz von offizieller Kirche und politischer Macht sich lockert oder durch äußere Ereignisse gelockert wird, beginnen sich die religiösen Bezüge in spezialisierter Form auf die Kirche zu richten, während sie aus den übrigen gesellschaftlichen Bereichen zunehmend verdrängt werden.“ – „Die Freisetzung weiterer Bereiche des gesellschaftlichen Lebens von explizit christlichen Deutungen läßt sich am ehesten als eine Entkoppelung von Religion und sonstigen Gesellschaftsbereichen beschreiben, wie sie im Postulat [der] ‚Trennung von Kirche und Staat‘ auch begrifflich auftritt. Mit den Begriffen ‚Entkoppelung‘ und ‚Trennung‘ ist gleichzeitig ausgesagt, daß ‚Religion‘ (...) gesellschaftlich nicht ortlos geworden ist, sondern daß ihr vielmehr ein spezifischer Ort, nämlich in den ‚Kirchen‘ zugewiesen wurde. Religion wird damit sozusagen ‚entvergesellschaftet‘ und den Kirchen als hierfür spezialisierten Instanzen zugewiesen.“<sup>31</sup>*

„Verkirklichung des Christentums“ heißt dann: „Im Namen Jesu‘ wird ausdrücklich meist nur noch dort gehandelt, wo dazu ein kirchlicher Auftrag gesellschaftlich anerkannt ist.“ Kaufmann vertritt aufgrund dieser Analysen die These,

*„daß mit den zumeist als ‚Säkularisierung‘ bezeichneten Entwicklungsprozessen der Moderne nicht das nur durch Zufälligkeiten noch verhinderte historische Ende des Christentums gekommen ist, sondern daß vielmehr eine Art Entkoppelung des spezifisch religiösen Bereichs von den übrigen gesellschaftlichen Bereichen stattgefunden hat, daß dieser spezifisch religiöse Bereich nach wie vor von christlichen Sinngehalten dominiert wird und daß er seinen institutionellen Ort in den religiösen Organisationen, den Kirchen, gefunden hat.“<sup>32</sup>*

Das Christentum suchte sozusagen seine Identität unter den Bedingungen der neuzeitlichen Ausdifferenzierung der gesellschaftlichen Systeme zu wahren durch die eigene Ausdifferenzierung zur Kirche, die nun streng durchorganisiert und zentralisiert wird, alle religiösen Bezüge an sich zieht und auf die eindeutige

31 Ebd. 100, 101.

32 Ebd. 128.

Zuständigkeit für alles pocht, was mit Religion und Christentum zu tun hat. In diesem Prozess wurde Kirche zur hierarchisch strukturierten Amtskirche, die eindeutig definiert, was christlich ist und was nicht: Christlichkeit wurde zur Kirchlichkeit.

Mit dieser als Sozialphänomen Katholizismus beschriebenen Organisationsform hatte die katholische Kirche bis ins 20. Jahrhundert hinein Erfolg. Ihr Zerfall nach dem Zweiten Weltkrieg brachte dann die Konjunktur der Säkularisierungsthese mit sich. Denn angesichts der zuvor eindeutig definierten Christlichkeit als Zustimmung zu dem von der Kirche Gelehrten und Geforderten schien deren Schwund nur als Säkularisierung im Sinne von Abkehr, Verlust und Negierung von Religion schlechthin deutbar. Zugleich ermöglichte die Kategorie der Säkularisierung im Sinne der Umbesetzung und Verweltlichung ursprünglich religiöser Gehalte die christlich-kirchliche Reklamierung all dessen, was sich der Kirche und dem Christentum nun entzog, als eigentlich und ursprünglich dem Christentum zugehörig und ihm geraubt.

Freilich verkennt und übersieht diese Interpretation des Christlichen in der Moderne ein wesentliches Moment des veränderten Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft: Festzustellen ist ein Schwund *kirchlicher* Bindung und der ihr zugehörigen religiösen Praxis, ohne dass das Interesse an Religion einfach verschwunden wäre. Vielmehr artikuliert sich dieses an den kirchlichen Institutionen vorbei und kulminiert in einer Suche nach neuer Spiritualität, d.h. die hohe Bedeutung von Spiritualität in der Gesellschaft kann als Gegenpol zur Verkirchlichung wahrgenommen werden: Sie ist Symptom dafür, dass die Verkirchlichung heute zu einem der größten Probleme des Christlichen geworden ist.<sup>33</sup> Darauf ist auch mit neuen pastoralen Konzepten zu reagieren.

33 M. N. Ebertz, „Spiritualität“. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffs im Christentum und darüber hinaus, in: *Hirschberg* 64 (2011), 664–675.

Abbildung 1: Zum Wandel kirchlichen Selbstverständnisses in der Moderne (Hans-Gerd Janßen)





# Entzug der Göttlichkeit als christliches Dispositiv

## Eine Relecture von Jean-Luc Nancys Dekonstruktion des Christentums

„Auf Theologen kommt Arbeit zu.“

*Thomas Assheuer*<sup>1</sup>

„Für den Augenblick findet man hier  
nur eine *Baustelle unter offenem Himmel*.“

*Jean-Luc Nancy*<sup>2</sup>

Mit dem für manche irritierenden Anspruch einer „Dekonstruktion des Christentums“<sup>3</sup> hat der 1940 in der südfranzösischen Region Aquitaine geborene Philosoph Jean-Luc Nancy einen post/modernen Religionsdiskurs entwickelt, der inzwischen in knapp zwei Duzend kleineren und größeren Buchveröffentlichungen (zu einem größeren Teil auch ins Deutsche übersetzt) vorliegt.

1 Th. Assheuer, Im Herzen des Glaubens [Rezension zu: J.-L. Nancy, Dekonstruktion des Christentums], in: *Die Zeit* v. 12.03.2009 (Nr. 12), Literaturbeilage, 79.

2 J.-L. Nancy, Overture, in: ders., Dekonstruktion des Christentums. Aus dem Französischen von E. von der Osten (Transpositionen Bd. 29), Zürich – Berlin 2008, 7–66, hier 23.

3 Zwei seiner Hauptwerke tragen diesen Titel: ders., Dekonstruktion des Christentums, a.a.O. [im Folgenden zit. mit der Sigle „DC“]; ders., Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2. Aus dem Französischen von E. von der Osten (Transpositionen Bd. 47), Zürich – Berlin 2012. Darüber hinaus kann auch das philosophische Unternehmen Nancys *in toto* als Dekonstruktion des Christentums bezeichnet werden.

Nancy geht es in seiner Arbeit ausdrücklich „nicht darum, die Religion wiederauferstehen zu lassen, auch jene nicht, die Kant in den ‚Grenzen der bloßen Vernunft‘ erfassen wollte. Sondern es geht darum, die bloße Vernunft auf ihre Unbegrenztheit hin zu öffnen, die ihre Wahrheit ausmacht.“<sup>4</sup> Mein fachliches Interesse bewegt sich im philosophisch-theologischen Grenzbereich. Ich lese drei kurze Texte, von denen her ich zu verstehen suche, wie Säkularisierung *im* Christentum gedacht werden kann, ohne dabei das christliche Erbe als solches aufs Spiel zu setzen. Horizont meiner kleinen Studie ist die Frage nach der politisch-theologischen Praxis,<sup>5</sup> die aus einer solchen wie der hier von Nancy vorgeschlagenen philosophischen Dekonstruktion des Christentums erwachsen kann. „Es geht nicht darum, den Himmel neu auszumalen oder neu zu gestalten: Vielmehr geht es darum, die dunkle, harte und im Raum verlorene Erde zu öffnen.“<sup>6</sup>

### Text I: „Das Jüdisch-Christliche (Vom Glauben)“

Ein wichtiger Text Nancys trägt den Titel „Das Jüdisch-Christliche (Vom Glauben)“<sup>7</sup> und geht in seiner ursprünglichen Version auf das Jahr 2000 zurück. Vorgetragen wurde er auf einer Tagung in Paris: „Judéités. Questions à Jacques Derrida“. In der einleitenden Fußnote werden die beiden zentralen Referenzen des Aufsatzes benannt: „Der Text bezieht sich (...) auf zwei ‚Jacques‘“<sup>8</sup>. Gemeint ist zum einen der neutestamentliche Briefautor Jako-

4 Ders., Overture, a.a.O., 7.

5 Meine theologische Angangsweise weiß sich der neuen Politischen Theologie verpflichtet, wie sie maßgeblich von Johann B. Metz und Tiemo R. Peters in Münster vertreten wird. Demnach stehen Glaube und Politik in einem wechselseitigen Legitimierungs-, Determinierungs- und Limitierungsverhältnis. Vgl. T.R. Peters, Unterbrechung des Denkens. Oder: Warum politische Theologie?, in: J. Manemann (Hrsg.) Demokratiefähigkeit (Jahrbuch Politische Theologie Bd. 1), Hamburg – Münster 1996, 24–38.

6 J.-L. Nancy, Overture, 7.

7 Ders., Das Jüdisch-Christliche, in: DC 69–96 [im Folgenden zit. mit der Sigle ‚JC‘].

8 JC 69 Anm. 1.

bus/Jacques.<sup>9</sup> Bei dem „anderen“<sup>10</sup> handelt es sich – dem Anlass entsprechend – um Jacques Derrida,<sup>11</sup> wobei speziell dessen berühmtes, 1994 auf Capri vorgetragenes Religions-Essay „Glauben und Wissen“<sup>12</sup> interessiert. Beide – so die These Nancys – stehen in „geheime[r] Verbindung“ (JC 75) zueinander. Derrida – „ein Philosoph und also im Prinzip ein Grieche“ (JC 75) – hat diese (um mit Jean-François Lyotard zu sprechen) „Bindestrich“<sup>13</sup>-Relation zwischen dem Jüdischen und dem Christlichen neu befragt, und zwar „mit einer zugleich jüdischen (die Heiligkeit, die er von Levinas wieder aufgegriffen hat) und christlichen (ein ‚Wunder der Bezeugung‘) Referenz“<sup>14</sup>. Die Philosophie ist dabei das *link*, welches die beiden Antipoden miteinander in Beziehung setzt. Dem Griechischen, d.h. dem philosophischen Denken obliegt es, die Zusammengehörigkeit (*trait d'union*) wie auch die gleichzeitige Uneinigkeit (*des-union*) der beiden Aspekte zu garantieren. In dieser Perspektive spricht Nancy von einem „Juden-Griechen-Christentum“ (JC 71), das er als den wesentlichen Zug der okzidentalen Zivilisation ausmacht.<sup>15</sup>

Wie diese *unkomponierbare Komposition*<sup>16</sup> des Jüdisch-Griechisch-Christlichen in ihrem Zusammenspiel von verbindender „Komposition“ (JC 74) und trennender „Dekonstruktion“ (JC 74) funktioniert und was sie leisten kann, zeigt Nancy am Beispiel des

9 Zur Einführung vgl. U. Jochum, *Der Urkonflikt des Christentums. Paulus, Petrus, Jakobus und die Entstehung der Kirche*, Kevelaer 2011.

10 JC 69 Anm. 1.

11 Zum Verhältnis Nancy – Derrida vgl. M.-E. Morin, *Jenseits der brüderlichen Gemeinschaft. Das Gespräch zwischen Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy* (Studien zur Phänomenologie und Praktischen Philosophie 2), Würzburg 2006.

12 J. Derrida, *Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft*. Aus dem Französischen von A. García Düttmann, in: ders. / G. Vattimo (Hrsg.), *Die Religion*, Frankfurt/M. 2001, 9–106.

13 Vgl. J.-F. Lyotard, *Von einem Bindestrich (D'un trait d'union)*, in: ders. / E. Gruber, *Ein Bindestrich. Zwischen „Jüdischem“ und „Christlichen“*. Aus dem Französischen von E. Gruber, erw. Ausg. Düsseldorf – Bonn 1995, 27–51.

14 JC 75. Die Formel *Wunder der Bezeugung* rekurriert auf J. Derrida, *Glauben und Wissen*, a.a.O., 102f.

15 Vgl. JC 70.

16 Vgl. JC 70–74.

katholischen Jakobusbriefes auf. Martin Luther nannte dieses Schreiben eine „recht stroherne Epistel“<sup>17</sup>. Er bezweifelte seine Kanonizität und wünschte den Brief gar einmal in den Ofen.<sup>18</sup> Die in dem Schreiben unzweifelhaft vorhandene Idee einer Werkgerechtigkeit (vgl. Jak 2,24: „Ihr seht, dass der Mensch aufgrund seiner Werke gerecht wird, nicht durch den Glauben allein“) schien dem Reformator mit der paulinischen Vorstellung einer Rechtfertigung allein aufgrund des Glaubens unvereinbar. Dementsprechend wundert es nicht, dass sich Nancy in seiner Lektüre des Briefes besonders dem *Werk*-Begriff widmet. Er deutet das Schreiben zum einen als *allgemein* und *universell*<sup>19</sup> (d.i. katholisch); zum anderen ist es in eine Situation der *Diaspora* adressiert. Diese doppelte Charakterisierung eröffnet für Nancy im Blick auf das Abendland, d.h. die westliche Zivilisation, eine Frage von ganz grundlegender Bedeutung: „Das ‚Ganze‘ und die ‚Zerstreuung‘, entsteht daraus ein Ganzes der Zerstreuung, eine Zerstreuung des Ganzen oder aber ein Ganzes in Zerstreuung? In gewissem Sinne liegt dort die ganze Frage, ich meine die ganze Frage des Okzidents als Totalität und/oder als Dissemination.“ (JC 75)

Dieses reziproke Verhältnis zwischen dem Universalen und dem Partikularen buchstabiert Nancy im Weiteren aus in die Relation *von (sich) geben* und *(sich) zurückhalten*. Diese an Derrida anknüpfende „Logik der Gabe“<sup>20</sup> kann allerdings nicht als Gegensatz zu den Werken des Glaubens interpretiert werden.<sup>21</sup> Denn die Werke – so die auf Jak 2,18 („zeig mir deinen Glauben ohne die Werke und ich zeige dir meinen Glauben aufgrund der Werke“) gestützte Hauptthese von Nancys Jakobus-Lektüre – „sind vielmehr der Glaube selbst.“ (JC 83) Um zu diesem überraschendem Ergebnis zu gelangen, muss allerdings der *Werk*-Begriff neu gedeutet werden. Nach Nancy drückt der griechische Terminus *ἔργον* ein Handeln aus – und nicht ein Arbeiten. Das hat für ihn

17 WA DB 6,10.

18 Vgl. WA TR V 414.

19 Vgl. JC 74.

20 JC 81. Vgl. dazu auch M. Wetzel / J.-M. Rabaté, *Ethik der Gabe. Denken nach Jacques Derrida* (Acta humaniora), Berlin 1993.

21 Vgl. JC 82f.

zur Konsequenz, „dass *ergon* generell viel eher als Wirksamkeit denn als Produktion verstanden wird, und als *In-actu*-sein viel eher denn als *operari* eines *opus*.“ (JC 83) *Werk* bei Jakobus bezeichnet folglich eine *Praxis*, insofern diese „das Tun eines Handelnden ist und nicht die Handlung an einem Objekt.“ (JC 83) Glaube als Werk/*Praxis* ist somit an *kein Objekt* gebunden (Glaubensinhalt, Dogma, Satz Wahrheit o.ä.).<sup>22</sup> Gleichzeitig kennt ein solcher Glaube *in actu* auch *keine Subjekt*-Bindung im herkömmlichen Sinne, denn der „Glaube wäre hier der praktische Exzess der und in der Handlung oder in der Operation, und zwar insofern dieser Exzess sich nichts anderem anbefiehlt als sich selbst, d.h. auch der Möglichkeit für ein ‚Subjekt‘ (für ein Agens oder einen Akteur), mehr zu sein, unendlich und exzessiv mehr zu sein als das, was es an und für sich ist.“ (JC 84) Dieses Verständnis von Glauben als *Praxis in actu* erinnert (nicht nur) Nancy an Nietzsches Differenzierung des Glaubensbegriffs in *Der Antichrist*: „Es ist falsch bis zum Unsinn, wenn man in einem ‚Glauben‘, etwa im Glauben an die Erlösung durch Christus das Abzeichnen des Christen sieht: bloss die christliche *Praktik*, ein Leben so wie der, der am Kreuze starb, es *lebte*, ist christlich“<sup>23</sup>.

In dieser Interpretationslinie kann weder der „Glaube noch sein ‚Werk‘ dem Subjekt eigen sein“ (JC 84). Kurzum: Glaube als Wirksamkeit *hat* man nicht. Deshalb kommt Nancy zu dem Schluss, dass der Abraham des Jakobusbriefes nichts glaubte und nicht einmal hoffte.<sup>24</sup> Er habe im Angesicht des befohlenen Sohnesopfers keine Gründe gehabt zu glauben. Seine Glaubenspraxis *in actu* überließ sich einem Gebot. Glaube als Werk/*Praxis* nach Jakobus in der Lesart Nancys ist das „Konzept eines ‚sich verlassen auf‘ oder ‚sich anvertrauen““ (JC 86). Er wäre damit ein Akt, in

22 JC 84, verweist an dieser Stelle auf J. Derrida, *Politiken der Freundschaft*. Aus dem Französischen von St. Lorenzer, Frankfurt/M. 2000. Vgl. dazu auch U. Engel, „O meine Freunde, es gibt keinen Freund“. Jacques Derridas *Politik[en] der Freundschaft*, in: *Wort und Antwort* 45 (2004), 79–86.

23 F. Nietzsche, *Der Antichrist*. Fluch auf das Christenthum, in: ders., *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, München Neuauflage 1999, Bd. 6, 165–254, hier 211 (§ 39).

24 Vgl. JC 86.

dem der Glaubensakteur über sich selbst hinausgeht. „Der Glaube als Werk (...) wäre (...) also das Wissen um die Inkommensurabilität des Agens, des Akteurs oder des Aktanten, insofern er sich darin überschreitet und sich zu einem Überschreitenden oder Überschrittenen *macht* oder *machen lässt*. Er wäre demnach radikal, absolut und notwendig das Dem-anderen-Gehören seines Sich-Gehörens.“ (JC 87) Damit beinhaltet der Glaube als Werk/Praxis ein negatives Wissen, er ist „der Akt eines (...) Nicht-Wissens um die Notwendigkeit des anderen in jedem Akt und in jedem Wissen vom Akt. (...) Dieser Akt hinge zuerst am Glauben an den anderen“ (JC 87). Derrida nannte diese Praxis „das Verhältnis zum anderen (...) als Geheimnis der zeugnishaften Erfahrung“<sup>25</sup>. Unter der Prämisse, dass der Zeugnisbegriff Derridas immer eine Bezeugung von Wahrheit im bzw. vom anderen wie auch „in mir als mir selbst anderer“ (JC 87) postuliert, eignet einer jeden Glaubenspraxis *in actu* unabdingbar Wahrheit. Solche Wahrheiten würden sich immer „dort eröffnen, wo es keine sakrale Gegenwart mehr ist, die versichert und garantiert, sondern eben das Faktum – Akt und Werk –, keiner Gegenwart versichert zu sein, die nicht vom anderen wäre“ (JC 87). Diese Wahrheit in ihrer unhintergehbaren Verwiesenheit auf Alterität wäre nach Nancy *Gott* höchst selbst – und zwar gerade als *nicht gegebener*, als *nicht gesetzter*, als *nicht einer göttlichen Ordnung angehörender Gott*.<sup>26</sup> In diesem Sinne, so Nancys Fazit, wäre „das Judenchristentum von Jakobus, Jacques als Dekonstruktion der Religion gegeben und folglich auch als Selbstdekonstruktion“ (JC 88).

In der Perspektive dieser an Derrida geschulten Lektüre bescheinigt Nancy dem Verfasser des Jakobusbriefes eine „theologische Zurückhaltung“ (JC 78), die nicht bloß zufälliger Natur ist: „Das bedeutet (...), man darf hier gerade keine Dürftigkeit sehen, sondern einen Entzug an Theologie oder eine Theologie im Entzug, das heißt einen Entzug von Repräsentation der Inhalte zugunsten einer aktiven Affirmation des Glaubens“ (JC 78). Das meint *Dekonstruktion des Christentums*.

25 J. Derrida, *Glauben und Wissen*, a.a.O., 104.

26 Vgl. JC 88.

## Text II: „Dekonstruktion des Christentums“

Ein zentraler Text aus der Feder Jean-Luc Nancys trägt den Titel „Dekonstruktion des Christentums“<sup>27</sup>. Diese Dekonstruktion darf nicht verwechselt werden mit einer Zerstörung des Christlichen von außen. Ganz im Gegenteil vertritt Nancy die These, dass der Dekonstruktion nicht im Mindesten ein „leiser Schwefelgeruch“ (DC 240) anhaftet, sondern dass sie vielmehr eine Dynamik darstellt, die der christlichen Religion ursprünglich inhärent ist. In dieser Hinsicht kann man m.E. berechtigterweise von einer *theologischen* Dekonstruktion des Christentums sprechen. Denn philosophisches Denken ist immer schon theologisch kontaminiert, so Nancy im Anschluss an Nietzsches *Antichrist*.<sup>28</sup> Nancys hier interessierender Text geht ursprünglich auf eine 1995 an der Universität Montpellier gehaltene Vorlesung zurück und wurde erstmals 1998 in den *Études philosophiques* (Paris) veröffentlicht.<sup>29</sup> Dort setzt sich Nancy – sehr ähnlich wie Gianni Vattimo an anderer Stelle<sup>30</sup> – dezidiert mit Nietzsche auseinander und sucht dessen Nihilismus-Gedanken in positiver Weise für das Christentum

27 J.-L. Nancy, Dekonstruktion des Christentums, in: DC. 235–264.

28 Vgl. DC 237; s. auch F. Nietzsche, *Der Antichrist*, a.a.O., 174 (§ 8): „Die Theologen und Alles, was Theologen-Blut im Leibe hat – unsere ganze Philosophie“.

29 Vgl. DC 237 Anm. 1; J.-L. Nancy, *La déconstruction du christianisme*, in: *Les Études philosophiques* 4 (1998), 503–519.

30 Vgl. G. Vattimo, *Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik*. Aus dem Italienischen von S. Puntscher Riekmann (Edition Passagen 10), Wien 1986; ders., *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Aus dem Italienischen von K. Laermann, Stuttgart – Weimar 1992; ders., *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, in: ders. / R. Schröder / U. Engel, *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, hrsg. von Th. Eggensperger im Auftrag des Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin (Passagen Forum), Passagen Verlag Wien 2004, 17–32. – Zur theologischen Rezeption vgl. U. Engel, *Das Ende des metaphysischen Gottes. Über die (Grenzen der) Möglichkeit eines nichtmetaphysischen Religionsverständnisses nach Gianni Vattimo*, in: P. Engelhardt / C. Strube (Hrsg.), *Metaphysisches Fragen. Colloquium über die Grundform des Philosophierens* (Collegium Hermeneuticum 12), Köln – Weimar 2008, 265–282; Th. Eggensperger, *Sich Reiben an der Religion. Gianni Vattimos Blick auf Christentum und Kirche*, in: *Zibaldone. Zeitschrift für italienische Kultur der Gegenwart* 51/2011, 127–132.

zu beerben. Nancys Strategie ist im wahrsten Sinne des Wortes eine Beerbung, insofern für ihn „das Christentum *als solches*“ (DC 240) vorbei ist. Es ist vorbei und überholt, „weil es selbst durch sich selbst im Zustand der Überholung [*dépassement*] ist. Dieser Zustand der Selbstüberholung ist ihm vielleicht zutiefst eigen, er ist vielleicht seine tiefste Tradition“ (DC 240f.). Der Prozess der christlichen Selbst/Überholung ist charakteristisch und – mehr noch – identitätsstiftend für das europäische Abendland: „Das Christentum ist vom Okzident nicht zu trennen (...). Es ist dem Okzident als Okzident koextensiv“ (DC 241). Gleichwohl beinhaltet dieser Hinweis auf die unzweifelhaft existente „Identifikation von Okzident und Christentum“ (DC 243) keinesfalls die Behauptung einer immer noch christentümlichen europäischen Gesellschaft. Denn die „Entchristianisierung des Okzidents“ (DC 242) ist fortgeschritten und schreitet weiter voran. Wir leben noch im „Geäder des Christentums“ (DC 242), das allerdings aufgrund seiner „erstarrten Kirchen und blutleeren Theologien“ (DC 242) bloß noch ein „Schatten“<sup>31</sup> seiner selbst ist. Diese Aussage impliziert für Nancy jedoch keinesfalls das pessimistische Lamento über die negativen „Modernisierungseffekte einer rationalisierten, säkularisierten, materialisierten Gesellschaft“ (DC 243f.), sondern ist getragen von der Einsicht, dass Moderne und Christentum untrennbar miteinander verwoben sind. Weder stellt die christliche Religion einen *per se* moderneunverträglichen Fremdkörper dar, den es zu überwinden gälte, noch muss sich das Christentum notwendigerweise gegen eine moderne Welt abgrenzen<sup>32</sup>: „Jede Analyse, die in der christlichen Referenz einen *Abweg* der modernen Welt zu erkennen meint, vergisst oder

31 DC 242. Nancy rezipiert in DC 242 einen Gedanken Nietzsches, den er wie folgt umschreibt: „Sehr treffend hatte Nietzsche gesagt, der Schatten Buddhas bleibe tausend Jahre lang vor der Höhle, in der Buddha gestorben ist.“

32 Das hat katholischerseits spätestens das Zweite Vatikanische Konzil deutlich gemacht! Vgl. u.a. Th. Eggenesperger / U. Engel, Zwischen Innen und Außen. Dominikanische Konzilsbeiträge zum Kirche-Welt-Verhältnis – und ein Vermissen, in: dies. (Hrsg.), „Mutig in die Zukunft!“ Dominikanische Beiträge zum Vaticanum II (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 10), Leipzig 2007, 7–36.

verleugnet, dass die moderne Welt selbst das Werden des Christentums ist.“ (DC 244) Wenn dem so ist, dann eröffnet sich genau an dieser Stelle der Dekonstruktion des Christentums die Aufgabe, den Schatten des Christentums, von dem in Abwandlung von Nietzsche die Rede war und *in dem* wir selbst sind, ans Tageslicht zu befördern.<sup>33</sup>

Im Sinne dieses Zu-Tage-Bringens eignet der Dekonstruktion des Christentums deutlich erkennbar ein aufklärerischer Impuls. Dieser beinhaltet inmitten des Geäders des Christentums eine Öffnung hin auf einen neuen Sinn. „Der Okzident selbst, die Okzidentalität vollendet sich, indem sie eine ganz besondere Ader des Sinns offenlegt“ (DC 242). Dieser Sinn ist nicht vollendet, sondern muss als einer gedacht werden, „der zur Grenze des Sinns oder der Möglichkeit von Sinn strebt.“ (DC 242) Vor diesem Hintergrund kann es als Aufgabe der theologischen Dekonstruktion angesehen werden, „den Okzident bis zu dieser Grenze zu begleiten, bis zu diesem *Schritt* und zu diesem *Nicht [pas]*, wo der Okzident sich nur noch von sich selbst ablösen kann, will er weiter Okzident sein oder etwas von sich selbst jenseits seiner selbst.“ (DC 242f.) Diese Bewegung der Beerbung des Okzidents im Sinne seiner Selbst/Ablösung ist nach Maßgabe der o.g. Gleichsetzung von Okzident und Christentum identisch mit der selbst/ablösenden Beerbung des Christentums. Es ist „ein und dieselbe Geste, sich vom Okzident abzulösen und sich vom Christentum abzulösen.“ (DC 243) Das aber bedeutet, dass es ohne „Entchristianisierung“ (DC 242) weder einen Schritt noch dessen Negation (Nicht/*pas*) in Richtung eines möglichen Sinns des Christentums geben kann. In Abwandlung einer Formulierung von Marcel Gauchet könnte man dieses dekonstruierte Christentum als ein *Christentum des Heraustretens aus dem Christentum* bezeichnen.<sup>34</sup>

33 Vgl. DC 242.

34 Vgl. M. Gauchet, *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*. With a Foreword of Ch. Taylor. Trans. from the French by O. Burge (New French Thought), Princeton/NJ 1999, 101: „A Religion for Departing from Religion“.

Von hier aus betrachtet liegt die Definition des Christentums, die Nancy anbringt, fast auf der Hand, wenn er „das Wesen des Christentums als Öffnung – Selbst-Öffnung und Selbst als Öffnung“ (DC 245) – beschreibt. In einer entchristlichten, säkularisierten Welt, die vielfach das Fehlen aller begrenzenden, orientierenden und definierenden Horizonte beklagt, führt sie das Christentum in seinem Charakter eines „*transzendentalen Absoluten der Öffnung*“ (DC 246) zu einer „Horizontalität“ (DC 246), die keine festen Horizonte (mehr) kennt. Der „Horizontcharakter“ (DC 246) des Christlichen öffnet (sich) dabei in undefinierter Weise auf die Sinndimension hin, genauer: auf die Dimension eines „Sinnes, der zugleich Öffnung des Sinnes und der Sinn als Öffnung ist.“ (DC 249) Die hier nachgezeichnete Dynamik der Selbstentgrenzung bewegt sich – so Nancy – letztlich auf den Tod Gottes zu, weil der Sinn nur dort „*vollständiger Sinn* [ist], *wo es keinen Sinn mehr gibt*. Das wird am Ende ‚Tod Gottes‘ genannt“ (DC 249). Er ist die „logische Konsequenz“ (EG 77) und „Bestimmung“ (DC 249) des Christentums. In dieser Hinsicht gilt: „Das Christentum erfüllt sich im Nihilismus und als Nihilismus.“ (DC 249) Dieser Nietzscheanische Nihilismus ist der „finale (...) Sinn in seinem Exzess (...), der Sinn, der absolut für sich selbst gilt, der reine Sinn, das heißt das für sich offenbarte Ende, unendlich und definitiv. Das ist die komplette Idee der christlichen Offenbarung.“ (DC 249) Seit je her schon – so resümiert Thomas Assheuer die zentrale These Nancys – hat sich das Christentum „auf den Tod Gottes eingelassen, es denkt in inneren Doppelbewegungen so radikal gegen sich selbst, dass es mit seinen schweren Gravitationsbewegungen beständig die schwarze Sonne des Atheismus umkreist.“<sup>35</sup>

Für die christliche Dogmatik hat ein solch nihilistisches Verständnis einschneidende Konsequenzen. Nancy benennt drei zentralen Kategorien: *Glaube*, *Sünde* und *Gott*. Im Kontext des dekonstruierten Christentums kann Glaube nicht zuerst als Glaubensakt im Sinne eines Glaubensinhaltes, als *fides quae* begriffen werden, sondern nur als „reine Intentionalität“ (DC 257) – theo-

35 Th. Assheuer, Im Herzen des Glaubens, a.a.O.

logisch gesprochen: als *fides qua*.<sup>36</sup> Dieser personal-intentionale Glaubensvollzug ist nicht auf machtvolle Demonstration aus und repräsentiert nichts – außer den Glaubensakt selbst! Ein solcher Glaube *in actu* besteht nach Nancy exakt darin, „sich auf Gott oder den Namen Gottes zu beziehen, insofern Gott und seine Liebe nicht da, präsent, gezeigt sind, insofern sie nicht im Modus der Monstration gegenwärtig sind.“ (DC 257)

Wichtig ist jedoch, dass nach Nancy auch ein solcher rein intentionaler Glaube Sinn aktualisiert: „Dieser Glaube *in actu*, den der Theologe *fides qua creditur* nennt, dieser ‚Glaube, durch den geglaubt wird‘, als Glaubensbekenntnis des Gläubigen, des Treuen aktualisiert im selben Zuge den Glauben als Inhalt, *fides quae creditur*, den Glauben, der geglaubt wird, den Sinn des Wortes Gottes. Anders gesagt, der wahrhafte Akt, die Entelechie der *fides quae creditur* ist die *fides qua creditur*: Der Akt aktualisiert den Sinn.“ (DC 258f.) Nancy, so wäre systematisch-theologisch schlusszufolgern, macht den personalen Vollzug des Glaubens *in actu* gegenüber einem satzhaften Glauben stark. Damit bewegt er sich unzweifelhaft in den Spuren des biblisch gegründeten Verständnisses, das Glauben zuerst als hoffendes Vertrauen begreift.<sup>37</sup>

Ganz in der Linie seiner Deutung des Glaubens interpretiert Nancy die Sünde als „Schließung“ (DC 261), insofern der sündigende Mensch sich anderen und Gott gegenüber abwendet. „Der Mensch als Sünder ist von da an weniger jener, der das GESETZ bricht, als jener, der den Sinn zu sich hin wendet, welcher zum anderen oder zu GOTT hin ausgerichtet war.“ (DC 261) Damit bewegt sich Nancy deutlich in der theologischen Spur der Thomasischen Sündenlehre, nach der die eigentliche Sünde nichts anderes ist als eine *aversio a Deo*, d.i. die Abwendung von Gott bzw. das Sich-selbst-Verschließen gegen Gott.<sup>38</sup>

36 Vgl. DC 257.

37 Vgl. dazu P. Engelhardt, Wahrheit des Glaubens – Bewährung im Fragen, in: *Wort und Antwort* 48 (2007), 145–147; ders., Eine feste Burg oder Gottes Menschenvolk auf dem Wege, in: *Wort und Antwort* 34 (1993), 19–22; ders., Hoffnung, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, hrsg. von P. Eicher. Bd. 2, erw. Neuausgabe München 1991, 374–384.

38 Vgl. STh I-II 77, 8 resp.: „Dicendum quod peccatum mortale, ut supra dictum

Die dritte Kategorie des dekonstruierten Christentums, die Nancy anführt, betrifft „den lebendigen GOTT“ (DC 263). Christus als das „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15) ist Predigt, Verkündigung, Anruf (nicht Repräsentation!) der göttlichen Präsenz. Denn „was auf diese Weise angerufen wird, [ist] die Person selbst: das Leben des LEBENDIGEN GOTTES ist eigentlich Selbstaffektion. (...) Diese reine Verkündigung ist die Anrede als unendlicher Sinn der reinen Person oder des reinen Lebens. Der lebendige GOTT ist also jener, der sich exponiert als Leben der Aneignung-Enteignung, die über sich selbst hinausreicht.“<sup>39</sup> Diese Umschreibung Gottes verweist wieder auf die offenen Strukturen von Sinn, die oben schon als für das dekonstruierte Christentum als charakteristisch herausgearbeitet wurden. Mehr noch: Gott selbst „ist das *Offene als solches*“ (DC 263). Als Aneignung/Enteignung öffnet (im Sinne der skizzierten Horizontalität) dieses Gott-Offene den Horizont und schreibt allen (festgefühten) Horizonten einen Riss, eine Teilung ein. Das Offene der Verkündigung, der Geschichte und des Glaubens<sup>40</sup> fügt das Christentum zusammen und scheidet es zugleich.<sup>41</sup> In dieser Konstruktion/Dekonstruktion, so schließt Nancy seine Überlegungen, „verliert *und* eröffnet sich der Horizont als Frage“ (DC 263). Diese Bewegung bezeichnet Nancy als „autodestruktive oder autodekonstruktive Ambiguität des Christentums“ (DC 263). Insofern sich das Offene in absoluter und unendlicher Weise allein auf sich selbst hin öffnet, führt es geradewegs hinein in den Nihilismus: „Damit *wäre* das Christentum Nihilismus und hat nicht aufgehört, sich mit dem Nihilismus einzulassen, dem Tod Gottes.“ (DC 263)

est, consistit in aversione ab ultimo fine, qui es Deus“. Zur Interpretation vgl. den Kommentar von O.H. Pesch, in: DThA 12, Wien 2004, 653–1122, bes. 703–716.

39 DC 263. Zum Anruf und in der Konsequenz daraus zum Gebet vgl. J.-L. Nancy, *Die Anbetung*, a.a.O.; ders., „Entmythologisiertes Gebet“, in: DC 221–235.

40 Vgl. DC 263.

41 Nancy benutzt in DC 263 den zusammengescriebenen Oppositionsbegriff „zusammengefügt/zergliedert“.

### Text III: „Entzug der Göttlichkeit“

2002 veröffentlichte die Zeitschrift *Lettre Internationale* unter dem Titel „Entzug der Göttlichkeit“ ein längeres Interview, das der italienische Philosoph und Psychoanalytiker Sergio Benvenuto kurz zuvor mit Jean-Luc Nancy geführt hatte.<sup>42</sup> Das Gespräch widmet sich, so der redaktionelle Untertitel, der „Dekonstruktion und Selbstüberschreitung des Christentums“ und führt somit mitten hinein in das Thema der Säkularisierung. Der Begriff der Säkularisierung, der eigentlich nicht zum Kernbestand des theoretischen Instrumentariums Nancys zählt, kommt dennoch in der Unterredung mit Benvenuto zur Sprache. Nancy verortet das Phänomen der Säkularisierung geschichtlich in der Renaissance, in der er einen „Widerhall der Reformation“ (EG 79) vernimmt. Die dort vorfindbaren „allerersten Entwürfe der Entmythologisierung“ (EG 79) lassen ihn Säkularisierung als „die Ausräumung einer bestimmten Anzahl von bildlichen Darstellungen“ (EG 79) definieren.

In der Debatte zwischen Carl Schmitt und Hans Blumenberg widerspricht Nancy explizit dem deutschen Staatsrechtler. Berühmt geworden ist dessen erstmals 1922 veröffentlichte These, nach der alle „prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre (...) säkularisierte theologische Begriffe“<sup>43</sup> seien. Konsequenzen hat diese Auffassung hinsichtlich der Entwicklung einer politischen Souveränitätslehre vom Absolutismus hin zur demokratischen Volkssouveränität, die sich letztlich in all ihren historischen Ausgestaltungen von der theologischen Idee des göttlichen Souveräns herleitet. Nancy jedoch bezweifelt, dass „man heute auf die politische Frage (...) in Begriffen der politischen Theologie antworten kann, sei sie auch noch so säkularisiert.“<sup>44</sup> Gegen die Überzeugung also, nach der die Restbestände der christlichen

42 J.-L. Nancy, Entzug der Göttlichkeit. Zur Dekonstruktion und Selbstüberschreitung des Christentums. Gespräch mit S. Benvenuto. Aus dem Französischen von E. Hörll, in: *Lettre Internationale* Nr. 59 IV/2002, 76–80 [im Folgenden im laufenden Text zit. mit der Sigle „EG“].

43 C. Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, Berlin 1979 (unveränderter Nachdruck <sup>2</sup>1934), 49.

44 EG 79. Vgl. dazu auch DC 12 Anm. 3.

Tradition in verschiedensten gesellschaftlichen Zusammenhängen weiterwirken und auf klandestine Weise die heutige Kultur beeinflussen, schließt sich Nancy explizit Blumenbergs These von der Moderne als Selbstbehauptung an.<sup>45</sup> Denn „die Heraufkunft der neuzeitlichen Welt (...) sei (...) als Eröffnung eines neuen Sinn-, Denk- und Wahrheitsraums“ (EG 79) zu lesen.

Kritisch gegen alle Säkularisierungstheoreme wendet Nancy ein, dass diese immer auch „den Verzicht auf jeden religiösen Kern“ (EG 79) zur Konsequenz haben. In diesem Sinne will sich Nancy nicht mit einem „säkularisierten‘ Christentum“ (EG 77) zufrieden geben. Vielmehr ist ihm an der Rettung eben jenes religiösen Kerns gelegen. In der Tradition Rudolf Bultmanns plädiert Nancy für entmythologisierende „Reform- und Rück- oder Selbstbesinnungsbewegungen im Christentum“ (EG 78), die jenseits aller Figuration und Repräsentation dennoch in der Lage sind, „zu einem Sinn- oder Wahrheitskern vorzustoßen“ (EG 78).

Zentral in Nancys Denken ist der hier eingeführte Begriff der Repräsentation, und das in philosophischer wie theologischer Hinsicht. Als kritischer Widerpart zur *representatio* fungiert ihm die Abwesenheit. Diese ist als „Entzug“ (EG 76 u.ö.) und in der Konsequenz als nicht mehr existente Anwesenheit gedacht. Die Begründung der Abwesenheit ist bei Nancy deutlich theologisch (oder religionsphilosophisch) konnotiert. Gegen die vom religionswissenschaftlichen Mainstream vertretene Auffassung, nach der die kulturgeschichtliche Leistung des Monotheismus in der Reduktion der vielen Götter des Polytheismus zugunsten eines einzigen Gottes zu suchen sei, insistiert Nancy darauf, dass in der Monotheismus-Debatte gerade „keine Frage der Quantität“ zu verhandeln sei. Vielmehr gilt, so die Hauptthese Nancys: „*Der Monotheismus ist der Entzug aller Götter*. Was den monotheistischen Gott, mag er nun jüdisch, christlich oder moslemisch sein, vom

45 Vgl. H. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erw. und überarb. Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil, Frankfurt/M. 1983. Zur kritischen Gegenposition vgl. K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1953.

Polytheismus unterscheidet, das ist, *daß er nicht mehr in der Anwesenheit ist.*“ (EG 77) In dieser Linie ist die Repräsentationskritik Nancys nicht in erster Linie als (Ab-)Bildkritik zu lesen,<sup>46</sup> sondern „als eine Kritik an der Anwesenheit.“<sup>47</sup>

Diese durch den Entzug des Göttlichen hervorgerufene Abwesenheit/Nicht-mehr-Anwesenheit bezeichnet Nancy als „Dispositiv“<sup>48</sup> des Christentums. Nach Michel Foucault ist ein Dispositiv ein „entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen, architekturelle Einrichtungen, reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wie Ungesagtes umfaßt.“<sup>49</sup> Diese je einzelnen Elemente des Ensembles stehen in einer komplexen, vielgestaltigen Zuordnung zueinander: „Das Dispositiv selbst ist das Netz, das zwischen diesen Elementen geknüpft werden kann.“<sup>50</sup> Dementsprechend kommt es dem Dispositiv der Abwesenheit oder des Entzugs des Göttlichen im Christentum zu, alle theologisch-dogmatischen Diskurse, alle kirchlichen Institutionen und Entscheidungen, alle Gemeinschaftspolitiken und alle künstlerischen Äußerungen machtvoll (Foucault spricht immer wieder von Dispositiven der *Macht*,<sup>51</sup> welche die Gesellschaft netzartig überziehen) miteinander in eine Ordnung von Beziehungen zu setzen, um somit – das sind

46 Vgl. dazu U. Engel, Im Moment des Schusses verschwindet das Bild. Politische und theologische Repräsentationspraktiken nach dem *iconic turn*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 17 (2013), Heft 1 [im Erscheinen].

47 EG 77. Vgl. dazu J.-L. Nancy, Dekonstruktion des Monotheismus, in: DC 49–67, hier 54: „(...) die Präsenz in dieser Welt ist die des ‚Götzen‘ (...)“.

48 EG 77. Vgl. dazu auch G. Deleuze, Was ist ein Dispositiv? Aus dem Französischen von H.-D. Gondeck, in: F. Ewald / B. Waldenfels (Hrsg.), *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*, Frankfurt/M. 1991, 153–162.

49 M. Foucault, Ein Spiel um die Psychoanalyse. Gespräch mit Angehörigen des Département de Psychoanalyse der Universität Paris VIII in Vincennes. Aus dem Französischen von Monika Metzger, in: ders., *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin 1978, 119f.

50 Ebd., 120.

51 Vgl. u.a. ders., *Wahrheit und Macht*. Aus dem Italienischen von E. Wehr, in: ders., *Dispositive der Macht*, a.a.O., 21–54.

nun meine Worte: die vielfältigen Prozesse des Christlichen im Säkularen intelligibel zu machen.

Macht kommt dem Dispositiv des Entzugs des Göttlichen deshalb zu, weil es seinem Ursprung nach „im Zentrum des Christentums“ (EG 78) angesiedelt ist. Ausgehend vom Philipperhymnus (Phil 2,6–11) markiert Nancy die *κένωσις* (Entäußerung) Gottes als Ursprung der Absenz: „Bei Paulus gibt es die berühmte *kenosis* von Christus. *Kenosis* bedeutet, daß Gott sich seiner eigenen Göttlichkeit entleert, um in den Menschen einzutreten“<sup>52</sup>. Dadurch wird das Göttliche im Innersten des Menschen selbst „zur Dimension des Entzugs, der Absenz.“ (EG 78) Dabei streicht Nancy besonders hervor, dass das Dispositiv der Abwesenheit als genuin christliches „nicht nur einfach den Entzug Gottes im Verhältnis zum Menschen [betrifft], sondern Gottes Entzug, insofern er im Menschen diese Dimension des Entzugs selbst eröffnet.“ (EG 78) Dabei steht die Dimension der Absenz in einer unaufhebbaren Spannung zu dem, was Nancy „die Dimension einer Überpräsenz“ (EG 78) nennt, insofern im Christentum selbst eine „enorme Ambivalenz“ (EG 78) auszumachen ist: „Es gibt die Dimension des Entzugs, gleichzeitig aber und im Gegensatz dazu die Dimension einer Überpräsenz, weil Gott Fleisch wird und *kenosis* immer auch Fleischwerdung ist.“<sup>53</sup> In seiner philosophischen Aussagespitze gehört auch diese inkarnatorische Überpräsenz dem Dispositiv der Abwesenheit an, insofern erst der kenotische Entzug Gottes im Menschen etwas realisierbar macht, das ich eine Politik nenne, welche die entleere Stelle der Absenz nicht neuerlich mit Göttern und Götzen beset-

52 EG 78. Zur Auslegung von Phil 2,6–11 vgl. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zürich 1955, bes. 52–60; W. Eckey, *Die Briefe des Paulus an die Philipper und an Philemon. Ein Kommentar*, Neukirchen-Vluyn 2006, bes. 79–87; O. Hofius, *Der Christushymnus 2,6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms* (WUNT 17), Göttingen <sup>2</sup>1991; R. Kampling, *Das Lied vom Weg Jesu, des Herrn. Eine Annäherung an Phil 2,6–11*, in: *BiKi* 64 (2009), 18–22.

53 EG 78. Vgl. dazu auch ausführlicher J.-L. Nancy, *Verbum caro factum*, in: DC 141–145, bes. 143: „Der ‚Leib‘ der ‚Inkarnation‘ ist (...) der Ort, die Stätte oder sogar das Statt-Haben, das Ereignis dieses Schwindens.“ Vgl. dazu auch ders., *Corpus*. Aus dem Französischen von N. Hodyas und T. Obergöcker (Transpositionen Bd. 6), Zürich – Berlin <sup>2</sup>2007.

zen muss.<sup>54</sup> „Die Politik soll den Raum öffnen und bewahren, um einen Zugang zur Spiritualität zu ermöglichen, sie selbst soll aber keinerlei spirituelle Positionen vertreten.“<sup>55</sup> Eine solche politische Praxis des leeren Stuhls des Messias<sup>56</sup> würde an einer „Neuerfindung (...) dessen, was Laizität meint“<sup>57</sup>, arbeiten – und man könnte mit Derrida<sup>58</sup> und über ihn hinausgehend genauso gut sagen: an einer Neuerfindung dessen, was Säkularität *im* Christentum meint. Vor allem aber wäre sie (ganz anders als bei Carl Schmitt) *neue* Politische Theologie!<sup>59</sup>

- 54 Vgl. dazu C. Lefort, Die Frage der Demokratie, in: U. Rödel (Hrsg.), *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie*, Frankfurt/M. 1990, 281–297, bes. 293; W. van Reijen, Das Politische – eine Leerstelle. Zur politischen Philosophie in Frankreich, in: *Transit* 5 (1992/93), 109–122. – Nancy hat sich in mehreren seiner Bücher zu Grundfragen des Politischen, d.h. zum gesellschaftlichen Zusammenleben geäußert: J.-L. Nancy, *Wahrheit der Demokratie*. Aus dem Französischen von R. Steurer (Passagen Forum), Wien 2009; ders., *Die herausgeforderte Gemeinschaft*. Aus dem Französischen von E. von der Osten (Transpositionen), Zürich – Berlin 2007; ders., *Singulär plural sein*. Aus dem Französischen von U. Müller-Schöll (Transpositionen Bd. 16), Berlin 2004; ders., *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*. Aus dem Französischen von A. Hoffmann (Transpositionen Bd. 8), Zürich – Berlin 2003; ders., *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Aus dem Französischen von G. Febel und J. Legueil, Stuttgart 1988; K. Woznicki, *Wer hat Angst vor Gemeinschaft? Ein Dialog mit Jean-Luc Nancy*, Berlin 2009. Weiterhin s. O. Marchart, *Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben*, Frankfurt/M. 2010, 87–117 („Der Entzug des Politischen: Jean-Luc Nancy“); D. Köveker / A. Niederberger / A. Wagner, *Dem Politischen mangelt es an Symbolizität. Ein Gespräch mit Jean-Luc Nancy*, in: *Information Philosophie* 4/2002, 35–41.
- 55 T.C. Boehme, *Frei von Gott* [Rezension zu: J.-L. Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*], in: *TAZ* v. 15.02.2009: <http://www.taz.de/!30447/> [Aufruf: 31.08.2012].
- 56 Vgl. A. Heller, *Politik nach dem Tode Gottes*, in: J. Huber / A.M. Müller (Hrsg.), *Instanzen / Perspektiven / Imaginationen (Interventionen 4)*, Basel – Frankfurt/M. 1995, 75–94, hier 94. Nancy spricht in diesem Zusammenhang von der „Abwesenheit einer imaginären Identifikation“; vgl. J.-L. Nancy, „Dem Politischen mangelt es an Symbolizität.“ Ein Gespräch [mit A. Wagner, A. Niederberger und D. Köveker], in: *Information Philosophie* 4/2002, 35–41, hier 39.
- 57 Ders., *Ouverture*, a.a.O., 12.
- 58 Vgl. J. Derrida, *Glauben und Wissen*, a.a.O., 104.
- 59 Vgl. M. Rissing / Th. Rissing, *Politische Theologie. Schmitt – Derrida – Metz. Eine Einführung*, München 2009.



## Individualisierung in der Moderne

### Alternativentwurf zu einem Verständnis von Säkularisierung als Folge der Modernisierung

Die Säkularisierungsdebatte begleitet den theologisch-pastoralen Diskurs bereits seit Jahrzehnten und dominiert in den religionssoziologischen Debatten. Selbst die Studien, die sich in der Hauptsache mit der Ausdifferenzierung des Begriffs der Vor-denker und des jeweils dahinter stehenden Verständnisses beschäftigen, summieren sich zunehmend. Dieser Beitrag möchte diese Vielfalt aufgreifen, nicht zuletzt aber, um die Frage in den Raum zu stellen, ob es nicht an der Zeit ist, sich an eine alternative Begrifflichkeit heranzuwagen, die die Situation innerhalb des Modernisierungsprozesses angemessener beschreibt. Dazu soll im Folgenden ein entsprechender Angang skizzenhaft versucht werden.

### Die Überwindung der Säkularisierungsthese

Mit dem Titel seines Buches „Glaube als Option“<sup>1</sup> setzt der Soziologe Hans Joas einen klaren Akzent: Im Gegensatz zu anderslautenden Anmutungen behauptet er, dass der (christliche) Glaube als überzeugende Artikulation von Erfahrungen heute nicht nur erlebbar ist, sondern sogar eine fruchtbare Alternative zu der klassischen Sicht auf Säkularisierung sein kann. Es ist evident,

1 H. Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg/Br. 2012.

dass Modernisierung keineswegs notwendig mit Säkularisierung verbunden ist, wie seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert regelmäßig – aber in Nuancen unterschiedlich priorisiert – behauptet wird.<sup>2</sup> Deswegen ist es sinnvoll, sich von der klassischen Säkularisierungsthese zu verabschieden – allein schon wegen der vielen bestehenden Ausnahmen, die den hergestellten Konnex zwischen Modernisierung einerseits und zunehmender Säkularisierung andererseits nicht mehr plausibel erscheinen lässt. Dabei sind zu nennen bestimmte europäische Länder (Polen, Irland, Kroatien), die Situation in den USA, aber auch die Entwicklungen in Lateinamerika, Asien und Afrika. Fast überall ist festzustellen, dass sich die Religiosität der Menschen mehr oder weniger stabil hält oder sogar noch zunimmt. Ein Säkularisierungsprozess, wie er angenommen wurde, lässt sich zwar noch am ehesten für einige Gebiete Europas konzedieren aber dabei zeigt sich bereits, dass es sehr unterschiedliche Gründe gibt, die zur Säkularisierung führten.<sup>3</sup>

In den USA werden über „secularism“ im eigenen Land kaum Debatten geführt, sondern vielmehr über den sehr präsenten „pluralism“. Die US-amerikanische Gesellschaft ist sich durchaus bewusst, dass sie nicht nur vergleichsweise aktiv religiös ist, sondern auch mit der ihr eigenen Pluralität in Religion und Weltanschauung und einer damit einhergehenden Toleranz mit einem Alleinstellungsmerkmal im Westen aufwarten kann, welchem durchaus vorbildlichen Charakters eignet.<sup>4</sup> Nach Joas kann im Rahmen der europäischen Geschichte grundsätzlich von bestimmten Wellen der Säkularisierung gesprochen werden, die über die Gesellschaften schwappten, so die zweite Phase der Französischen Revolution, der Industrialisierungsprozess und das

2 Vgl. ebd., 42.

3 Vgl. ebd., 34ff.; sowie J. Casanova, *Europas Angst vor der Religion*, Berlin 2009.

4 Vgl. Th. Eggensperger, Pluriformität, nicht Säkularisierung. Die religiös-kirchliche Landschaft in den USA, in: *HerKorr* 66 (2012), 368–372; U. Engel, „Being with“. Spurensuche in den USA: Bausteine einer Ordenstheologie unter den Bedingungen post/moderner Pluriformität, in: *OrdKor* 53 (2012), 280–284.

– nicht nur Europa tangierende – Umfeld der 68er-Bewegung.<sup>5</sup> Außerhalb dieser Zeitabschnitte lassen sich drastische Brüche kaum ausmachen. Untersucht man beispielsweise die Situation in den Regionen der ehemals kommunistisch regierten Länder Mittel- und Osteuropas (inkl. den heutigen Bundesländern der ehemaligen DDR), dann stellt man fest, dass die entsprechenden Zwangsmaßnahmen sich letztlich nur dann als nachhaltig erwiesen, wenn ein Säkularisierungsprozess bereits im Gange war, bevor sie seitens der Regimes gezielt eingeleitet wurden (Beispiel Ostdeutschland, Tschechische Republik). Denn bestimmte Regionen haben sich von etwaigen staatlichen Sanktionierungen kaum beeindrucken lassen, und das religiöse Leben konnte sich nach dem Mauerfall wieder etablieren, fast, als ob nichts geschehen wäre.

In diesem Zusammenhang legt es sich nahe, eher auf die Individualisierungsthese zu rekurrieren, die von einer zunehmenden Privatisierung von Religion ausgeht, d. h. dass eine Art „Formenwandel“<sup>6</sup> stattfindet. Religion und Religiosität schwinden nicht, aber sie werden ins Private verschoben und werden damit mehr oder weniger unsichtbar. Parallel zur Individualisierungsthese gibt es noch die dritte Variante, die zur Diskussion steht, nämlich das sogenannte religiöse Marktmodell. Dieses Modell – es dürfte am ehesten in die religiöse Praxis der US-Amerikaner passen, die laut Umfragen sehr häufig im Laufe ihres Lebens ihre kirchlich-religiöse Zugehörigkeit wechseln – geht prinzipiell von einer Religiosität der Menschen aus, die aber frei entscheiden, zu welchem religiösen Anbieter sie wechseln. Dies tun sie nach Kosten-Nutzen-Abwägungen („rational choice“), was aber auch bedeutet, dass für sie aktiv geworben werden muss, um sie für eine bestimmte Konfession und/oder Gemeinde zu gewinnen.

5 Vgl. H. Joas, *Glaube als Option*, a.a.O., 66ff.

6 G. Pickel, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden 2011, 195.

## Modernisierung und Individualisierung mit Folgen für Religion und Religiosität

Das Marktmodell greift zwar für die US-amerikanische Gesellschaft mit ihrer besonderen Konstellation, spielt aber in Europa kaum wirklich eine Rolle. De facto verlassen Europäer eher ihre Glaubensgemeinschaften formell oder informell, als dass sie von einer Gemeinschaft zur anderen wechseln oder als Ungläubige in eine Gemeinschaft neu eintreten. Das oben ausgeführte Verhältnis von Modernisierung und Säkularisierung hat nicht explizit zur Folge, dass erstere die letztere automatisch bedingt. Von den drei Thesen erweist sich im Blick auf Deutschland und Europa meines Erachtens am ehesten die Individualisierungsthese als wirklich brauchbar, denn die zunehmende Privatisierung des Religiösen geht unvermindert einher mit den typischen Modernisierungsprozessen wie Rationalisierung, Differenzierung<sup>7</sup> oder Urbanisierung. Dazu gehört auch ein kritischer Umgang mit der spezifischen kirchlichen Situation, mit der der Einzelne konfrontiert ist. Der Prozess der Entkirchlichung, verstanden als Rückgang der apriorischen Annahme normativer Verbindlichkeit kirchlicher Aussagen, ist nicht nur der einer geringer werdenden Zahl von Gläubigen aufgrund von Taufe, sondern auch der von steigenden Zahlen formeller Kirchenaustritte.<sup>8</sup> Zum Teil

7 „Die Relevanzeinbußen der Religion sind mithin eine unmittelbare Konsequenz funktionaler Differenzierung [...]. Geht in vereinzelt Fällen funktionale Differenzierung nicht mit Säkularisierung einher, dann ist dies auf Gründe zurückzuführen, die vom Prozess der funktionalen Differenzierung unabhängig sind.“ So D. Pollack, Differenzierung und Entdifferenzierung als modernisierungstheoretische Interpretationskategorien, in: K. Gabriel / Ch. Gärtner / D. Pollack (Hrsg.), Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012, 545–564, hier 563f.

8 Vgl. dazu A. Liedhegener, Säkularisierung als Entkirchlichung. Trends und Konjunkturen in Deutschland von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, in: K. Gabriel / Ch. Gärtner / D. Pollack (Hrsg.), Umstrittene Säkularisierung, a.a.O. 481–531. Liedhegener geht, und dies verstanden als Megatrend, von einem Bild der Säkularisierung als Entkirchlichung in

ziehen Mitglieder diese Konsequenz, da sie sich ohnehin bereits innerlich von der Kirche verabschiedet haben und keinen Grund mehr sehen, weiterhin Kirchensteuern zahlen zu müssen. Dies geschieht zumeist auf dem Hintergrund einer Entchristlichung, d. h. der zunehmenden Distanznahme von spezifisch christlichen Sinngehalten. Manche aber verlassen die Kirche nach ersten Irritationen aufgrund von kirchlich vertretenen Positionen (vor allem in der Sexualmoral).<sup>9</sup> Die Skandale um den Kindesmissbrauch haben – in dieser Hinsicht – auch in der deutschen katholischen Kirche sehr nachteilige Folgen gezeitigt.

Meines Erachtens spielen sowohl die Entkirchlichung als auch die Entchristlichung weiterhin eine relevante Rolle und müssen infolgedessen in den Diskurs über die Prozesse der Modernisierung miteinbezogen bleiben. Dazu gehört als dritter Faktor nach wie vor die Säkularisierung, allerdings nicht mit dem oben kritisierten Junktum zur Modernisierung, sondern als ein allgemeiner Bedeutungsschwund von Religion und Religiosität, wenngleich nicht als eine simple Konsequenz von Modernisierungsprozessen, sondern eher eingebettet in einen differenzierteren Prozess. Es ist positiv festzuhalten, dass die deutsche und europäische Kirche durch die Moderne beständig konfrontiert ist mit der Individualisierung, die oftmals von einer Distanzierung gegenüber christlichem Glauben und resp. einer Bindung an kirchliche Gemeinschaften begleitet ist. Dies sagt allerdings noch nichts darüber aus, ob es sich um eine bewusste Ablehnung handelt, um bloßes Desinteresse oder um schlichtes Vergessen einer bestimmten Tradition.

Deutschland aus. Ihm ist dabei dies aber durchaus bewusst, dass dies nicht auf andere europäische Länder übertragbar ist.

<sup>9</sup> Vgl. M. Ebertz, Säkularisierung, Entchristlichung oder Entkirchlichung? Eine religionssoziologische Perspektive, in: Th. Dienberg / Th. Eggenberger / U. Engel (Hrsg.), *Woran glaubt Europa? Zwischen Säkularisierung und Rückkehr des Religiösen / What does Europe believe in? Between secularization and the return of religious life*, Münster 2010, 17–42.

## Sonderfall Ostdeutschland

Die Situation in den deutschen Bundesländern auf dem Boden der ehemaligen DDR ist eine sehr spezifische. Es handelt sich einerseits um einen „Sonderfall“, ohne aber andererseits einen „Sonderweg“<sup>10</sup> zu beschreiten, wie Gert Pickel zu Recht formuliert. Ostdeutschland unterscheidet sich demnach nicht von anderen europäischen Staaten, unbeschadet eigener sozio-struktureller Rahmenbedingungen. Nach der Wiedervereinigung zeigte sich, dass zwischen der Religiosität oder gar der Kirchenmitgliedschaft zwischen West- und Ostdeutschland eine große Lücke klappt. Sind die Deutschen im Westen mehrheitlich kirchlich gebunden, so sind sie im Osten in der Regel gar nicht getauft und haben in diesem Fall mit der Kirche überhaupt nichts zu tun. Von regionalen Ausnahmen abgesehen, finden sich im Osten Deutschlands knapp 20 Prozent Protestanten und ungefähr 3 Prozent Katholiken. Die meisten haben also mit Kirche nichts zu tun und stören sich weder an ihrer eigenen Befindlichkeit noch am Glaubensleben der Kirchenmitglieder.<sup>11</sup> Die Ostdeutschen sind keine „Atheisten“, weil sie keinen Grund sehen, gegen den Glauben Anderer an die Existenz Gottes etwas zu haben zu wollen, sondern sie sind im klassischen Sinne „Agnostiker“ bzw. religiös indifferent, da ihnen schon allein die Fragestellungen völlig gleichgültig sind, geschweige denn die zentrale Überlegung, ob Gott existiert. Die Erfahrung zeigt, dass man als Kirchenvertreter in Städten wie Berlin oder Leipzig eher von Menschen mit christlichem Hintergrund kritisch angefragt wird, als von Menschen, die mit Religion nie etwas zu tun hatten.

Selbst wenn kaum jemand ernsthaft angenommen hat, dass sich die Mitgliederzahlen nach der Wiedervereinigung wieder relativ

- 10 G. Pickel, Ostdeutschland im europäischen Vergleich – Immer noch ein Sonderfall oder ein Sonderweg?, in: ders. / K. Sammet (Hrsg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 165–190.
- 11 Vgl. D. Pollack / O. Müller, Die religiöse Entwicklung in Ostdeutschland nach 1989, in: G. Pickel / K. Sammet (Hrsg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland, a.a.O., 125–144.

angleichen würden, überrascht dann doch, dass sich die Situation im Osten von Deutschland seit 1989 praktisch nicht verändert hat. Es ist evident, dass sich die Religions- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands bereits vor der Existenz der DDR anders entwickelte als im Westen, aber das erklärt die Sonderstellung, wie sie ein vier-  
tel Jahrhundert nach der Wende immer noch besteht, nur zum Teil. Es werden einige Erklärungsmuster angeführt.<sup>12</sup> So war die Wendezeit für die Ostdeutschen eine Zeit des Umbruchs, der sich vor allem sozial und ökonomisch auswirkte. Die religiöse Orientierung dürfte nur bei denjenigen eine Rolle gespielt haben, die sich bereits in DDR-Zeiten im kirchlichen Milieu bewegt haben. Selbst bei Kirchenmitgliedern entwickelten sich gegenüber den scheinbar westdeutsch orientierten Kirchen(leitungen) und ihren Praktiken gewisse Reserven (Kirchensteuersystem, Religionslehre als ordentliches Lehrfach an Schulen etc.). In pastoraltheologischer Hinsicht lassen sich bis heute erhebliche Unterschiede im Stil des Gemeindelebens zwischen West und Ost unterscheiden.<sup>13</sup>

Gert Pollack und Olaf Müller deuten ihre Untersuchungsergebnisse dahingehend, dass sich in Ostdeutschland weitgehend die Säkularisierungsthese bestätigt habe, die zu ergänzen sei mit dem Individualisierungstheorem.<sup>14</sup> Das Marktmodell lässt sich gemäß den empirischen Daten ebenfalls nicht auf Ostdeutschland übertragen, weil das Interesse, sich bestimmten geistlichen oder kirchlichen Gemeinschaften mit guten Gründen anzuschließen, kaum feststellbar ist. Es dominiert klar eine „teilweise habitualisierte religiöse Indifferenz“<sup>15</sup>.

Ich stimme im letzten Punkt uneingeschränkt zu, allerdings halte ich es für sinnvoller, die Relation von Säkularisierungs- und

12 Vgl. D. Pollack / O. Müller, Die religiöse Entwicklung in Ostdeutschland nach 1989, a.a.O., 142f.

13 Z. B. M. Widl, Die katholische Kirche in Mittel- und Ostdeutschland. Situation und pastorale Herausforderungen angesichts der Säkularität, in: D. Pollack / O. Müller, Die religiöse Entwicklung in Ostdeutschland, a.a.O., 191–204.

14 Vgl. D. Pollack / O. Müller, Die religiöse Entwicklung in Ostdeutschland, a.a.O., 143.

15 Ebd.

Individualisierungsthese anders zu gewichten: Es ist nicht die Säkularisierungsthese, die mit der Individualisierung korreliert, sondern es ist die faktisch zu beobachtende Privatisierung, die der Individualisierungsthese schlussendlich Plausibilität verleiht, mit der sich u. a. auch das empirisch belegte, grundsätzlich bestehende Interesse an außerkirchlichen Formen religiöser Provenienz begründen lässt. Deshalb schlage ich vor, künftig mehr Wert zu legen auf die Individualisierungsthese als auf die Säkularisierungsthese, da sie als Ansatz für die Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Prozessen weiterführender ist.

### Modernisierung und Kontingenz

Neben der Auseinandersetzung mit Säkularisierung und Religion auf funktionaler Ebene steht die substanzielle Ebene. Hans Joas' Formulierung eines Glaubens als Option steht schließlich nicht gegen die oben genannten empirischen Beobachtungen, sondern steht trotz derselben im Raum! Es braucht dafür allerdings eine erneute Reflexion dessen, wie Modernisierung zu verstehen ist. Joas schlägt dafür eine Neubestimmung des Verständnisses vor und distanziert sich von Theorien „monothematischer Diagnosen“ (Risikogesellschaft, Netzwerkgesellschaft etc.), aber auch von epochal ausgerichteten Einschätzungen, die vom bruchartigen Ende einer Epoche zugunsten des Beginns einer anderen Zeit ausgeht (post-säkulare Gesellschaft etc.).<sup>16</sup> Joas entwickelt dagegen eine Theorie der „Kontingenz“, die sich gegen eine mythisierende Vereinheitlichung der Moderne stellt, weil es seiner Meinung nach keinen einheitlichen Prozess der Modernisierung inklusive damit gekoppelter Unterprozesse gibt. Vielmehr sind es gerade diese Unterprozesse (wie beispielsweise die Säkularisierung), welche durchaus selbstständig und voneinander unabhängig entstanden sind, die in einer Kausalbeziehung zueinander stehen, die Joas als „Kontingenz“ definiert.<sup>17</sup> Dann ist es nur kon-

16 Vgl. H. Joas, *Glaube als Option*, a.a.O., 106ff.

17 „Wenn wir etwa von der Säkularisierung als einem solchen (angeblichen) Unterprozess der Modernisierung sprechen und dann verschiedene Schübe

sequent, dass weder die Theorie der Ökonomisierung noch die einer funktionalen Differenzierung für sich je allein Modernisierung erklären, sondern die beiden Theorien als Subprozesse der Modernisierung in kontingenter Beziehung zueinander stehen.

### Und nochmals: der Glaube

Für Hans Joas stellt der Glaube die Voraussetzung für einen spezifischen Umgang mit Kontingenz dar, denn unter den Bedingungen von Kontingenz können sich feste Bindungen an Werte und Personen bilden, und „nicht Relativismus ist das Resultat von Kontingenzsensibilität, sondern ‚kontingente Gewissheit‘, eine Gewissheit, die sich der Kontingenz ihrer Entstehung bewusst ist“<sup>18</sup>. Die Gegenwart sieht Joas als Zeitalter der Kontingenz. Diese Art und Weise der handlungstheoretischen Bestimmung lassen klassische Deutungen im Stil von geschichtsphilosophischen Metaerzählungen (z. B. Säkularisierung sei notwendiger Bestandteil von Modernisierung oder die Anwendung teleologisch-evolutionistische Denkmuster) obsolet werden zugunsten einer neuen Erzählung, die sich selbst aus kontingenter Gewissheit versteht.

Der religiöse Glaube wird bekanntlich tradiert, d. h. fast immer beginnt die religiöse Biographie mit der Taufe, die seitens der Eltern initiiert wurde. Selbst wenn die Eltern und die Taufpaten ihres Auftrags *realiter* nicht gerecht werden, die Kinder an den Glauben heranzuführen, so ist doch evident, dass immer irgendetwas hängenbleibt, das zumeist aus der familiären Tradition kommt. Hans Joas hat nicht Unrecht, wenn er vermutet, dass die Botschaft des Evangeliums so manchem „im Milieukatholizismus eher aus den Augen geraten“<sup>19</sup> sei. Diese Aussage zeigt auf,

oder Wellen dieser Säkularisierung in der Geschichte unterscheiden, müssen wir uns immer bewusst sein, dass das Geschehen in diesen verschiedenen Phasen vielleicht ganz unterschiedlich war und durch den einheitlichen Begriff nur eine falsche Einheitlichkeit vorgetäuscht wird.“, H. Joas, Glaube als Option, a.a.O. 113.

18 Ebd., 126.

19 Ebd., 190. Eine interessante Erfahrung, welche die Meinung von Joas flankiert, machten wir im Rahmen eines Seminars mit Studierenden der

dass die Auseinandersetzung mit den augenblicklichen Transformationsprozessen nicht nur eine Reflexion über funktionale Prozesse, die sich abspielen, darstellt, sondern auch auf die Frage verweist, inwieweit Kirche und Gläubige selbst Anteil haben – resp. sogar Mitverantwortung tragen – für die gesellschaftlichen Entwicklungen, die untersucht werden.

Spätestens seit der Publikation des weithin beachteten Religionsmonitors 2008 der Bertelsmann-Stiftung<sup>20</sup> wird der substantielle Religionsbegriff wieder schärfer in den Blick genommen, indem man in dieser Befragung „Religiosität“ methodisch sehr breit interpretiert und nicht ausschließlich mit „Kirchlichkeit“ oder einer bestimmten Konfession in Verbindung bringt. Dabei wird eine wie auch immer geartete religiöse Veranlagung sehr offen ausgelegt (mit den drei Stufen nichtreligiös, religiös, hochreligiös). Der Religionsmonitor erfasste religiöses Empfinden und religiöse Erfahrungen der Einzelnen unabhängig von einer Kirchenmitgliedschaft. Die Untersuchung bezog neben ihren Umfragen im deutschsprachigen Raum auch vergleichbare Umfragen in Europa und in der Welt mit ein. Ihr Nachteil ist wiederum ihr Vorteil – denn so hilfreich ein so offenes Verständnis von Religiosität ist, so undifferenziert bleibt Religiosität als Begriff für bestimmte Empfindungen spiritueller, ästhetischer oder religiöser Art.<sup>21</sup> In jedem Fall bietet die Methodik des Religionsmonitors

Philosophisch-Theologischen Hochschule in Münster zum Thema der Säkularisierung. Teilnehmerinnen des Seminars machten auf der Straße des als katholisch assoziierten Münster/Westfalen ein Interview und fragten Passanten in der Fußgängerzone ganz spontan, woran sie glauben; vgl. „50 Menschen – eine Frage: Woran glaubst du?“, [http://www.youtube.com/watch?v=qmMRvJ\\_gJTw](http://www.youtube.com/watch?v=qmMRvJ_gJTw); 7.10.2012). Es war verblüffend, dass die meisten zufällig Befragten mit dieser Frage überhaupt keine kirchlichen Assoziationen verbanden und selbst auf Nachfrage nur teilweise auf die Idee kamen, die Frage als Frage nach ihrem persönlichen christlichen Glauben zu verstehen.

20 Bertelsmann Stiftung (Hrsg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007; dies. (Hrsg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009.

21 In diesem Sinne ist Joas zuzustimmen, der – allerdings in einem ganz anderen Zusammenhang – schreibt: „Analytisch ist es nicht hilfreich, den Religionsbegriff so auszuweiten, dass Säkularisierung per definitionem ausgeschlossen ist.“, H. Joas, *Glaube als Option*, a.a.O., 191.

aber den Vorzug, nicht nur auf das binnenkirchliche Milieu zu schauen, sondern auch die Peripherie zu berücksichtigen, beispielsweise Nichtkirchenmitglieder mit großer innerer Nähe zur Kirche (u.a. aus Protest an der vorgeblich strukturell oder theologisch erstarrten Kirche Ausgetretene), solche ohne jegliche Kenntnis kirchlicher Traditionen oder Bestände (Ungetaufte) und Religiöse außerhalb des kirchlichen Milieus (Muslime, Juden, Sektenmitglieder, Synkretisten).

Nicht nur der Religionsmonitor erfuhr eine breite Rezeption seitens der Vertreter von Kirche und Theologie, sondern auch die zuvor publizierte Sinus Milieu-Studie, deren abgegrenzten soziale Milieus dahingehend hinterfragt wurden, inwieweit sie sensibel sind für religiöse oder gar kirchliche Themen.<sup>22</sup> Dabei zeigte sich, dass sich eine solche Sensibilität nur für einen Bruchteil der Milieus erweist, was insofern bedenkenswert ist, weil nahezu jeder die Kirchen als Institution kennt, aber kaum jemand eine irgendwie geartete göttliche Legitimität der Kirche mit absolutem Wahrheitsanspruch akzeptiert, dagegen kritische Rückfragen ob der Zeitgemäßheit ihrer Positionen und Lehren erheblich sind (nicht zuletzt, weil es oftmals nur sehr klischeehafte Vorstellungen von Kirche gibt).<sup>23</sup>

Es ist festzustellen, dass die Kirchen bislang keine Antworten haben auf die Frage, wie sie auf den festzustellenden Schwund zu reagieren haben und in welcher Weise man Verkündigung der Frohbotschaft in einem der Kirche völlig abholden Milieu betrei-

22 Th. Eggensperger, *Katholische Kirche in Deutschland. Situation und Diagnose*, in: ders. / U. Engel / L. Oosterveen (Hrsg.), *Kirche in Bewegung. Deutsch-niederländische Reflexionen zur Ekklesiologie aus dominikanischer Sicht / Kerk in beweging. Duits-Nederlandse reflecties over ecclesiologie vanuit dominicaans perspectief* (Kultur und Religion in Europa Bd. 6), Münster 2007, 23–30.

23 Vgl. C. Wippermann, *Milieus in Bewegung. Werte, Sinn, Religion und Ästhetik in Deutschland. Das Gesellschaftsmodell der DELTA-Milieus als Grundlage für die soziale, politische, kirchliche und kommerzielle Arbeit*, Würzburg 2011. Die DELTA-Studie ist zu verstehen als aktualisierte Fassung der in 2005 veröffentlichten Sinus-Milieu-Studie. Wippermann verantwortet die DELTA-Studie und präsentiert in diesem Band auch eine konzise und gute Zusammenfassung der ersten Studie.

ben kann. Vor allem stellt sich dabei die peinsame Gegenfrage nach dem „Mehrwert“ von Glauben. Wie kann man Menschen plausibel machen, dass es sich lohnt, dem Evangelium zu folgen, wenn sie existenziell eigentlich gar nichts vermissen? Im Gegensatz zu Atheisten, die gerne kritische Fragen stellen, fragen Agnostiker gar nicht erst.<sup>24</sup>

### Vorläufiges Ergebnis

Dieser Beitrag versteht sich im Forschungsprojekt zum Thema der Säkularisierung als Hypothese, die ihre Abrundung (hoffentlich) zu einem späteren Zeitpunkt finden wird. Es ist Anliegen, die laufenden Debatten zum Thema der Säkularisierung und der dazugehörigen Säkularisierungsthese aufzugreifen, um klarer zu fokussieren, mit welchem Verständnis und mit welcher Begrifflichkeit vorgegangen werden sollte, um die Situation der Gegenwart angemessen aufzugreifen und zu beschreiben.

Meines Erachtens ist es evident, dass die klassische Säkularisierungsthese mit der Konsekutivität von Säkularisierung auf Moderne nur sehr eingeschränkt verifiziert werden kann, was zwar nicht prinzipiell einen Zusammenhang negiert, aber doch einen vorgeblichen Automatismus als zu pauschal erscheinen lässt und damit den historischen und regionspezifischen Gegebenheiten nicht gerecht wird. Diese gilt es auch zu beachten, wenn man das Erklärungsmuster des ökonomischen Marktmodells zur Begründung vorbringen will.

Es ist meines Erachtens opportuner, auf das Individualisierungstheorem zu setzen, da es den Wandlungsprozess der Privata-

24 Vgl. zu dieser – auch pastoralen – Herausforderung E. Tiefensee, Religiöse Indifferenz als interdisziplinäre Herausforderung, in: G. Pickel / K. Sammet, Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland, a.a.O., 79–101. Tiefensee plädiert für eine „Ökumene der dritten Art“, die strukturanalog zwischen den Kirchen und den Religionen angelegt ist, um einen Austausch auf Augenhöhe zu ermöglichen. Die missverständliche Begrifflichkeit meint offensichtlich nichts anderes als den gut geführten Dialog zwischen Religiösen und Nichtreligiösen (dritte Art), wie er auch zwischen den Kirchen (erste Art) und den Religionen (zweite Art) geführt wird,

tisierung und die vielfältigen Gestaltungsvariationen (und nicht das Verschwinden) von Religion und Religiosität angemessener beschreibt und damit die zu beobachtenden Privatisierungsprozesse in der persönlichen Lebensgestaltung der Menschen die Individualisierungsthese plausibel macht. Dazu bedarf es weiterhin der Berücksichtigung von Entkirchigungs- und Entchristlichungsphänomen als Fragmente des Säkularisierungs- und/oder Modernisierungsprozesses.

Es reicht nicht aus, Religion und Religiosität ausschließlich funktional zu betrachten, wenn man über rein empirische Forschungen hinausgehen will. Eine Möglichkeit, auch die substantielle Variante miteinzubeziehen, besteht darin, Glaube und Verkündigung näherhin zu berücksichtigen und zu untersuchen, welche Bedeutung dem Glauben zukommt, und was und wie sowohl der gläubige Mensch als auch die Kirche gedenkt, von diesem Glauben zu verkündigen. Es ist leichter, sich an so genannten Kirchenkritikern und Atheisten zu reiben und mit ihnen zu debattieren, als Agnostiker resp. religiös Indifferente zum Dialog und Diskurs zu ermuntern, der für sie zunächst reichlich uninteressant ist und der ihnen hinsichtlich des potenziellen Erkenntniswertes gar nicht einleuchtet.



## Säkulare Mystik

### Zum Aufbruch einer neuen Mystik außerhalb der etablierten Kirchen

Publikationen zur christlichen Mystik haben heute ein kaum mehr zu überschauendes Ausmaß erreicht. Dabei beschränkt sich der Leserkreis keineswegs nur auf eine christlich oder gar kirchlich orientierte Klientel. Die Lehren der Mystiker erwecken nicht selten sogar bei sich nicht als religiös verstehenden Menschen Interesse. Dabei wird heute oft vergessen, dass fast alle Mystiker des Mittelalters, auf die man sich heute so gerne bezieht, in Klöstern oder zumindest in klosterähnlichen Gemeinschaften in sexueller Enthaltsamkeit und Armut lebten. Für die gegenwärtige Mystik-Renaissance gilt die Einbeziehung von Körper und Welt dagegen als selbstverständlich. Mystik erscheint nicht mehr als Sache kleiner religiöser Kreise, sondern in demokratischer Ausrichtung als Weg, den prinzipiell jeder gehen kann. Im Unterschied zur christlichen Mystik des Mittelalters zeigt sich moderne mystische Spiritualität in weiten Teilen als säkular. Um zu verstehen, wie sich die säkulare Mystik der Gegenwart entwickeln konnte, erscheint es hilfreich, den Aufbruch einer neuen Mystik außerhalb der etablierten Kirchen in den Blick zu nehmen, wie er um die Jahrhundertwende zwischen dem 19. und 20. Jahrhundert in den USA stattgefunden hat.<sup>1</sup> In Europa erschien damals innerhalb

1 Die Entwicklung der Mystik im angelsächsischen Bereich ist dabei insbesondere in den letzten Jahren auch in den Focus der deutschsprachigen Forschung geraten. Siehe K. Baier, *Meditation und Moderne*. 2 Bde., Würzburg

der katholischen Kirche Mystik noch als gefährlich und so nur für wenige Spezialisten geeignet. Auch der europäische Protestantismus beurteilte die Mystik zu jener Zeit noch kritisch, da die Übungspraxis der Mystiker als im Widerspruch zur gnadenhaften Zuwendung Gottes zum Menschen gesehen wurde.

Anders ist dagegen die Situation in Nordamerika zu beurteilen, wohin der starke Arm katholischer Inquisition und protestantischer Zensur nicht reichte. Außerhalb der etablierten Kirchen begann sich insbesondere in Absetzung von verkrusteten Strukturen des Protestantismus eine alternative christliche Spiritualität zu entwickeln, in der Mystik eine immer größere Rolle spielte. In Europa verbotene Werke der mystischen Literatur konnten in den Vereinigten Staaten durchaus publiziert werden. In New York erschien im Jahre 1853 der „Kurze und sehr leichte Weg zum Gebet“ von Jeanne-Marie Guyon. Auch Miguel de Molinos „Geistiger Wegweiser“ wurde ins Englische übersetzt und war verfügbar. Man orientierte sich allerdings nicht nur an den Quellen christlicher Mystik, sondern begann sich auch für asiatische Spiritualität zu öffnen. Es waren alternativreligiöse Kreise, die 1893 in Chicago das „Weltparlament der Religionen“ organisierten und hier dem damals noch unbekanntem Svami Vivekananda das Podium zur Verfügung stellten, die Mystik des Vedanta und Yoga im westlichen Kulturkreis vorzustellen. Das Jahr 1893 sollte als das Datum in die Geschichte eingehen, als zum ersten Mal eine breite Öffentlichkeit im Westen auf die Existenz der Vielfalt mystischer Wege insbesondere in den asiatischen Religionen aufmerksam gemacht wurde.

Was sich so in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts anbahnte, kam mit der Wende zum 20. Jahrhundert zum Durchbruch. Bis heute kann die 1902 von William James publizierte Studie zur Vielfalt religiöser Erfahrung als einer der einflussreichsten Werke

2009, 429–542. Für einen Überblick zum Stand der angelsächsischen Mystikdebatte siehe insb. P. Widmer, Die angelsächsische Mystikdebatte. Eine Einführung, in: K. Baier (Hrsg.), Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, Interreligiöse Prozesse, Darmstadt 2006, 49–71.

der Mystikforschung gelten.<sup>2</sup> Eine Bewegung kam zu ihrer Blüte, die mit Begriffen wie *New Thought* oder *Mind Cure* verbunden wurde, wobei keineswegs von einer einheitlichen Struktur ausgegangen werden kann. Die Bandbreite mag von der authentischen Suche nach einem ursprünglichen, geistlichen Leben bis hin zu den Engführungen ausschließlich kommerziell ausgerichteter Geistheilungen gereicht haben.

Dieser Aufsatz möchte den Blick auf eine heute weniger bekannte Autorin dieser Zeit lenken. Gemeint ist Adela Curtis (1864–1960), eine der profiliertesten Lehrerinnen des *New Thought* in England. Ihr Hauptwerk „The New Mysticism“ wurde 1906 publiziert. Zahlreiche weitere Auflagen und auch schon bald eine deutsche Übersetzung sollten folgen.<sup>3</sup> Mit diesem Buch prägte Adela Curtis nicht nur den Begriff der „Neuen Mystik“, sondern verstand es auch, die Bewegung des *New Thought* als eine spezifisch neue Form der Mystik aufzuzeigen. Im Folgenden sollen drei der ‚säkularen‘ Aspekte der von Curtis dargestellten neuen Mystik umrissen werden, wodurch zu hoffen ist, dass so auch ein Beitrag zu einem tieferen Verständnis der säkularen Dimension der gegenwärtigen Mystik und Spiritualität geleistet werden kann.

### Der neue Begriff vom Körper

Adela Curtis sprach zu Beginn des 20. Jahrhunderts von der „neuen Mystik“, die sich in den vergangenen 50 Jahren in Amerika entwickelt habe, die ein für sie „nicht zu unterschätzendes Stadium

2 W. James, *The Varieties of Religious Experience. A Study of Human Nature*, Edinburgh 1902; dt.: *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Hamburg 1997.

3 A. Curtis, *The New Mysticism*, London <sup>4</sup>1914; dt.: *Die neue Mystik. Schule des Schweigens*, Heidelberg <sup>3</sup>1922. Nach der ersten Ausgabe von 1906 wurden in den folgenden Auflagen zum Teil starke Änderungen vorgenommen. Wenn nicht dezidiert auf die Verwendung einer anderen Ausgabe aufmerksam gemacht wurde, sind die hier aufgeführten Zitate der deutschen Übersetzung entnommen, die auf der vierten Auflage des englischen Originals beruht.

in der Evolution des religiösen Bewußtseins der Welt“<sup>4</sup> darstelle. Allerdings ist diese Hochschätzung der Bewegung erst in der 1914 erschienenen vierten Auflage von „The New Mysticism“ zu finden. In der Erstausgabe von 1906 meinte sie an gleicher Stelle die Entwicklungen noch kritisch beurteilen zu müssen. Hier sah sie die große Gefahr, dass die neue Mystik der vergangenen 50 Jahre in Amerika wegen mancher ‚oberflächlicher‘ Entwicklungen missverstanden werden könne.<sup>5</sup> Wenn Curtis das eine Mal dazu auffordert, den Wert und die Leistung der Bewegung nicht zu unterschätzen, das andere Mal vor der Gefahr oberflächlicher Entwicklungen warnt, so blickt sie in beiden Fällen doch auf das Neue und spezifisch Besondere der neuen Mystik, auf den in besagten 50 Jahren entwickelten neuen „Begriff vom Körper“<sup>6</sup>. Einerseits liege hier der unschätzbare Beitrag der neuen Mystik. Andererseits ist in diesem neuen Verständnis von Körper und Welt auch die zentrale Quelle von Fehlentwicklungen zu finden. Was ist nun unter dem neuen Begriff vom Körper gemeint?

Wenn der Orient dazu auffordere, „alle Liebe zum Leben zu ertönen“ und wir Menschen im Westen so in der Welt leben wollen, „als wären wir nicht *von* der Welt“<sup>7</sup>, so erkennt Curtis in Ost und West eine gemeinsame Grundhaltung. Körper und Welt werden als Hindernis gesehen, das Bewusstsein für das Göttliche zu kultivieren. So grob diese holzschnittartige Beurteilung auch erscheinen mag, so wird sie mit Sicherheit doch die persönliche Erfahrung der Autorin zum Ausdruck bringen. Jedoch macht die Lektüre der Literatur hinduistischer, buddhistischer wie auch christlicher Mystik des 19. Jahrhunderts auch deutlich, dass die Beurteilung von Körper und Welt als Hindernis für den mystischen Weg für jene Zeit als durchaus prägend angesehen werden

4 Ebd., 2.

5 So war in der 1. Auflage noch zu lesen: „During the last fifty years, there has been a development of thought in America which shows so many points of superficial likeness to previous phases of mental evolution in the Old World, that it is easy at first for observers to mistake the whole movement ...“. A. Curtis, *New Mysticism*, London 1906, 8.

6 A. Curtis, *Die neue Mystik. Schule des Schweigens*, Heidelberg <sup>3</sup>1922, 2.

7 Ebd. 4.

kann. Der neue Begriff vom Körper meint somit zunächst eine Abwendung von der traditionellen Körperfeindlichkeit. Dabei weiß sich Adela Curtis insbesondere den Ursprüngen des Christentums verbunden, wenn sie auf die biblische Wertschätzung der Welt als Gottes Schöpfung verweist. Aber selbst die paulinische Rede vom Leib als Tempel des Heiligen Geistes im Ersten Korintherbrief (6,19) bringt den neuen Begriff vom Körper noch nicht zum Ausdruck, wie ihn Adela Curtis aufzeigen will. Die neue Mystik will noch einen Schritt weiter gehen.

Adela Curtis definiert das neue Körperverständnis in der Weise, „daß der Körper als ein Geistiges aufgefaßt wird, von Seele und Geist nur gradweise, nicht wesentlich unterschieden.“<sup>8</sup> Der Körper soll nicht nur als Gefäß für das Geistige gesehen werden. Wenn Körper, Seele und Geist nur gradweise, nicht wesentlich zu unterscheiden sind, verweist Curtis darauf, dass nicht nur Seele und Geist, sondern auch der Körper zur menschlichen Existenz gehören. Dem Körper wird, wie der Seele und dem Geist, eine eigene Wertigkeit zuerkannt. Der Körper ist als ein Geistiges aufgefasst, das heißt, es geht um die Entwicklung einer Spiritualität des Körpers. In klaren Worten wird es nun möglich, den neuen vom alten Begriff des Körpers abzusetzen. So schreibt die Autorin: „Anstatt sich also in Selbstverleugnung und Selbstvernichtung aus dem Diesseits hinauszusehen, will der neue Mystiker gerade darin bleiben, bis er die äußere Welt zum vollendeten Ausdruck seiner inneren Wahrheit verwandelt, bis er die Einheit von Gott, Seele und Welt vollkommen verwirklicht hat.“<sup>9</sup> Körper und Welt sind in den mystischen Transformationsprozess mit einzubeziehen. Die säkulare Dimension von Körper und Welt wird nicht als Hindernis, und auch nicht nur als göttliches Gefäß, sondern als das „unentbehrliche Hilfsmittel“<sup>10</sup> für den spirituellen Weg beurteilt.

8 Ebd.

9 Ebd. 4–5.

10 Ebd. 5

## Die Demokratisierung der Mystik

Als zweites der säkularen Momente der neuen Mystik des *New Thought* ist die Demokratisierung der Mystik zu nennen. Berühmt wurde Karl Rahners Diktum aus den 1960er Jahren, dass der Fromme von morgen ein „Mystiker“ sein werde, der etwas „erfahren“ habe. Für ihn forderte Rahner eine solches Erfahren fördernde „Mystagogie“.<sup>11</sup> In damals für den katholischen Bereich revolutionärer Weise wollte er den Mystiker und die Mystik nicht mehr auf den Bereich religiöser Eliten beschränken. In einer Form der Demokratisierung der Mystik im Sinn eines religiösen Erfahrungsweges konnte, ja sollte jeder Fromme zum Mystiker werden. Der Grundgedanke Rahners wurde damals im katholischen Bereich als revolutionär empfunden, ist jedoch als keineswegs neu zu beurteilen.

Schon Ende des 17. Jahrhunderts forderten Autoren wie Miguel de Molinos oder Jeanne-Marie Guyon die Praxis mystischer Gebetspraxis auch für die Pastoral christlicher Gemeinden. Ihre Bücher waren damals jedoch noch von der Inquisition verboten worden.<sup>12</sup> Wenn Adela Curtis nun schrieb, „Wir alle sind Mystiker ...“<sup>13</sup>, dann blieb die Demokratisierung der Mystik zum ersten Mal nicht nur eine Forderung. Im religiös freieren Amerika konnte zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein demokratisches Mystikverständnis zum Programm einer größeren Gemeinschaft von Christen erhoben werden. Noch außerhalb der etablierten Kirchengemeinschaften traf man sich in Schulen und Kirchen, die jedem zugänglich waren und machte die Beschäftigung mit Tex-

11 K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: ders., Schriften zu Theologie VII, Einsiedeln – Zürich – Köln 1966, 11–31, hier insb. 22. Zur Einordnung des von Rahner vertretenen Ansatzes im Kontext der gegenwärtigen Diskussion spiritueller Theologie siehe insb. E. Wolz-Gottwald, Theologie und spirituelle Erfahrung. Zur Entwicklung spiritueller Theologie der Gegenwart, in: *Theologie der Gegenwart* 35 (1992), 280–293,

12 Zu entsprechenden Belegstellen siehe E. Wolz-Gottwald, Die Mystik in den Weltreligionen. Spirituelle Wege und Übungsformen, Petersberg 2011, 57–58.

13 Ebd. 2.

ten der Mystik und mit Übungen der Meditation zur Praxis für jeden. Karl Baier sieht es nicht als Übertreibung an, *New Thought* als „erste moderne religiöse Massenbewegung im Westen“ zu bezeichnen, die zugleich auch eine Meditationsbewegung“ war.<sup>14</sup> Die hier geübten Meditationsformen weisen dabei gleichfalls eine spezifisch säkulare Ausrichtung auf.

### Die Meditation mit Affirmationen

William James ging als Kenner und Sympathisant der Bewegung davon aus, dass *New Thought* die „Wiedereinführung der methodischen Meditation in unser religiöses Dasein“ zu verdanken sei.<sup>15</sup> Wenn James von Wiedereinführung sprach, so deutete er an, dass die Praxis nicht neu, aber zu jener Zeit in der christlichen Kultur in Vergessenheit geraten war. Tatsächlich bezieht man sich auf Übungsformen der Tradition christlicher Mystik, wie die Methode des ‚besonderen Gebetes‘ der ‚Wolke des Nichtwissens‘ oder auf das ‚Gebet der Ruhe‘, wie es von Miguel de Molinos und Jeanne-Marie Guyon gelehrt wurde. Auch die Übungsformen asiatischer Mystik spielten eine Rolle. So stand der Lehrer von Adela Curtis, der US-Amerikaner James Porter Mills, in engem Kontakt mit Svami Vivekananda.<sup>16</sup> Auf asiatischen Einfluss geht allein schon die Verwendung der gewandelten Bedeutung des Mediationsbegriffs zurück. In christlichen Kreisen verstand man bis dahin unter Meditation ausschließlich rationale Reflexionsarbeit. Meditation im *New Thought* übernahm dann, und dies zum ersten Mal im westlichen Kulturkreis, Meditation in der asiatischen Bedeutung einer Übung der Loslösung von allem rationalen Denken.

*New Thought* stützte sich so auf traditionelle Meditationsformen, entwickelte jedoch eine ganz eigene, spezifisch weltliche

14 K. Baier, *Meditation und Moderne*, a.a.O., 430.

15 W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, a.a.O., 404.

16 Zu den heute nur noch schwer zu rekonstruierenden Lehrjahren von Adela Curtis siehe insbesondere die diffizile Analyse in K. Baier, *Meditation und Moderne*, a.a.O., 510.

Ausrichtung des Übens. Dieser in unserem Sprachgebrauch als ‚säkular‘ zu bezeichnende Aspekt kann in der Arbeit mit Affirmationen festgemacht werden.<sup>17</sup> Adela Curtis empfiehlt mit einer Vorübung zu beginnen, durch die der Übende die für die Meditation grundlegende Haltung, „auf den Geist im Wort zu lauschen (*listening to the Spirit of the Word*)“<sup>18</sup>, einnehmen kann. So ist es möglich, eine Meditationsformel mehrfach in Gedanken zu wiederholen, wie zum Beispiel die aus Psalm 46,11 entlehnte Formel: „Sei still und erkenne, dass ICH Gott bin“. Es gilt in Gedanken und im Willen still zu werden, um sich so für das göttliche Sein zu öffnen, das erst dann aufscheinen kann, wenn nichts mehr gemacht und auch nichts mehr gedacht wird. Aus dieser Grundhaltung des Lauschens wird es möglich, sich auf die Hauptübung einzulassen.

Die Praxis arbeitet nun mit der fortlaufenden Wiederholung von wenigen, kurzen Sätzen oder nur einzelnen Worten. Die spezifisch christlichen Inhalte treten hier zurück, um den so genannten ‚Affirmationen‘, das heißt bejahend positiven Formeln Platz zu machen. Affirmationen sind möglich, wie: ‚Ich bin Leben: Ich bin deine Freiheit vom Tode‘. Es sollen vor allem Worte wie Gesundheit, Wahrheit, Kraft oder Reichtum gewählt werden, die den augenblicklichen Nöten am Stärksten entgegenwirken. Ganz passiv lauschend hört der Meditierende aus den Tiefen seines Inneren die Stimme immer wieder sagen: ‚Ich bin dein Leben: Ich bin deine Freiheit vom Tode‘. Alle in der Meditation verwendeten Affirmationen bilden als Worte jedoch nur die äußere Hülle. Es ist das Hören, vielleicht besser das Lauschen auf den inneren Geist der Worte, worauf es in der Übung der Meditation ankommt. Dabei gilt es weniger selbst zu denken, sondern auf die Worte als eine innere, göttliche Stimme zu hören. In ständiger, rhythmischer Wiederholung dieser Sätze geschieht aktives Denken und passives Hören zugleich. Der meditierte Satz sinkt immer mehr nach innen. Der Satz wird kürzer, bis nur noch

17 In Ausführlichkeit wird die Meditationspraxis im letzten Kapitel des Hauptwerks dargestellt. Siehe A. Curtis, *Die neue Mystik*, a.a.O., 113–137.

18 Ebd. 86.



### Die Meditation mit Affirmationen des *New Thought*<sup>19</sup>

Selbst wenn im Schweigen alle Worte, alles Denken und alles Verlangen verschwunden sind, so wird doch immer wieder betont, dass der Mensch aus Seele, Geist und Körper besteht. Der Körper hat voll an der Meditation zu partizipieren. Um Meditation mit dem leibhaftigen Präsentsein zu verbinden, empfiehlt Curtis das bewusste, einfache, mit den Meditationsworten verbundene Atmen, dem gerade in seiner Einfachheit eine besondere Wirkung zugesprochen wird.

Adela Curtis – und mit ihr die gesamte Praxis des *New Thought* – setzt so auf der einen Seite einen Gegenpunkt zu dem Misstrauen gegen jede Form von Transzendenzerfahrungen in den etablierten protestantischen Kirchen. Auf der anderen Seite wendet sie sich aber auch gegen das Hervorrufen von Trance-Zuständen oder gegen die theosophischen Astralprojektionen in der damaligen Esoterikszene. Spirituelles Wachstum ist immer mit der Gesundung von Körper und Geist verbunden. Der Weg nach innen bildet die Grundlage für ein Leben aus Gott mitten in der Welt, so dass letztlich sogar nicht einmal ein Widerspruch zum materiellen Erfolg im Außen der Welt bestehen soll.

### Von der säkularen zur säkularisierten Mystik

Mit der Einbeziehung der Körperlichkeit in den mystischen Weg, der Demokratisierung der Mystik und der Arbeit mit Affirmationen in der Meditationspraxis wurden drei in die Welt weisende und in diesem Sinne säkulare Momente der Mystik des *New Thought* herausgearbeitet. Hinweise auf die Bedeutung von Körper und Handeln in der Welt findet man auch bei den großen christlichen Mystikern der christlichen Tradition, wenn Gotte serfahrung nicht nur in der Klosterzelle oder Kirche, sondern im Kuhstall (Meister Eckhart) oder zwischen den Kochtöpfen

19 Die Grafik stammt aus E. Wolz-Gottwald, *Die Mystik in den Weltreligionen*, a.a.O., 78.

(Teresa von Avila) gesucht wird. Bei aller Betonung der Wendung nach innen wurde der Rückweg in die Welt jedoch immer wieder vergessen oder schlichtweg nicht beachtet. Wie gezeigt kam im alternativreligiösen Milieu der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert eine säkulare Mystik auf, die allmählich auch in die Praxis der Großkirchen einsickerte. Die Entwicklung ist inzwischen so weit fortgeschritten, dass heute für viele christliche Mystik ohne Körper und Handeln in der Welt kaum mehr denkbar ist. Schon Adela Curtis machte jedoch, wie oben erwähnt, auch auf die Gefahren von oberflächlichen Entwicklungen aufmerksam. Der Rückweg der Mystik in die Welt bietet nicht nur Chancen, sondern eröffnet auch eine nicht zu unterschätzende Problematik.

Dass die heutige Praxis leibzentrierter Meditationsübungen nicht zwangsläufig aus asiatischen Traditionen entlehnt wurde, sondern auch westliche Strömungen wie zum Beispiel *New Thought* in den Blick genommen werden müssen, dies deutlich gemacht zu haben ist ein besonderes Verdienst der neuesten Meditationsforschung, auf die sich auch diese kurze Studie stützte.<sup>20</sup> Heute tun sich jedoch auch immer wieder Abwege auf, wenn das Üben mit dem Körper ausschließlich auf körperliche Fitness bis hin zur alleinigen Ausrichtung auf die Steigerung der Leistungsfähigkeit in der modernen Konkurrenzgesellschaft ausgerichtet wird. Die Demokratisierung der Mystik führte dazu, dass mystische Spiritualität nicht nur den religiösen Spezialisten überlassen werden muss, sondern heute prinzipiell jedem zugänglich ist. Wenn jedoch nach dem Diktum von Adela Curtis gilt, dass wir alle Mystiker sind, scheint es kaum zu verhindern, dass sich viele auf dem Weg tiefer Spiritualität wähnen, die jedoch besser als Esoteriker bezeichnet werden sollten oder Mystik für ihre kommerziellen Interessen missbrauchen.

Zuletzt eröffnet gerade auch das Meditieren mit Affirmationen eine Fülle von Abwegen. Dieses konsequentes ‚Ja‘-Sagen zur

20 Als Pioniere der Kritik dieses heute weit verbreiteten Vorurteils gelten insbesondere K. Baier, *Meditation und Moderne*, a.a.O., 455f., und M. Singleton, *Yoga Body. The Origins of Modern Posture Practice*, Oxford – New York 2010.

Welt bringt immer die Gefahr mit sich, bei aller Bejahung der Welt die ursprünglich eröffnete spirituelle Dimension wieder zu verlieren. Schon wenn Adela Curtis davon spricht, dass der neue Mystiker die äußere Welt zum vollendeten Ausdruck seiner inneren Wahrheit ‚verwandelt‘, können solche Worte schnell dahingehend missverstanden werden, Curtis meine ein machendes Tun, kein lauschendes sich Einlassen auf die göttliche Wirklichkeit. Tatsächlich sollte sich aus dem affirmativen Ansatz des *New Thought* in den USA eine Art ‚Religion des Erfolgs‘ entwickeln. Obwohl gegenwärtige amerikanische Spiritualität in weiten Bereichen ohne Affirmationen nicht denkbar ist und letztlich mit der Affirmation *Yes, we can* sogar eine Präsidentenwahl gewonnen werden konnte, ist durchaus zu fragen, wo tatsächlich eine Öffnung für den göttliche Geist lebendig wurde und wo der Mensch nur auf seine eigene Begeisterung schaut.

Säkulare Mystik kann zu einer säkularisierten Mystik veräußern. Die Integration der säkularen Welt in den mystischen Weg eröffnet wichtige Möglichkeiten, bringt aber auch die Gefahr des Missverstehens mit sich. Die Öffnung der säkularen Mystik für die Welt hat jedoch eine Notwendigkeit aufgezeigt, hinter die heutige mystische Spiritualität jedoch kaum mehr zurück kann.

## „Dann lass Dich doch auch vom Förster beerdigen...!“

### Von berechtigten Anfragen an eine anthropozentrische Schöpfungstheologie und angemessenen Antwortversuchen

Dass der jahreszeitlich sich wandelnde Wald am Sonntagmorgen eher ihr Ort sei, um Gottes Nähe zu erfahren, bekennen immer wieder und immer mehr sinnsuchende Menschen; die in der Überschrift zitierte etwas patzige Antwort bekommen sie dann des Öfteren von Kirchgängerinnen und -gängern zu hören. Ob sich hinter diesem Gottesdienst-Ersatz ein sentimentales und romantisierendes Naturverständnis verbirgt oder ob sich die Wandernden doch in den natürlichen Rhythmen von Wachsen, Sterben und Vergehen intuitiv beheimatet fühlen, wäre eine erste Untersuchung wert. Feststeht, dass auch renommierte Exerzitenlehrerinnen und -lehrer die Natur als „erste Lehrmeisterin“ empfehlen, wenn es darum geht, sich auf einen intensiven Weg der Gottes- und Selbsterfahrung zu begeben.<sup>1</sup> Und dies ist eigentlich nicht verwunderlich: Man denke sich einmal aus den Schriften des Ersten und Zweiten Testaments alle Erzählungen, Gleichnisse und Psalmen mit Naturbezügen weg: es würde ein schmales Büchlein daraus. Tatsächlich erscheinen in der wunderbaren „Green Bible“<sup>2</sup> all diese Texte in

1 Vgl. z.B. F. Jalics, *Kontemplative Exerziten. Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*, Würzburg 1999.

2 Vgl. *The Green Bible*, New York 2008 – übrigens mit einem Vorwort von Desmond Tutu und dem Sonnengesang des Hl. Franz als Auftakt.

eben jener Farbe, und blättert man einmal durch, wird einem fast grün vor Augen!

Klaus Michael Meyer-Abich wurde schon in den 1990er Jahren nicht müde, die verhängnisvolle Naturvergessenheit unserer Philosophie und Theologie anzuprangern. Aktuell ist es z.B. Leonardo Boff, der von der „gekreuzigten Erde“ spricht und überzeugende Grundzüge einer ökologischen Spiritualität vorlegt.<sup>3</sup> Von der Naturzugehörigkeit des Menschen zu sprechen und nicht seine Herrschaftsattitüden stark zu machen, könnte und müsste drängender Auftrag von Kirche und Theologie sein, nicht nur, um in säkularen Kontexten wieder ernst genommen zu werden, sondern auch, um der ökologischen Katastrophe mit spirituell-theologischer Widerstandskraft zu begegnen. Im Rahmen einer weiteren Untersuchung wäre es lohnend, etwas über die Bedeutung der Tiere in den Suchbewegungen spirituell begabter Menschen zu erfahren.

Kommen unsere Mitgeschöpfe dem Menschen als „dem Neinsagenkönner“ und „Protestanten gegen alle bloße Wirklichkeit“ – um mit Max Scheler zu sprechen – nicht als das Verwandte entgegen, das „immer ‚Ja‘ zum Wirklichsein sagt – auch da noch, wo es verabscheut und flieht“<sup>4</sup>? Oder anders formuliert – mithilfe eines weiteren bedeutenden Anthropologen, Helmuth Plessner: Kann für die „exzentrische Personalität des Menschen“ in seinem immer wieder Herausfallen aus der Personen-Mitte die Anwesenheit eines Tieres mit seiner „zentrischen Positionsform“ nicht wohlthuend und sinnstiftend sein?<sup>5</sup>

Das Projekt einer theologischen Zoologie versucht dies zu bedenken; es sei erlaubt, dass in diesem Aufsatz etwas davon aufleuchtet.

3 Vgl. L. Boff, Die Erde ist uns anvertraut. Eine ökologische Spiritualität, Kevelaer 2010.

4 Vgl. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bonn 1995, 55.

5 Vgl. H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin 1965, 288ff.

## Vom „homo sapiens sapiens“ zum „homo interplanetaris praedator“

Nach Edward O. Wilsons Schätzungen, die sich auf die bisher beschriebene Fauna und Flora sowie auf viele Diskussionen mit Spezialisten stützt, liegt die absolute Artenzahl in den Ökosystemen dieser Welt irgendwo zwischen fünf und 30 Millionen. Dass der heutige Rückgang der Artenvielfalt sich unweigerlich dem Ausmaß des Artensterbens während der großen Naturkatastrophen am Ende des Paläozoikum und des Mesozoikum anzunähern scheint – sich also, anders ausgedrückt, zum „größten Einschnitt für das Leben auf der Erde seit 65 Millionen Jahren“ zu entwickeln droht –, ist eine der bedrängendsten Herausforderungen der Gegenwart.<sup>6</sup> Die Verantwortung dafür kommt eindeutig den Industriegesellschaften zu, die sich ein Verhalten angeeignet haben, das an „Horden interplanetarischer Eroberer, die eigentlich gar nicht hierher gehören“, erinnert.<sup>7</sup> In dieses Bild des Menschen als „Homo interplanetaris praedator“<sup>8</sup> fasst der Naturphilosoph Klaus Michael Meyer-Abich seine Diagnose des neuzeitlichen Menschen, der möglicherweise nicht nur vergesslich ist, sondern in seinem Denken und Handeln einem fatalen Irrtum darüber, wie diese Welt und darin der Mensch gemeint

6 Vgl. E.O. Wilson, Der gegenwärtige Stand der biologischen Vielfalt, in: ders. (Hrsg.), Ende der biologischen Vielfalt?, Heidelberg – Berlin – New York 1992, 28. – Leonardo Boff zitiert Hochrechnungen, wonach bis zum Jahr 2020 zwischen 10 und 38 % aller heute existierenden Arten verschwunden sein werden. Vgl. L. Boff, Die Erde ist uns anvertraut, a.a.O., 73.

7 Vgl. K. M. Meyer-Abich, Praktische Naturphilosophie, München 1997, 11. Schon Martin Heidegger spricht vom „planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen“, in dem „der Subjektivismus des Menschen seine höchste Spitze“ erreicht; vgl. M. Heidegger, Die Zeit des Weltbildes, in: ders., Holzwege (GA5), Frankfurt/M. 1977, 111. Obwohl Meyer-Abich an verschiedenen Stellen auf Heidegger eingeht (vgl. bes. 188, 322ff.), findet sich kein Hinweis auf diese Ausführung. Für Klaus Müller trägt Heidegger die „Hauptverantwortung“ für die Identifikation von Subjektsein und Herrschaftsanspruch; vgl. K. Müller, Das etwas andere Subjekt, in: *ZTh* 120 (1998), 144.

8 Vgl. K. M. Meyer-Abich, Praktische Naturphilosophie, a.a.O., 310ff.

ist, aufgesessen ist.<sup>9</sup> Mit seinen Arbeiten<sup>10</sup> will der Philosoph und Politiker<sup>11</sup> inmitten der „Apotheose der Industriegesellschaft“<sup>12</sup> an den Naturzusammenhang des menschlichen Lebens erinnern. In der westlichen Denkgeschichte wurzelt seines Erachtens nicht nur die herrschende Anthropozentrik; zugleich entfaltet sich in ihr die physiozentrische Alternative.<sup>13</sup> So betrachtet Meyer-Abich das Mitsein als „philosophischen Kerngedanken“<sup>14</sup> seines Ansatz

- 9 Der Naturbegriff ist schillernd und traditionsbeladen. Nicht zuletzt in der Ethik spielt er eine zentrale Rolle. Hier ist nicht der Ort, Meyer-Abichs Naturbegriff einer exakten Analyse in Bezug auf die ethische Relevanz zu unterziehen. Da sein praxisleitendes Interesse, das in den letzten Jahren zur „Wiederbelebung der Naturphilosophie“ geführt hat, der Intention dieses Aufsatzes nahe kommt, wird seine ideengeschichtliche Analyse hier in den Blick genommen. Vgl. L. Schäfer, Art. „Natur“, in: Lexikon der Bioethik, Bd. 2, Gütersloh 1998, 728. Dort auch eine intensive Auseinandersetzung mit der Begrifflichkeit.
- 10 Vgl. auch K. M. Meyer-Abich, Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik, München 1984; ders., Wissenschaft für die Zukunft. Holistisches Denken in ökologischer und gesellschaftlicher Verantwortung, München 1988; ders., Aufstand für die Natur. Von der Umwelt zur Mitwelt, München 1990.
- 11 Meyer-Abich war von 1984 bis 1987 Senator für Wissenschaft und Forschung in Hamburg.
- 12 Ders., Praktische Naturphilosophie, a.a.O., 151ff.
- 13 In der philosophischen Ethik wird seit langem ein heftiger Streit über anthropozentrische bzw. physiozentrische u.a. Argumentationsfiguren geführt; Hier ist nicht der Ort für eine ausführliche Darstellung. Zu Meyer-Abich sei gesagt, dass er eine naturgeschichtliche Begründung des Gleichheitsprinzips als Gerechtigkeitsgrundsatz vorschlägt und betont, dass Menschen insbesondere im Lebenswillen oder in der Schmerzempfindlichkeit weiten Bereichen der Natur gleich sei; vgl. ders., Wege zum Frieden mit der Natur, a.a.O., 175. Er und z.B. M. Serres sprechen folglich auch von einem „Naturvertrag“; vgl. M. Serres, Le contrat naturel, Paris 1990. An anderer Stelle spricht Meyer-Abich von einem „anthropomorphen“ Zugangsverständnis zur Natur und hält es für „unvermeidlich“; vgl. ders., Naturordnung und Menschenrecht. Philosophische Grundlagen für einen Rechtsfrieden zwischen Mensch und Natur, in: T. Evers (Hrsg.), Schöpfung als Rechtssubjekt?, Hofgeismar 1990, 17–31. Auch E. Schockenhoff setzt sich kritisch mit Meyer-Abichs Ansatz auseinander; vgl. ders., Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß, Mainz 2000, bes. 65ff. Weitere Literatur findet sich im Lexikon der Bioethik, a.a.O., unter den Stichworten „Anthropozentrik“, 177ff., bzw. „Physiozentrik“, 28ff.
- 14 Vgl. K. M. Meyer-Abich, Praktische Naturphilosophie, a.a.O., 12.

zes und sieht in der Kultur den spezifisch menschlichen Beitrag zur Naturgeschichte. „Unter Kultur ist dabei die Integrität einer menschlichen Gesellschaft in der Natur zu verstehen.“<sup>15</sup>

In seinem Kulturbegriff ist der Verantwortungsgedanke zentral. Die natürliche Mit-Welt, die Nach-Welt und die „Dritte Welt“ sind den Industrienationen fast vollständig aus dem Blick geraten.<sup>16</sup> Dass diese Gesellschaften in die – nicht nur ökologische – Krise geraten sind, hat seinen Grund in der Entgegen-Setzung von Natur und Kultur. Aber dies war nicht immer so: „Erinnerung an einen vergessenen Traum“ lautet entsprechend der Untertitel seiner Naturphilosophie; Inhalt dieses Traums ist es, „in der Natur im Mitsein mit Anderen und Anderem heimisch zu werden.“<sup>17</sup> Und dieser entfaltet sich in mythologischen und religiösen Leitbildern, die für Meyer-Abich „ursprüngliche Erinnerungen“<sup>18</sup> der Menschheit sind.

Die heutigen Industriegesellschaften tragen deutlich die entgegengesetzte Signatur, „bringen (...) mittlerweile viel mehr Zerstörung als Kultur in die Welt.“<sup>19</sup> Klaus Müller nennt dies „Auftritte eines totalitären Ego-Subjektes“ und fragt, ob sie zwar geschichtlich möglich und real sind, aber „keineswegs notwendige Weisen menschlicher Selbstverständigung repräsentieren“<sup>20</sup>. Er bezweifelt, dass der abendländisch-neuzeitliche Subjektbegriff wirklich „konstitutiv mit Egozentrik, Überheblichkeit, Herrschaftsucht und Gewalttätigkeit“ einhergeht, und in seiner „therapeutischen Spurensuche“ spielen u.a. Augustinus, Ignatius von Loyola, René Descartes(!) und Friedrich Hölderlin eine entscheidende Rolle.<sup>21</sup>

15 Ebd.

16 Meyer-Abich widmet seinem Kulturbegriff ein langes Kapitel; dieses hier darzustellen, sprengte den Rahmen; vgl. ebd., 350ff. Zur dreifachen Verantwortung vgl. auch L. Siep, *Praktische Naturphilosophie als Grundlegung der Ethik*, in: I. W. Ingensiep / A. Eusterschulte (Hrsg.), *Philosophie der Natürlichen Mitwelt. Grundlagen – Probleme – Perspektiven* (FS K. M. Meyer-Abich), Würzburg 2002, 25.

17 Ebd.

18 Ebd.

19 Ebd., 66.

20 Vgl. K. Müller, *Das etwas andere Subjekt*, a.a.O., 147.

21 Vgl. ebd., 147ff.

## Zum Erinnerungspotential biblischer Texte

In Klaus Michael Meyer-Abichs Diagnose ist nicht nur die verhängnisvolle Schöpfungsvergessenheit konstitutiv für die Gattung *Homo*, zugleich sind es seine fast in Vergessenheit geratenen Träume. In ihnen findet die ursprüngliche Beheimatung in der Natur ihren Ausdruck. Hier haben die biblischen Texte mit ihrem Potential ihren Ort. Und dies in mehrfacher Hinsicht.

Für den Exegeten Georg Steins ist erstens das Thema Schöpfung nicht etwa nur das erste Thema des Ersten Testaments, sondern zugleich der „Wahrnehmungshorizont des Folgenden“<sup>22</sup>. Das Schöpfungsthema ist grundlegend für alles Weitere. Für den Pentateuch gilt somit, dass die Schöpfungs- und Urgeschichte nicht etwa seinen „Vorbau“ darstellt; vielmehr sind die „fünf Bücher Mose“ als Ganzes eine Urgeschichte: „Der Entwurf einer bedeutungsvollen, einer identitätsstiftenden und handlungsleitenden Vergangenheit für eine distinkte Gruppe, die in der Begegnung mit diesem nicht in eine ferne Vergangenheit zurück –, sondern in die Gegenwart einer Beziehung hineinversetzt werden soll.“<sup>23</sup> Für Steins gilt dies über den Pentateuch hinaus für die Bibel insgesamt.

Somit gilt zweitens, dass die Heilige Schrift ganz im Dienst der „Verheutigung“ der Gottesbotschaft steht.<sup>24</sup> In diesem Kontext ist die Erinnerung das Konstitutivum jüdisch-christlicher Theologie, „ja, dieser Glaubensgemeinschaften selbst, deren Primärzweck die Kultur der Erinnerung ist.“<sup>25</sup>

Schließlich gilt – auch wenn es banal klingt, muss es ausgesprochen werden –, dass die Bibel für den Menschen, nicht etwa für die Tiere geschrieben ist und somit dessen Stellung als Geschöpf beleuchtet: Wer ist der Mensch vor Gott? Für die bibli-

22 G. Steins, Bibelauslegung – heute. Antrittsvorlesung, Universität Osnabrück, 23.01.03, Manuskript, 11.

23 Ebd., 14.

24 Diese Formulierung will an das „Aggiornamento“-Motiv des II. Vaticanums erinnern. An dessen Weichenstellung für die Exegese kommt Steins ebenfalls zu sprechen; vgl. ebd., 7.

25 Ebd., 9.

schen Autoren ist es selbstverständlich, die Mitgeschöpfe in diesen existentiellen Fragehorizont hinein zu nehmen.

### Ansätze für eine biblische Zoologie

Wer eine neuere „Theologie des Alten Testamentes“ oder eine „Religionsgeschichte Israels“ aufschlägt, um im Register das Stichwort „Tier“ oder „Tierwelt“ o.ä. zu suchen, wird dennoch enttäuscht.<sup>26</sup> Ganz selten wird dem Tier, bzw. der Gott/Mensch-Tier-Beziehung ein eigener Abschnitt gewidmet.<sup>27</sup> Das Tier stellt ein theologisches Randthema dar und ist nur gelegentlich einer Erwähnung wert. Und das, so bemerkt Othmar Keel zutreffend, obwohl es in der hebräischen Bibel genügend Stoff gibt: „Es dürfte etwas überspitzt formuliert auf ihren rund 1.000 Seiten kaum eine geben, auf der nicht in irgendeinem Zusammenhang Tiere erwähnt werden.“<sup>28</sup> Das gilt auch in Bezug auf das Gott-Tier-Verhältnis, für das nicht nur Schöpfungstexte, sondern ebenso Texte über tiergestaltige Götterbilder (das „goldene Kalb“ etwa) oder die zahlreichen Tiervergleiche und Metaphern ergiebig sind.<sup>29</sup>

Diese „Abwesenheit des Tieres“ wundert aus verschiedenen Gründen allerdings nicht: Zum einen spielt der sowohl die Philosophie und Theologie beherrschende Anthropozentrismus eine entscheidende Rolle; zum anderen hat selbst das größere Thema „Schöpfungstheologie“ innerhalb der ersttestamentlichen Glaubenswelt „kein theologisches Eigengewicht“.<sup>30</sup> Walther

26 Vgl. die Lehrbücher von R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels*, Göttingen 1992; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testamentes*, Stuttgart 1968; G. von Rad, *Theologie des Alten Testamentes*, München 1982.

27 Eine gewisse Ausnahme stellt O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments: Wesen und Wirken. Theologie des Alten Testaments 2*, Göttingen 1998, 301ff., dar.

28 O. Keel, *Allgegenwärtige Tiere. Einige Weisen ihrer Wahrnehmung in der hebräischen Bibel*, in: B. Janowski u.a. (Hrsg.), *Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel*, Neukirchen-Vluyn 1993, 155.

29 Vgl. dazu den Sammelband von B. Janowski u.a. (Hrsg.), *Gefährten und Feinde des Menschen*, a.a.O.; sowie F. Schmitz-Kahmen, *Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen*, Neukirchen-Vluyn 1997.

30 H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testamentes*, Bd. 1, Stuttgart 1991, 271.

Zimmerli hat die Tatsache, dass in seinem „Grundriß der alttestamentlichen Theologie“ das Thema „Schöpfung“ erst im vierten Abschnitt zur Sprache kommt, so erklärt: „Es mag auffallen, daß der Abschnitt über Jahwe, den Schöpfer der Welt, nicht an den Anfang gestellt worden ist. (...) Es ist aber schwerlich zu übersehen, daß in der Aussage des ATs die in der Mitte der Geschichte geschehene ‚Herausführung Israels aus Ägypten‘ der primäre Orientierungspunkt ist.“<sup>31</sup> Die daraus resultierende Relativierung der biblischen Schöpfungstheologie führt nach Aussage von Karl Löning und Erich Zenger zum „Verlust der universalen Dimension der biblischen Botschaft.“<sup>32</sup>

Dies kann mit Recht als tragisch bezeichnet werden, zumal gerade die weisheitlichen Texte der heiligen Schrift die Grundüberzeugung vermitteln, die Gerhard von Rad klassisch formuliert: „Die Schöpfung hat nicht nur ein Sein, sie entläßt auch Wahrheit.“<sup>33</sup> D.h. die Welt als Schöpfung Gottes lädt geradezu dazu ein, diese Schöpfungsbotschaft als Lebensweise zu hören und anzunehmen. „Darüber, daß diese Selbstoffenbarung der Schöpfung gehört werden kann, hegen die Lehrer [dieser weisheitlichen Theologie; R.H.] nicht den geringsten Zweifel. Sie kann, wie auch Paulus sagt, ‚vernünftig wahrgenommen‘ werden.“<sup>34</sup>

Der biblische Mensch hatte keine Hemmungen, sich innerhalb dieses theologischen Rahmens auf die jeweils konkreten Repräsentanten dieser Weisheit einzulassen, nämlich die Tiere: „Die Tierwelt ist ein herrlicher Kosmos von Gestalten, Gebärden, Lauten, Verhaltensweisen, Farben, Bildern und Geschichten, an dem der Mensch seit jeher auch zum Bewußtsein seiner selbst gekommen ist. Die großen Tiertexte der Bibel (...) haben diesen Schatz sorgsam gehütet und um immer neue Varianten bereichert. In der Begegnung mit dem Tier erfuhr Israel das Rätsel

31 W. Zimmerli, Grundriß der alttestamentliche Theologie, Stuttgart 1972, 24f.

32 K. Löning / E. Zenger, Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologien, Düsseldorf 1997, 15.

33 G. von Rad, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (ThB 8), München 1961, 211.

34 Ebd., 214.

des Lebens nicht nur in seiner schillernden Buntheit, sondern auch in seiner zwingenden Mächtigkeit. Dieser Faszination hat es sich beobachtend, erkennend und deutend ausgeliefert und davon auch sein theologisches Nachdenken inspirieren lassen.<sup>35</sup> Marie-Louise Henry verstärkt diesen Gedanken, wonach es für den biblischen Menschen wesentlich war, in den „numinosen Bannkreis fremden, dem eigenen seltsam fernen und doch so nah vertrauten Lebens“ zu treten; hat er aus dieser Berührung mit dem ganz Anderen, Nichtmenschlichen starke Impulse zur Entfaltung religiöser Kräfte und theologischer Reflexionen empfangen.<sup>36</sup> Nach jüdisch-christlicher Überzeugung wird das Wesen des Menschen zwar nicht in Bezug auf das Tier bestimmt und hat sich Gott auch nicht wie in Ägypten in der Gestalt eines Tieres offenbart; dennoch kann der Mensch laut Auskunft der biblischen Überlieferungen im Blick auf seine Mitgeschöpfe zu einem profunderen – auch theologischen – Selbst-Verständnis finden.

Für O. Keel, dessen Verdienst es ist, die Bilderwelt des Ersten Testaments u.a. vom Alten Ägypten und dessen Gottes- und Menschenbild her tiefer zu verstehen,<sup>37</sup> ist „Numinosität“ ein Schlüsselbegriff: Dies ist ein moderner, etymologisch der römischen Antike entliehener Begriff. Das Wortfeld, das im Hebräischen dem gemeinten Phänomen am nächsten steht, ist mit der

35 B. Janowski, in: ders. / P. Riede (Hrsg.), *Die Zukunft der Tiere. Theologische, ethische und naturwissenschaftliche Perspektiven*, Stuttgart 1999, 51; vgl. auch P. Riede, *Im Spiegel der Tiere. Studien zum Verhältnis von Mensch und Tier im alten Israel*, Göttingen 2002. Dieser Aufsatzband enthält zehn Arbeiten zur biblischen Tierwelt aus den letzten zehn Jahren. Davon wenden sich die ersten drei Aufsätze eher grundlegenden Fragen der Mensch-Tier-Beziehung im alten Israel zu – sie nehmen vor allem die weisheitliche Überlieferung in den Blick. Die Beiträge 4–8 gehen exemplarisch auf die Samuelbücher, die Hiobdialoge und die Überlieferungen vom „Tierfrieden“ ein. Schließlich geht es im 9. Beitrag um die Tiernamen, wogegen der 10. eine Zusammenfassung darstellt.

36 Vgl. M.-L. Henry, *Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen*, in: B. Janowski u.a. (Hrsg.), *Gefährten und Feinde des Menschen*, a.a.O., 20.

37 Vgl. u.a. O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik*, Neukirchen-Vluyn 1972; ders. (Hrsg.), *Monotheismus im alten Israel und in seiner Umwelt*, Freiburg/Schweiz 1980.

Wurzel *barak* (segnen, mit heilvoller Kraft begaben) verbunden. „Während wir ‚Abendländerinnen‘ aufgrund einer extrem wortzentrierten religiösen Tradition Segen und Segnen allzu rasch mit gesprochenen Worten assoziieren (...) und uns vor allem dafür interessieren, was beim Segnen genau passiert (...), gingen die Menschen im Alten Israel (...) ganz selbstverständlich davon aus, dass Segen (*berakah*) (...) in vielem Geschaffenen einfach ist und erfahren werden kann. (...) Bei Tritojesaja wird ein Sprichwort überliefert: *Wie man sagt, wenn Saft in der Traube sich findet: Verdärb sie nicht, es ist ein Segen darin.* (Jes 65,8).“<sup>38</sup>

In deutlicher Abgrenzung zu Ägypten<sup>39</sup> formuliert das jüdische Credo programmatisch, dass keine innerweltliche Größe verabsolutiert werden darf. Für Israel kommt eine Resakralisierung oder Divinisierung der Schöpfung im engeren Sinn nicht infrage. Aber, so Keel, gehe es auch nicht an, das Kind, in diesem Fall die Numinosität der Schöpfung, mit dem Bade auszukippen. Vielmehr sei die Zeit gekommen, „der Schöpfung ihre Seele, ihre Dignität zurückzugeben, sie aus ihrer Demütigung zu befreien, in die sie als gänzlich Gott-loses Gegenüber des Schöpfers, als reines Produkt eines überbetont souveränen und transzendenten Gottes und als Objekt menschlicher Wissenschaft und Ausbeutung geraten ist.“<sup>40</sup> Er spürt „Relikte einer numinosen Wertung der Umwelt in der Hebräischen Bibel“ auf, und kommt darin auch auf die Tierwelt zu sprechen.<sup>41</sup>

38 Ders., Schöpfung. Biblische Theologien im Kontext altorientalischer Religionen., Göttingen 2002, 92.

39 Es würde sich lohnen, J. Assmanns Untersuchung „Moses – der Ägypter“ (München 1998) aus dieser Perspektive zu lesen, sagt er doch: „Der Gegensatz von Kosmotheismus und Monotheismus, oder von Natur und Offenbarung wurde nie gelöst, sondern nur verdrängt durch die triumphale Entfaltung der christlichen Kirche.“ (ebd., 82). Vgl. auch die aktuelle Diskussion um die angebliche Gefahr des Monotheismus im Anschluss an Assmann, in: J. Manemann (Hrsg.), Monotheismus (Jahrbuch Politische Theologie Bd. 4), Münster 2002.

40 O. Keel, Schöpfung, a.a.O., 33.

41 Vgl., ebd., 37ff., insbes. 64ff.

**„Doch frag nur die Tiere, sie lehren es dich...“ (Ijob 12,7)**

Der biblische Mensch kam weder auf die Idee, das Tier zu vermenschlichen, noch es zur beweglichen Sache zu degradieren. Es war ein Wesen eigener Würde, eigenen Rechtes und eigener Gottesbeziehung. Einer agrarisch geprägten Kultur liegt ein sentimentales Verhältnis zu den Tieren ohnehin fern, da in ihr der Aspekt des Nutzens und – damit verbunden – des Respekts überwiegt.

Nicht erst Franz von Assisi hat entdeckt, dass die Tiere unsere Mitgeschöpfe sind und ein eigenes Lebensrecht haben. Es steht bereits im Sabbatgebot der beiden Dekaloge:

*„Gedenke des Sabbats: Halte ihn heilig!  
Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun.  
Der siebte Tag ist ein Ruhetag, dem Herrn, deinem Gott geweiht.  
An ihm darfst du keine Arbeit tun:  
Du, dein Sohn und deine Tochter, dein Sklave und deine Sklavin,  
dein Vieh und der Fremde, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat.“*  
(Ex 20,8–11 par. Dtn 5,12–15)

Der Gedanke der Tierruhe impliziert „eine Ausweitung der Bedeutung des Sabbats über den Bereich des nur Menschlichen hinaus. Jedenfalls wird an dieser Stelle – und das ist ja keine nebensächliche oder zufällige Stelle – der Mensch in einen direkten Bezug zu den Tieren, anders ausgedrückt, zur Natur, zu der übrigen Schöpfung gebracht.“<sup>42</sup> Auch nach weisheitlicher Maxime ist eine gerechte Gesellschaft diejenige, die nicht nur um die elementaren Bedürfnisse der Menschen, sondern auch um die ihrer Nutztiere weiß:

*„Der Gerechte kennt die Bedürfnisse seines Viehs,  
aber das Innere der Frevler ist grausam.“*

(Spr 12,10)<sup>43</sup>

42 H. J. Böcker, „Du sollst dem Ochsen, der da drischt, das Maul nicht verbinden“. Überlegungen zur Wertung der Natur im Alten Testament, in: B. Janowski u.a. (Hrsg.), *Gefährten und Feinde des Menschen*, a.a.O., 75.

43 Übersetzung nach B. Janowski, in: ders. / P. Riede (Hrsg.), *Die Zukunft der Tiere*, a.a.O., 40.

Es sind oft die weisheitlichen Schriften der Bibel, die aus der Tierbeobachtung Rückschlüsse auf menschliches Verhalten ziehen. Für Riede ist eines der schönsten Beispiele:

*„Geh zur Ameise, du Fauler, sieh ihre Wege und werde weise.  
Die kein Oberhaupt hat, noch Amtmann oder Herrscher,  
sie bereitet im Sommer ihr Brot und sammelt ihre Speise in der Ernte.“*  
(Spr 6,6–8)<sup>44</sup>

Man sollte sich hüten, so Riede zu diesem und anderen fast humorvollen Texten, sie „als ‚Feld-, Wald- und Wiesentheologie‘ abzutun, weil hier nur die ‚lichten Seiten‘ der Natur zum Vorschein kämen. (...) In all diesen Texten zeigt sich nämlich die enge Verbundenheit von Mensch und Tier, aber auch die gemeinsame Verpflichtung, die von Gott gesetzte Ordnung zu bewahren. Beide sind letztlich von Gottes Fürsorge abhängig (Ps 147,9; Lk 12,24). Beide sind davon abhängig, daß Gott sie ernährt und erhält, und beide haben letztlich auch eine eigene Gottesbeziehung.“<sup>45</sup>

Für Henry fungiert das Tier als „religiöses Leitbild“<sup>46</sup>: Im Gegensatz zum Menschen, der seinen Platz in der Schöpfung nicht (mehr) kennt oder kennen will, folge das Tier der ihm gegebenen Ordnung und weiß um seinen Ort:

*„Der Ochse kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn;  
Israel aber hat keine Erkenntnis, mein Volk hat keine Einsicht.“*  
(Jes 1,3)

44 Übersetzung nach P. Riede, „Doch frage die Tiere, sie werden dich lehren“, in: B. Janowski, Zukunft, a.a.O., 65. Schmitz-Kahmen weist darauf hin, dass in diesem Text aus spätweisheitlicher Zeit die Vorbildfunktion des Tieres sich nur noch auf den profanen Bereich bezieht. Vgl. F. Schmitz-Kahmen, Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen, a.a.O., 7.

45 P. Riede, P. Riede, „Doch frage die Tiere, sie werden dich lehren“, a.a.O., 85; Der Autor weist noch auf folgende Perikopen hin: Ps 50,10; 104,21; 147,9; Hi 38,41; Jes 43,20.

46 M.-L. Henry, Das Tier im religiösen Bewußtsein des alttestamentlichen Menschen, a.a.O., 56, dort: Überschrift des 7. Kapitels.

*„Selbst der Storch am Himmel kennt seine Zeiten, Turteltaube, Schwalbe und Drossel beachten die Zeit ihrer Rückkehr, aber mein Volk kennt die Rechtsordnung des Herrn nicht.“*

(Jer 8,7)<sup>47</sup>

Seine Zuspitzung erfährt dieses Motiv im Buch Ijob, das wie kaum ein anderes biblisches Buch so starke Spuren in der Menschheitsliteratur hinterlassen hat.<sup>48</sup> Es ist eine Auseinandersetzung mit dem Wechselspiel Chaos – Kosmos in der Schöpfung. Löning/Zenger weisen darauf hin, dass „auf der Erzählebene des Buches das existentielle Leid Ijobs im Mittelpunkt der Darstellung steht und daß diesbezüglich die tröstende Antwort des Buches darin besteht, daß falsche Erklärungen und Verzweckungen des Leids abgewiesen werden. (...) Aber es darf nicht übersehen werden, daß das Buch Ijob am Paradigma Ijob, dessen Leben chaotisiert wird, zugleich das Problem der Chaotisierung der Schöpfung insgesamt weisheitlich reflektiert.“<sup>49</sup>

In den Gegenreden Ijobs, aus denen die Kapitelüberschrift entnommen ist, wird das Chaos in zweifacher Weise problematisiert:<sup>50</sup> Es wird bestritten, dass die konkret wahrzunehmende Welt eine geordnete Welt sei; sie sei so sehr vom Chaos durchsetzt, dass es besser sei, wenn sie ganz ins Chaos zurückkehre. Ausgehend von der theologischen These, alles gehe unmittelbar aus der Hand des allmächtigen Gottes hervor, wird alles Chaotische diesem Gott angelastet, den damit der Vorwurf trifft, er sei ein Verbrecher. Beide Vorwürfe wurzeln in einem „statischen Welt-, Gottes- und Menschenbild“, das die Verantwortlichkeiten klar aufteilen will und keinen Raum lassen kann für einen „von Gott nicht im einzelnen fest geordneten Prozess von Chaotisierung und Strukturierung bzw. abermaligem Umschlagen in die

47 Vgl. auch Ijob 12,7–10.

48 Deselaers weist auf J. Roth, P. Claudel, N. Sachs, J. G. Herder, S. Kierkegaard, C. G. Jung, M. Susmann und E. Bloch hin; vgl. P. Deselaers, Sehnsucht nach dem lebendigen Gott. Das Buch Hiob, in: Bibelauslegung für die Praxis, Stuttgart 1983, 9.

49 K. Löning / E. Zenger, Als Anfang schuf Gott, a.a.O., 45.

50 Vgl. dazu ebd., 45f.

Chaotisierung.“<sup>51</sup> Paul Deselaers weist darauf hin, dass dem Gottesnamen in den Gottesreden (Kap. 38ff.) eine besondere Bedeutung zukommt: Während in der gesamten Ijob-Dichtung der Gottesname immer *El* (kanaanäischer Gottesname) oder *Schaddai* (der Allmächtige) heißt, antwortet jetzt *Jahwe* – der Gott, den Israel solidarisch in der leidvollen Situation der Sklaverei in Ägypten und befreiend in der Herausführung im Exodus erfahren hat. Dem Ijob antwortet nun der, der sich selbst in Ex 3,14 als „Ich bin der ‚ich-bin-da‘“ vorgestellt hat. Damit wird auch die Ebene angedeutet, in der Ijob und Jahwe einander begegnen können: „nicht auf der Ebene des Rechtes, sondern in den Kategorien von Erfahrung und Einsicht“; vielmehr wirbt das Ijob-Buch in seinen literarisch fiktiven Gottesreden um eine Spiritualität, in der es neben Gott und den Menschen noch Raum für eine eigenständige Natur und ihre Repräsentanten, die Tiere, gibt.<sup>52</sup> „Fast modern anmutend, protestiert das Buch gegen einen zu engen, schematischen und insbesondere nur aus menschlichen Einsichten und Interessen erwachsenen Ordnungsbegriff.“<sup>53</sup>

So entfaltet die erste der beiden Gottesreden (38,1–39,30), dass die Welt ein dynamischer Lebensorganismus ist und nicht eine statische und sterile Aneinanderreihung von Elementen – Requisiten –, die nur dem Menschen zu dienen hätten. In ihrem zweiten Teil (38,39–39,30) beschreibt die Gottesrede unter Aufnahme des altorientalischen Motivs vom „Herrn der wilden Tiere“<sup>54</sup> Gottes Zustimmung zu den vom Menschen als nutzlos oder aggressives Chaos beurteilten Bereichen der Wüste und des Urwaldes. Mit dieser für den neuzeitlichen Menschen womöglich fremdartigen Bildkonstellation wirbt das Buch Ijob im 4. Jh. v. Chr. um eine Weltsicht, in der die vom Menschen nicht durchschauten, beherrschten und planbaren Bereiche ihren

51 Ebd., 46.

52 Vgl. P. Deselaers, Sehnsucht nach dem lebendigen Gott, a.a.O., 128. Aus der umfangreichen Literatur zu den Gottesreden sei hier auf die schon mehrfach genannten Aufsätze von Keel, Schmitz-Kahmen und Janowski verwiesen und die dort angegebene Literatur.

53 Ebd.

54 Zum diesem Motiv s. O. Keel, Schöpfung, a.a.O., 204.

Platz haben müssen, soll „die Schöpfung nicht zu einer Weltmaschine oder zu einer Gartenzwergidylle verkommen“; in der Konsequenz dieses Ansatzes wäre ein Schöpfergott zu denken, der sich „voll auf den Prozeß von Chaotisierung und Strukturierung des Chaos“ einlässt, ja, dass er diesen spannungsreichen Prozess „geradezu selbst gespannt – wenn man so anthropomorph reden kann – miterlebt und miterleidet.“<sup>55</sup>

Die in dieser Gottesrede verwendete Bildkonstellation verdankt sich übrigens einem altorientalischen-altägyptischen Hintergrund und verwendet u.a. folgende Tierbilder<sup>56</sup>:

*„Erjagst du Beute für die Löwin, stillst du den Hunger der jungen Löwen (...)? Wer bereitet dem Raben seine Nahrung, wenn seine Jungen schreien zu Gott und umherirren ohne Futter? Kennst du der Steinböcke Würfzeit, überwachst du das Werfen der Hirsche?“*

(Ijob 38,39f.)<sup>57</sup>

Insgesamt werden zehn Tiere (also die Zahl der Fülle) vorgestellt, sodass „ein Bild wilder, ungeordneter und dennoch faszinierender Vitalität entsteht, von der der Schöpfergott behauptet, sie sei insgesamt von ihm kontrolliert und kontrollierbar – aber eben mit jenen Freiräumen, die diese Tiere für ihre je spezifische Art zu leben bräuchten.“<sup>58</sup> Für Keel ist das Schöpfungskonzept dieser weisheitlichen Schrift dezidiert nicht-anthropozentrisch, zumal im gesamten 38. Kapitel die Menschenschöpfung gar nicht erst erwähnt wird, und im 39. Kapitel Ijob lernen muss, dass die Schöpfungsordnung nicht allein auf menschliche Bedürfnisse hin zugeschnitten ist.

Diese Antwort auf die Sinnfrage eines Leidgeprüften mag auf den ersten Blick zynisch oder brutal erscheinen, sie ist es doch auf den zweiten Blick nicht; denn Leid macht Angst und verengt

55 Vgl. K. Löning / E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott*, a.a.O., 47.

56 Vgl., dazu O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob (FRLANT 121)*, Göttingen 1978, bes. 61–125.

57 Zum „Schreien der Rabenjungen“ zu Gott und der von hier abgeleiteten Deutung des Tieres als „religiöses Wesen“ vgl. F. Schmitz-Kahmen, *Geschöpfe Gottes unter der Obhut des Menschen*, a.a.O., und die dort angegebene Literatur.

58 K. Löning / E. Zenger, *Als Anfang schuf Gott*, a.a.O., 47.

den Blick. Und aus dieser Enge will Gott selbst Ijob herausführen, indem er ihm die Weite der Schöpfung erklärt. Somit wird die Perspektive umgekehrt. „Die Botschaft der Gottesreden ist eigentlich eine den Menschen entlastende, weil er nicht Dreh- und Angelpunkt der ganzen Welt zu sein braucht, und damit ist sie eine wirklich tröstliche Botschaft. Die Beobachtung der Sorge Gottes für die Schöpfung soll Ijob Mut und Zuversicht geben.“<sup>59</sup> Gottsuchende Menschen könnten daher den Zuruf, sie mögen sich doch auch vom Förster beerdigen lassen, wenn sie sich auch sonst lieber im Wald als im Kirchenraum aufhalten, als Ermutigung hören. Und manchen in der Seelsorge, Liturgie und Gemeinde Tätigen würde etwas mehr Kompetenz im Umgang mit der Flora und Fauna gut zu Gesichte stehen.

Für den biblischen Menschen ist es selbstverständlich, auch im Blick auf seine Mitgeschöpfe und ihre unterschiedlichen Lebensweisen, Gott als Liebhaber des Lebens wahrzunehmen und von den Tieren zu lernen. „In derselben Tradition israelitischer Weisheit hat Jesus von Nazareth von der Tierwelt, die nicht nach menschlichen Gesetzen funktioniert, nicht arbeitet, produziert und leistet, gesprochen, um seinen Jüngern und Jüngerinnen mehr Vertrauen in die Schöpfungsordnung und die Fürsorge Gottes zu schenken:

*Blickt auf die Vögel des Himmels: Sie säen nicht, noch ernten sie, noch sammeln sie in Scheunen, und euer himmlischer Vater ernährt sie.*

*Seid ihr nicht mehr wert als sie?*

*Wer aber von euch, der sich sorgt, kann zu seinem Wuchs eine einzige Elle hinzufügen?*

*Und bezüglich Kleidung, was sorgt ihr euch?*

*Lernt von den Lilien des Feldes, wie sie wachsen!*

*Sie mühen sich nicht, noch weben sie.*

*Ich sage euch aber:*

*Nicht einmal Salomo in all seiner Pracht hatte einen Umwurf wie eine von diesen...*

(Mt 6,26–29; par Lk 12,24–27).<sup>60</sup>

59 O. Keel, Schöpfung, a.a.O., 211.

60 Ebd.

## „Säkulare Frömmigkeit“

### Ein Zwischenruf

Gesellschaftlichen Differenzierungen der Gegenwart zu charakterisieren im Hinblick auf Religion ist Aufgabe der Religionssoziologie. Eine wichtige Frage dabei ist, ob der ‚moderne Mensch‘ wieder vermehrt nach Spiritualität, Religiosität und Transzendenz sucht, ob vielleicht eine ‚Wiederkehr des Religiösen‘ zu verzeichnen ist, ob Spiritualität sogar mehr als ein Megatrend ist, wie dies Paul M. Zulehner vollmundig behauptet<sup>1</sup> – oder ob die gegenwärtige Situation des Christentums nicht doch eher durch einen Prozess zunehmender Säkularisierung geprägt ist, zumindest im europäischen Raum.

Tobias Kläden, Referent für Pastoral und Gesellschaft bei der Katholischen Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (KAMP) in Erfurt, machte in einem Tagungsbeitrag deutlich, dass die Ergebnisse soziologischer Untersuchungen in die Richtung einer fortschreitenden Säkularisierung in Europa weisen. Nach diesen Messdaten ist die Säkularisierungstheorie zur Erklärung der Position von Religion in Europa immer noch ein hilfreiches Instrument. Sicherlich nicht in dem Sinne, dass Säkularisierung ein unabänderlicher, ein notwendiger Prozess ist, der also dann irgendwann Religion zum Verschwinden bringt, doch dass Religion an Bedeutung verliert in modernen Gesellschaften, kann man eigentlich nicht abstreiten. Je nach Region unterschiedlich stark

1 Vgl. P. M. Zulehner (Hrsg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004.

ausgeprägt, aber doch sichtbar.<sup>2</sup> Dabei ist sicher noch einmal zwischen Kirchlichkeit, Religiosität und einer nicht mehr kirchlich oder religiös gebundenen Spiritualität zu differenzieren, doch das soll hier nicht Thema sein. Die Frage, die sich aus der Perspektive der Theologie der Spiritualität stellt, ist unter anderem, wie denn nun Frömmigkeit in einem solchen Umfeld zu charakterisieren ist und welche Bedeutung eine „Säkulare Frömmigkeit“ hat.

Wir wählen sehr bewusst den Begriff Frömmigkeit und nicht Spiritualität, weil letzterer inzwischen ohne große Definitionsanstrengung nichts mehr aussagt. Frömmigkeit hingegen ist nach wie vor ein zumindest religiöser Begriff.

Karl Rahner hat 1966 in der Zeitschrift *Geist und Leben* einen Artikel „Frömmigkeit heute und morgen“<sup>3</sup> veröffentlicht, der wichtige Merkmale einer Frömmigkeit von „morgen“ – d. i. unser „heute“ – beschreibt. Dieser Artikel enthält die später oft zitierte Feststellung: „der Fromme von morgen wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im Voraus zu seiner personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.“<sup>4</sup>

Dieses kurze Zitat beschreibt einen wichtigen Aspekt der Säkularisierung und die damit verbundene Herausforderung für den Frommen. Säkularisierung bedeutet das Wegfallen allgemeiner religiöser Überzeugungen sowohl auf der Ebene der Gemeinden als auch sicher noch verstärkt auf gesamtgesellschaftlicher Ebene. Diese bisher das religiöse Leben des Einzelnen (die Frömmigkeit) stützenden öffentlichen Überzeugungen brechen nach und

2 Vgl. den Vortrag von T. Kläden beim „Ersten Mainzer Symposium Geistliche Begleitung“ im September 2011.

3 K. Rahner, Frömmigkeit heute und morgen, in: *GuL* 39(1966), 326–342.

4 Ders., Frömmigkeit früher und heute, in: ders., *Sämtliche Werke* Bd. 23, Freiburg/Br. 2006, 31–46, hier 39f.; der Artikel erschien in unterschiedlichen, wenig voneinander abweichenden Fassungen mit verschiedenen Überschriften.

nach weg, was eine höhere, individuellere Verantwortung für die Gestaltung des eigenen religiösen Lebens bedingt. Rahner geht also von einer Individualisierung der Frömmigkeit aus und sieht darin allerdings nicht nur eine Reaktion auf die sich verändernden gesellschaftlichen Bedingungen, sondern durchaus eine grundsätzliche Prägung (christlicher) Frömmigkeit (bzw. Rahner gebraucht hier den Begriff Spiritualität); diese ist „als intensiver Selbstvollzug des Christlichen im einzelnen Menschen als einzelnen in jedem Christen unvermeidlich sehr verschieden, je nach Veranlagung, Alter, Lebensgeschichte, kulturellem und gesellschaftlichem Milieu, letzter freier und gar nicht adäquat reflektierbarer Jeeinmaligkeit des Einzelnen.“<sup>5</sup>

Diese grundsätzlich individuelle Prägung der Frömmigkeit hängt auch zusammen mit der Notwendigkeit einer personalen Erfahrung und Entscheidung, die Rahner für die Frömmigkeit von morgen/heute als unabdingbar ansieht. Es ist gerade heute von „größerer Bedeutung als jemals zuvor“, dass eine Unmittelbarkeit zwischen Gott und dem Menschen erfahren wird, eine „letzte radikale, nackte, alle Vermittlungen noch einmal übersteigende Unmittelbarkeit zu Gott“. Denn in einer säkularisierten und pluralistischen Gesellschaft, in der alle gesellschaftlichen Stützen der Religiosität zunehmend wegfallen, kann sich christliche Frömmigkeit nur lebendig und stark erhalten nicht durch „Hilfen von außen, auch nicht durch Hilfen kirchlicher Art, nicht einmal durch Hilfen – unmittelbar und für sich allein genommen – sakramentaler Art, sondern nur durch eine letzte unmittelbare Begegnung des Menschen mit Gott.“<sup>6</sup>

Damit eng verbunden ist Rahners Überzeugung, dass es einer „Mystagogie in die religiöse Erfahrung“<sup>7</sup> bedarf. „Diese Mystagogie kann heute nicht mehr bloß der konkreten religiösen Erfahrung einzelner Prediger, den Aszeten und Mystikern über-

5 Ders., Elemente der Spiritualität in der Kirche der Zukunft, in: ders., Schriften zur Theologie XIV, Zürich – Einsiedeln – Köln 1980, 368–381, hier 368.

6 Ders., Unmittelbare Gotteserfahrung in den Exerzitien, in: ders., Horizonte der Religiosität. Kleine Aufsätze, Wien 1984, 25–40, hier 27.

7 Ders., Frömmigkeit früher und heute, a.a.O., 39.

lassen werden. Der Mensch von heute wird auch in der Dimension seiner theoretischen, satzhaften Überzeugungen nur dann ein Glaubender sein, wenn er eine wirklich echte, persönliche religiöse Erfahrung gemacht hat, immer neu macht und darin durch die Kirche eingeweiht wird.“<sup>8</sup> Rahner schreibt im Blick auf den Menschen der Moderne: „Die Mystagogie muß von der angenommenen Erfahrung der Verwiesenheit des Menschen auf Gott hin das richtige ‚Gottesbild‘ vermitteln, die Erfahrung, daß des Menschen Grund der Abgrund ist: daß Gott wesentlich der Unbegreifliche ist; daß seine Unbegreiflichkeit wächst und nicht abnimmt, je richtiger Gott verstanden wird, je näher uns seine ihn selbst mitteilende Liebe kommt (...). Solche Mystagogie muß uns konkret lehren, es auszuhalten, diesem Gott nahe zu sein, zu ihm ‚Du‘ zu sagen, sich hineinzuwagen in seine schweigende Finsternis“<sup>9</sup>.

Kritisch merkt Rahner an: „Ich kann doch heute nicht mehr im Sinne der Nachfolge Christi jede etwas freundliche Stimmung bereits als Pneumaerfahrung werten.“<sup>10</sup> In dieser Situation, so betont Rahner, wird die Frömmigkeit bescheiden und karg sein müssen. „Wenn einer es heute fertig bringt, mit diesem unbegreiflichen, schweigenden Gott zu leben, den Mut immer neu findet, ihn anzureden, in seine Finsternis glaubend, vertrauend und gelassen hineinzureden, obwohl scheinbar keine Antwort bekommt als das hohle Echo der eigenen Stimme, wenn einer immer den Ausgang seines Daseins freiräumt in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein, obwohl er immer wieder zugeschüttet zu werden scheint durch die unmittelbar erfahrene Wirklichkeit der Welt, ihrer aktiv von uns selbst zu meisternden Aufgabe und Not und von ihrer immer noch sich weitenden Schönheit und Herrlichkeit, wenn er es fertig bringt ohne die Stütze der ‚öffentlichen Meinung‘ und Sitte, wenn er diese Aufgabe als Verantwortung

8 Ders., Die grundlegenden Imperative für den Selbstvollzug der Kirche in der gegenwärtigen Situation, in: Handbuch der Pastoraltheologie. Bd. II/1, Freiburg/Br. 1966, 256–276, hier 269f.

9 Ders., Frömmigkeit früher und heute, a.a.O., 40.

10 Ders., Mystik – Weg des Glaubens zu Gott, in: ders., Horizonte der Religiosität, a.a.O., 11–24, hier 24.

seines Lebens in immer erneuter Tat annimmt und nicht nur als gelegentliche religiöse Anwendung, dann ist er heute ein Frommer, ein Christ.“<sup>11</sup>

Diese Frömmigkeit wird weniger Blätter und Blüten treiben als Andachten und fromme Übungen der Vergangenheit. Der Fromme von morgen/heute wird sich auf die fundamentalen Wirklichkeiten und Wahrheiten des Glaubens konzentrieren und kann sich den Luxus einer komplizierten Frömmigkeit der alten Zeiten nicht mehr leisten.<sup>12</sup> Darüber hinaus wird es nach Rahner „in der Zukunft viele Stile christlicher Frömmigkeit geben. Das gilt einfach schon deshalb, weil der Mensch trotz der Massengesellschaft schon im Weltlichen viel mehr und viel unterschiedlichere Lebensweisen als früher entwickeln kann. (...) Die Variationsbreite des Stiles christlicher Frömmigkeit von morgen wird größer sein und darf es sein. Es ist wichtig, diese Situation zu sehen und deutlich anzuerkennen.“<sup>13</sup> Damit spricht Rahner positiv von einer Pluralisierung der Stile christlicher Frömmigkeit als einem weiteren Charakteristikum einer säkularen Frömmigkeit.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Karl Rahner in der Säkularisierung der Gesellschaft und der damit verbundenen Krise überkommener kirchlicher Strukturen für die Gestaltung der eigenen Frömmigkeit Herausforderungen und Möglichkeiten sieht, die er insgesamt positiv bewertet. Rahner sieht in einer säkularen Frömmigkeit die Chance, alten, unnötigen Ballast abzuwerfen, die persönliche Verantwortung des Christen, der Christin für die Gestaltung ihres, seines Glaubensleben ernster zu nehmen und die individuelle und gemeinschaftliche Vielfalt der Frömmigkeitsformen als Verlebendigung des Glaubens zu begreifen. Das Gottesbild darf sich weiten und vertiefen; dabei muss bzw. darf auch die Unbegreiflichkeit Gottes und das Leiden an Gott als Element einer säkularen Frömmigkeit ernst genommen werden. So wird die Frömmigkeit des Menschen ehrlicher, authentischer und wieder biblischer. Rahner beurteilt die Krise

11 Ders., Frömmigkeit früher und heute, a.a.O., 38.

12 Vgl. ebd., 38f.

13 Ebd., 46.

des Glaubens im Säkularisierungsprozess moderner Gesellschaften eher von den Chancen als von den Befürchtungen her.

Einen anderen Blickwinkel auf das Thema hat Hans Joas, Soziologe und Philosoph.<sup>14</sup> Er sagt, dass heute „mit Glauben leben“ und „ohne Glauben leben“ gesellschaftlich gesehen akzeptiert ist und keiner besonderen Rechtfertigungen mehr bedarf.<sup>15</sup> Aber, so fragt er weiter: „Können wir ohne die Erfahrung leben, die im Glauben, in der Religion artikuliert wird?“<sup>16</sup> Er meint damit nicht eine direkte Gotteserfahrung, sondern die Erfahrung der Selbsttranszendenz. So bezeichnet er Erfahrungen im menschlichen Leben „im Sinne eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt (...)“<sup>17</sup>. Seiner Meinung nach bieten Religionen und religiöse Traditionen ein Repertoire zur Deutung der Erfahrungen der Selbsttranszendenz, und gleichzeitig ermöglichen sie solche Erfahrungen erst. Dies wiederum brauche geschulte Erfahrung, um Erfahrungen im religiösen Bereich zu machen und zu deuten. Glaube wird nicht über Information und Katechese und anschließende Entscheidung gelernt, sondern der Mensch heute braucht Zugang zu den eigenen Erfahrungen. Das meint auch, die Entdeckung zu machen, dass jenseits aller „ozeanischen Gefühle“, jenseits allen Verbundenseins oder auch jenseits allen Entrücktseins und auch jenseits der tiefsten Dunkelheit, Verlassenheit und Angst Gott ansprechbar ist für den Menschen, „dass ein DU auf ihn wartet.“<sup>18</sup> Die Ähnlichkeiten mit Karl Rahners Einschätzung und „Vorhersage“ der Entwicklung der Frömmigkeit sind nicht zu übersehen.

Gläubige haben, so Hans Joas, gelernt und sich darin geübt, die eigenen Erfahrungen der Selbsttranszendenz oder die Erfahrungen im Leben, die berührt und ergriffen haben, in welchem

14 Vgl. H. Joas, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg/Br. 2004.

15 Ebd., 14.

16 Ebd., 17.

17 Ebd.

18 Ebd., 26.

„Modus“ auch immer, auf Gott hin zu deuten<sup>19</sup> – christlich gesehen: auf Gott als Person, Gott als Gegenüber, der eine Heilsgeschichte mit der Welt und mit jedem Menschen hat und will. Das meint dann, diese Erfahrungen verstehen zu wollen, angesichts des Du’s, das wir ansprechen dürfen. „Sie [die Glaubenden] können ohne die Erfahrung, allen Jubel, alle Sorgen und selbst alle Zweifel darbringen zu können und dabei einer Hilfe teilhaftig zu werden, auch wenn diese nicht immer ihren ursprünglichen Vorstellungen entspricht, nicht leben.“<sup>20</sup>

Der ausgewählte Titel dieses Beitrags, „Säkulare Frömmigkeit“, soll zum Ausdruck bringen, dass wir diese Charakterisierung unserer Erfahrung entspricht, die wir in der Fortbildung im Rahmen Theologie der Spiritualität und im psychotherapeutischen und beraterischen Kontext machen. Nach wie vor gibt es auch bei Menschen, die außerhalb der sich verabschiedenden bzw. sich stark verändernden Volksfrömmigkeit stehen, das Bedürfnis, sich religiös ausdrücken zu wollen. Es gibt das Suchen danach, die eigenen Lebenserfahrungen deuten zu wollen, das Suchen nach Ausdrucksformen und einer Sprache, die diese Erfahrungen trifft.<sup>21</sup> Dazu drei Beispiele.

### Beispiel 1

Eine junge Frau leidet darunter, dass sie nicht richtig glauben kann; sie glaubt zwar „irgendwie“, sagt sie, so wie sie es eben zu Hause gelernt hat! Man ging Weihnachten in die Kirche, glaubte auch an „ein höheres Wesen“ und philosophierte miteinander über „Gott und die Welt“ aber mehr war nicht möglich.

Heute möchte sie so gern manchmal in ihrem Leben beten können oder etwas zur Verfügung haben, das größer ist als Angst oder Kummer oder Probleme.

19 Ebd., 31.

20 Ebd., 31.

21 Vgl. auch R. Bäumer, Kann Therapie trösten? Trost im Personenzentrierten Ansatz nach C. R. Rogers, in: M. Plattig / R. Stolina (Hrsg.), TrostErkundungen. Philosophische, psychologische und theologische Zugänge, Ostfildern 2012, 102–112.

Sie macht in ihrem Leben an diesen Stellen Erfahrungen der Selbsttranszendenz in dem Sinne, dass sie die Brüchigkeit ihres Selbst erfährt und auch die Begrenztheit ihrer eigenen Möglichkeiten, sich selbst zu steuern.

Es gibt in ihr die Ahnung und die Sehnsucht, dass glauben oder beten helfen könnte, mit diesen Erfahrungen noch einmal anders als psychotherapeutisch umzugehen.

Sie vermisst eine Form, Gesten vielleicht oder Gebete, auf die sie zurückgreifen könnte. Sie ist überfordert damit, solche Ausdrucksformen selbst zu suchen oder zu kreieren.

„Säkulare Frömmigkeit“ ist hier also verstanden als Nicht-Geschult-Sein darin, Ausdrucksmöglichkeiten der Frömmigkeit, Rituale, Sakramente oder Gebete zu „gebrauchen“, im Leben anzuwenden.

## Beispiel 2

Eine Frau mittleren Alters, in einem areligiösen Elternhaus aufgewachsen, arbeitet heute als Psychotherapeutin. Sie ist also geschult darin, Gefühle wahrzunehmen, sie deuten zu helfen. Sie hat gelernt, schwere Situationen und starke Emotionen mit Menschen auszuhalten. Sie erzählt in einer sog. „Befindlichkeitsrunde“ zu Beginn einer kollegialen Supervisionssitzung, dass sie sich überlegt hat, das Beten lernen zu wollen, quasi als neues Projekt im Zusammenhang ihrer persönlichen Entwicklung. Sie beschäftigt sich schon länger damit und sie hätte überlegt, beten müsse man können im Leben, das sei ihrer Meinung nach eine wichtige Fertigkeit. Hier zeigt sich ein völlig pragmatischer und unreflektierter Zugang zum Religiösen. Darüber hinaus war allerdings die Reaktion der Kolleginnen und Kollegen erstaunlich, denn dieses Ansinnen wurde als völlig normal und selbstverständlich hingenommen, es gab weder Verwunderung, Erstaunen oder Ablehnung.

Das wäre vor ein paar Jahren so nicht möglich gewesen, es war noch nicht so „gleichgültig“ wie heute, ob man glaubte oder nicht, da bedurfte es noch ganz anderer Rechtfertigungen bzw. man erwähnte den persönlichen Glauben und auch seine persönliche Praxis nicht.

„Säkulare Frömmigkeit“ meint hier also, dass Glauben und Beten wieder selbstverständlicher, quasi salonfähiger werden, vor allem auch in nicht religiösen und eher esoterisch geprägten Kreisen.

### Beispiel 3

Eine Mutter erzählt von ihrem Sohn, der als Frühgeburt zur Welt gekommen, empfindsam und dünnhäutig ist, außerdem intellektuell sehr begabt. Er macht sich als Sechsjähriger vergleichsweise viel Gedanken über die Natur und die Welt.

Bei einem Familienfrühstück im Advent fragte der Vater, der eine antikirchliche Haltung vertritt und strikt gegen die Taufe des Jungen war: „Und, was wünschst du dir zu Weihnachten?“ Woraufhin der Junge aus tiefstem Herzen und im Brustton der Überzeugung sagte: „Papa! Mein größter Wunsch ist, getauft zu werden!“

Die Mutter erzählte die Geschichte lachend, weil sie die Sprachlosigkeit und das perplexen Erstaunen des Vaters erinnerte, aber selbst auch angerührt war von dieser Aussage ihres Kindes.

„Säkulare Frömmigkeit“ bedeutet hier, dass auch in eine areligiöse Umwelt plötzlich die Sehnsucht nach Religion einbrechen kann.

Säkularisierung zeigt sich in den o.g. Beispielen also zum einen im Bedeutungsverlust von Religion für die persönliche Deutung des Lebens und der Welt oder als Rückzug bzw. Zurückdrängung von Religion in die Privatsphäre.<sup>22</sup> „Säkulare Frömmigkeit“ zeigt sich in den Beispielen aber auch als spürbare Sehnsucht und aktives Suchen nach genau diesen Aspekten von Religion.

Dieser Zwischenruf zur säkularen Frömmigkeit versteht sich auch als Plädoyer dafür, bei aller Beobachtung von Trends und Entwicklungen, z.B. der Säkularisierung, die einzelnen Ge-

22 Vgl. G. Krämer, Zum Verhältnis von Religion, Recht und Politik: Säkularisierung im Islam, in H. Joas / K. Wiegandt (Hrsg.), Säkularisierung und die Weltreligionen, Frankfurt/M. 2007, 172f.

schichten von Menschen nicht aus den Augen zu verlieren. Wie Walter Benjamin für die Geschichtswissenschaft die „Froschperspektive“, den Blick auf das Einzelschicksal gefordert hat,<sup>23</sup> so ist dies auch für die Religionssoziologie und die Pastoraltheologie anzumahnen, ist doch der, der im Alten und Neuen Testament GOTT heißt, ein Gott der Geschichte, nicht nur der großen Heilsgeschichte der Menschheit, sondern auch der kleinen Heilsgeschichten einzelner Menschen.<sup>24</sup>

23 Vgl. W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., Gesammelte Schriften. Bd. I/2, hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1974, 691–704.

24 Vgl. M. Plattig, Trost – Praktisch-theologische Überlegungen, in: ders. / R. Stolina (Hrsg.), TrostErkundungen, a.a.O., 152–175.

## Die Welt des Business

### Säkularisierung und Spiritualität

Vom 24. bis zum 26. Februar 2011 fand in Rom ein Seminar mit dem Titel „Caritas in Veritate: The Logic of Gift and the Meeting of Business“ statt. Die *Päpstliche Kongregation für Gerechtigkeit und Frieden* (PCJP) und das *John A. Ryan Institute for Catholic Social Thought* an der St. Thomas Universität in St. Paul/USA zeichneten für die Vorbereitung und Durchführung verantwortlich. Männer und Frauen aus der Wirtschaft, Universitätsprofessoren und Experten aus verschiedenen Disziplinen kamen am Ende der Tage zu dem Entschluss, ein sogenanntes „Vademecum“ für Christen und Christinnen in der Wirtschaft zu entwickeln. In diesem Vademecum geht es vor allem um Hilfestellungen für christliche Unternehmer, wie sie ihren Alltag verstehen, gestalten und auf der Basis christlicher Soziallehre Entscheidungen treffen können. Dieses Dokument ist im Jahr 2012 mit dem Titel publiziert worden: „Vocation of the business leader. A Reflection.“ Das Dokument ist außergewöhnlich und bemerkenswert.

#### **„Vocation of a Business Leader“ – Aufbau und Inhalt**

Das Dokument ist nach den klassischen Kategorien *Sehen – Urteilen – Handeln* eingeteilt.

#### **Das Sehen**

Im ersten Teil, der Wahrnehmung der Wirklichkeit, werden die großen Herausforderungen und transformativen Elemen-

te (auch) für die Welt des Business benannt und entfaltet: die Globalisierung, die neuen Kommunikationstechnologien und der Einfluss der Finanzmärkte.<sup>1</sup> Obgleich die Herausforderung ‚Säkularisierung‘ hier nicht benannt wird, spielt sie doch im ganzen Dokument immer wieder eine Rolle und bildet implizit den Hintergrund für viele der Aussagen. Denn das Dokument versucht, der Rolle eines *Business Leaders* mit christlichem Hintergrund gerecht zu werden. Doch gerade dieser Hintergrund steht in der Welt von heute auf dem Prüfstand und hat sich zu profilieren im Erfahrungsraum der Säkularisierung. Es ist schon auffällig und auch gleichzeitig bedauerlich, dass diesem Erfahrungsraum nicht explizit Rechnung getragen wird; spielt doch die persönliche Entscheidung und Wahl der Begründung ethischen Handelns eine eminent wichtige Rolle. In einer Welt, die die Führung eines Unternehmens mit vielen neuen Entwicklungen konfrontiert, gibt es auch noch die Auseinandersetzung mit der Wahl der Religion und der Begründung ethischen Handelns in einer religiös konkurrierenden Marktwelt. Dieses Auseinandersetzungsfeld ist nicht zu verharmlosen.

Eine der wesentlichen im Dokument genannten Herausforderungen ist das Kommunikationssystem in einer globalisierten Welt. Insbesondere das immer größer werdende Netzwerk in der Welt des Business und die weltweit größer werdende Abhängigkeit in vielen Bereichen führt zu größerer Verantwortung der Manager und Unternehmer, die die vielen Facetten einer Entscheidung

1 Pontifical Council for Justice and Peace, *Vocation of the Business Leader. A Reflection*, Rome 2012, 2: „The transformative developments of our era – globalisation, communications technologies, and financialisation – produce problems alongside their benefits: inequality, economic dislocation, information overload, financial instability and many other pressures leading away from serving the common good. Business leaders who are guided by ethical social principles, lived through virtues and illuminated for Christians by the Gospel, can, nonetheless, succeed and contribute to the common good.“  
Zit. wird hier nach der englischen Originalfassung des Textes. Eine deutsche Übersetzung vom 17.9.2012 ist zu finden unter: Zum Unternehmer berufen. Eine Ermutigung für Führungskräfte in der Wirtschaft, in: <http://ordosocialis.de/pdf/Justitia%20et%20Pax/Zum%20Unternehmer%20berufen.pdf> [Aufruf: 7.10.2012]

beachten und um sie wissen müssen. Auf dem Hintergrund der christlichen Soziallehre geht es dann darum, den Faktor Mensch und das Humane nicht aus den Augen zu verlieren; im Übrigen etwas, was Peter F. Drucker schon immer in seinen Beiträgen zu modernem Management betont hat: „Management handelt vom Menschen. Seine Aufgabe ist es, Menschen zu ermöglichen, gemeinsam Leistung zu erbringen, Stärken zu nutzen und Schwächen zu kompensieren. Das ist der Zweck jeder Organisation, und das ist auch der Grund, warum dem Management eine so entscheidende Rolle zukommt.“<sup>2</sup> Die Welt wird klein. Menschen sind weltweit aufgrund der Technik und Kommunikation Nachbarn. Nun gilt es, sie auch als Schwestern und Brüder zu sehen. Nur so ist gutes und effektvolles Management möglich.

Die Verantwortung liegt dann in der Gesamtbetrachtungsweise, in einem Beitrag zur Unternehmensführung, der die Komponenten von Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung nicht nur auf den je eigenen Betrieb und das konkrete Umfeld bezieht, sondern auch die globale, die vernetzte Perspektive mit in den Blick nimmt. Auch wenn die *Corporate Social Responsibility* immer mehr in den Focus von Management und Managementtheorien rückt, so kann man sich oftmals kaum des Eindrucks eines Feigenblattes erwehren, steht und alles im Dienst des Profits und der Gewinnmaximierung. Gerade davor warnt Papst Benedikt XVI. in seiner Sozialenzyklika „Caritas in veritate“: Eines der größten Risiken für den Unternehmer und das Unternehmen heute liegt in der Fixierung auf die Investoren, die *Shareholders* und den Gewinn. Doch Management und Führung eines Unternehmens kann nur gelingen, wenn der Mensch im Mittelpunkt steht und der Manager mit Liebe führt: „Management aus Spiritualität arbeitet mit Menschen für den Menschen. Es beschränkt ihren letzten Sinn nicht auf sachliche Aspekte, wie finanzielle Werte, Ressourcenanhäufung und anderes. Es führt und berät Menschen aus einer fundamentalen Liebe zu ihnen. Wer Menschen nicht liebt, wird keine wirksame Führungskraft werden können.“<sup>3</sup>

2 P. F. Drucker, Management. Bd. 1, Frankfurt/M. – New York 2009, 68f.

3 W. Krieg / U. Jäger, Kybernetischer Kreislauf der Spiritualität, in: Th. Dien-

## Das Urteilen

Auf der Ebene des Urteilens bezieht sich das Dokument vor allem auf zwei wichtige Prinzipien der christlichen Soziallehre: die Würde des Menschen und das Gemeinwohl. Es geht im Unternehmen und in der Welt des Business immer noch um den Menschen, der eine je eigene Würde hat. Der Mensch ist nicht ‚etwas‘, sondern ‚jemand‘; er bildet nicht das ‚Humankapital‘ einer Firma, sondern die gestaltende Kraft. Jeder Mensch ist Ebenbild Gottes, von ihm geschaffen, gewollt und geliebt, das ist die tragende Botschaft des christlichen Menschenbildes. „Each person is an end in him or herself, never merely an instrument valued only for its utility a *who*, not a *what*; a *someone*, not a *something*. This dignity is possessed simply by virtue of being human. It is never an achievement, nor a gift from any human authority; nor can it be lost, forfeited, or justly taken away. All human beings regardless of individual properties and circumstances therefore enjoy this God-given dignity.“<sup>4</sup>

Jeder Aspekt des sozialen und auch ökonomischen Lebens des Menschen findet seine Vollendung, so das Dokument, im Dienst am Gemeinwohl. Dieses ist das Gut des sozialen und ökonomischen Körpers und aller seiner individuellen Mitglieder. Die Vitalität und Gesundheit eines sozialen Körpers hängt von der Beteiligung und der Beziehungen der Mitglieder ab. Es hilft dem Menschen, sich zu entwickeln, individuell und gemeinschaftlich. Business spielt dabei eine prägende und markante Rolle, da es die Faktoren zum Gelingen einer sozialen Entität liefert und z. T. garantiert. In diesem Sinne bezieht sich das Dokument folgerichtig auf die praktischen Prinzipien eines Unternehmens und Unternehmers. Es geht darum, die Nöte und Bedürfnisse der Welt zu sehen, und das was wirklich gut und hilfreich ist, ohne dabei die so wichtige Komponente des Humanen und der Solidarität sowie der Subsidiarität aus den Augen zu verlieren.

berg / G. Fasl / M. Fischer (Hrsg.), *Spiritualität und Management*, Münster 2007, 101–124, hier 117.

4 Pontifical Council for Justice and Peace, *Vocation of the Business Leader*, a.a.O., Nr. 30, 11.

## Das Handeln

Das Handeln, die dritte wichtige Dimension für modernes Unternehmertum, leistet dann die Integration all der genannten Prinzipien und der christlichen Soziallehre in den Arbeitsalltag. In diesem Zusammenhang kommt das Dokument auf die Bedeutung der persönlichen und gelebten Spiritualität des Einzelnen zu sprechen. Diese ist absolut wichtig und zentral – insbesondere in ihren Ausdrucksformen und Quellen: den kirchlichen Sakramenten und dem Gebet. Nur so ist der Spagat mancher christlicher Unternehmer und Manager zwischen Entscheidungen, die es zu treffen gilt, ethischen Implikationen und der persönlich gelebten Frömmigkeit auf der Basis christlicher Werte möglich und auch fruchtbar. Es führt dann zu einem integrierten und nicht zu einem gespaltenen Leben, wie es leider oftmals auch erfahren wird: hier die Arbeit und dort das Leben als Christ mit einer fundierten Spiritualität. So mahnt das Dokument, eine Spiritualität der Arbeit zu entwickeln. Die enorme Schnelligkeit der Informationen, der Druck, Entscheidungen treffen zu müssen und schnelles Handeln verunmöglichen oft eine ausreichende Reflexion. Doch wer im Gebet und der Kontemplation beheimatet ist, der gewinnt selbst in diesen fordernden Situationen einen notwendigen Abstand.<sup>5</sup>

Das Interessante an dem Dokument ist vor allem die Tatsache, dass die Arbeit in verantwortlicher Position innerhalb von Wirtschaftsunternehmen als eine eigene Berufung angesehen wird. So gibt es inzwischen unzählige Angebote, die sich an Führungskräfte in der Wirtschaft wenden und versuchen, (christliche) Spiritualität, Entscheidungen auf der Basis christlicher Ethik

5 Ebd., Nr. 70, 21: „Without a deep will of prayer and reflection, it is hard to see, for example, how business leaders can resist the negative dimensions of information technology, driving speed and efficiency at the expense of thoughtful reflection, patience, justice, and practical wisdom. Information technologies encourage us towards instantaneous decisions; thus they can create their own logic which undermines the application of the social principles of the Church, unless they are used in an ordered way by contemplative practitioners.“

und die Welt der Arbeit miteinander zu verbinden.<sup>6</sup> Diese Programme dienen dann dazu, den Führungspersonen deutlich zu machen, dass ihre Arbeit eine ganz besondere Berufung für das Allgemeinwohl darstellt.

Die Intention des Dokuments liegt darin, diese Berufung zu stärken und zu fördern, die Unternehmer gleichzeitig auch an die christlichen Werte von Gerechtigkeit und Frieden zu erinnern und die Welt des Business nicht losgelöst von christlicher Spiritualität und Lebensgestaltung zu betrachten: „We hope that this message will help business leaders, faculty, and students to: see the challenges and opportunities in the world of work; judge them according to the social principles of the Church; and act as leaders who serve God.“<sup>7</sup>

Damit es nicht nur bei allgemeinen Impulsen und theoretischen Darlegungen bleibt, ist ans Ende des Dokuments eine Checkliste angehängt für *Business Leaders*, die sehr konkret noch einmal die wichtigsten Punkte aufgreift und Leben, Arbeit, Spiritualität und Glaube mit einander zu verbinden sucht.

### **Christliches Unternehmertum im Erfahrungsraum Säkularisierung**

Auch wenn das Stichwort Säkularisierung nicht direkt aufgegriffen wird, so spielt es in dem Dokument doch an der einen oder anderen Stelle eine Rolle bzw. erhält es eine spezifische und sehr wohl relevante Note, wenn man das Dokument in einer säkularisierten Welt wie der nord-westlichen Hemisphäre liest. Stichworte, die immer wieder im Zusammenhang mit der Säkularisierung und dem säkularen Erfahrungsraum benannt werden, lauten:

6 Im Dokument ist die Rede von den Programmen, die im Sinne eine Unterscheidung der Geister Hilfestellungen leisten wollen: „Faith and work groups, spirituality of work programs, social responsibility projects, are all helping business leaders to manage their companies in the spirit of St. Paul’s exhortation: „But test everything; hold fast what is good (1 Thes 5:21).“ Ebd., Nr. 25, 10.

7 Ebd., Nr. 87, 25.

- Suche und Sehnsucht nach Authentizität und Spiritualität
- *Believing without belonging*
- Religiöser Marktplatz
- Verlust der christlichen Normierung von Gesellschaft und persönlichem Leben
- Verlust von und Suche nach Identität
- Gemeinschaft und Sicherheit – Verlust familiärer Strukturen ...
- Privatisierung und Individualisierung

All das betrifft natürlich auch die Welt des Business. Von einigen dieser Stichworte spricht auch das dargelegte Dokument „Vocation of a Business Leader“. Säkularisierung hat einen Einfluss auf die Business-Welt: die Diskussion um Ethik, *Compliance* und *Social Responsibility* zeigt das deutlich. Doch hält auch die Spiritualität dort Einzug?

Zumindest ist, wie auch in vielen caritativen Einrichtungen, die Frage nach dem christlichen Profil für diejenigen relevant, die versuchen, christliche Werte entsprechend zu leben und in ihr Unternehmen einzuspeisen. Das Dokument macht deutlich, dass christliches Unternehmertum möglich ist und Sinn macht, dass es in einer säkularisierten Welt sogar Akzente zu setzen vermag, indem es den Menschen in den Mittelpunkt stellt, sich der Verantwortung für Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung und Nachhaltigkeit bewusst ist und diese Aspekte zielführend zum Wohl des Unternehmens aus einer christlichen Spiritualität heraus angeht. Sich der eigenen Quellen und des eigenen Reichtums bewusst sein und das Arbeitsleben daraus zu gestalten, das ist die große Aufgabe in einer Zeit, in welcher Religion und Spiritualität auf dem Prüfstand stehen.<sup>8</sup>

Spiritualität wiederum hat mit Profilierung und klaren Konturen zu tun, zur Profilierung gehört Charakter, was Peter F. Dru-

<sup>8</sup> Vgl. das interessante Buch von Michael Naughton mit Beispielen aus der Praxis: M. Naughton / D. Specht, *Leading Wisely in Difficult Times. Three Cases of Faith and Business*, New York – Mahwah 2011.

cker als die wichtigste Eigenschaft bezeichnet, die ein Manager (und Unternehmer) haben sollte: „Was der Manager tut, lässt sich bis ins Einzelne feststellen. Was er können muss, lässt sich lernen (wenn es vielleicht auch nicht immer gelehrt wird). Aber über eine Qualität muss er verfügen, die nicht erlernbar ist, eine Qualifikation, die er nicht erwerben kann, sondern mitbringen muss. Und das ist nicht Genie, sondern Charakter.“<sup>9</sup> Einen ‚lauteren‘ und starken Charakter zu besitzen, gilt für ihn als Grundvoraussetzung gelebter Führung, die sich in zweifacher Weise entfaltet: die Führung der eigenen Person und die Führung Anderer. Von daher ist es für Drucker zwangsweise auch notwendig, dass Manager Authentizität und Integrität vorweisen können, diese sind der Prüfstein in der Beurteilung einer guten Leitung und Führung – und das wiederum sind spiritualitätstheologische Fragestellungen. Christliche Spiritualität ist nicht etwas Aufgesetztes und nur für gewisse Momente Relevantes, sie ist ganzheitlich und umfassend, betrifft alle Teile des persönlichen und sozialen sowie des Arbeitslebens. Ein christlicher Unternehmer kann diese Komponente aus dem Berufsalltag nicht heraushalten, im Gegenteil.

Diese Authentizität und Integrität erreicht der Unternehmer und Manager, so Drucker, vor allem dadurch, dass er sich ganz im Sinne des Selbstmanagements (und das ist in einer christlich-spirituellen Lebensführung ebenfalls ständiger Reflexionspunkt) immer wieder fragt, was seine Stärken und Schwächen sind und wie er agiert. Was sind seine Wertvorstellungen: „Ethik bedeutet, sich zu fragen: ‚Welche Sorte Mensch möchte ich sehen, wenn ich mich morgens rasiere (oder Lippenstift auftrage)?‘“<sup>10</sup> Die Gestaltung des beruflichen Alltags mit Werten ist der ultimative Prüfstein im Unternehmen, und die Frage muss in aller Ehr-

9 P. F. Drucker, *Management*, a.a.O., 52. Diese Forderung von Drucker erinnert stark an die Diskussion um die Studienreform und den Bologna-Prozess, die im Sommer 2012 an Deutschen Hochschulen und Fachhochschulen im Zusammenhang mit dem positiven Fazit von Forschungsministerin Dr. Annette Schavan geführt worden ist. Was ist das Ziel einer universitären Bildung? Ausbildung oder Persönlichkeitsentfaltung, Fachidiotentum oder reife Menschen mit einer intellektuellen Weite?

10 P. F. Drucker, *Management* Bd. 2, Frankfurt/M. – New York 2009, 318.

lichkeit gestellt werden, ob die persönlichen Wertvorstellungen mit denen des Unternehmens übereinstimmen. Die Fragestellung lautet infolgedessen nicht: Was möchte ich tun?, sondern: Welchen Beitrag möchte ich leisten? Letztlich läuft das auf den Aufbau hinaus, den auch das besprochene Dokument der päpstlichen Kongregation für Gerechtigkeit und Frieden aufweist: Sehen – Urteilen – Handeln.

In einer Welt, in der Gott anscheinend nichts zu suchen hat, die wie keine andere eine Parallelwelt zu sein scheint, in der Werte nur eine untergeordnete Rolle spielen oder aber auf Druck der Politik und Öffentlichkeit nach den Finanzkrisen der vergangenen Jahre betont werden, in den führenden Business-Schools und auch so manchen *Catholic Business Schools* (insbesondere in den USA) aber nur rudimentär vorkommen – in einer solchen Welt ist es wichtig, so das Dokument und auch die Auffassung des Autors, in bestimmter und profilierter Weise den Glauben an Gott wieder mit ins Spiel zu bringen. Unaufgeregt, ungefragt, nicht massiv oder missionierend, sondern schlicht und ergreifend bekennd, so dass Gott nicht zu einem Störfaktor, sondern zu einer Hilfe wird. Das geschieht durch überzeugtes und überzeugendes Zeugnis und Bekenntnis, in Integrität und Authentizität. Diese erweisen sich in klaren Werten, die sich wiederum aus einem spirituellen Fundament speisen. Christliches Unternehmertum ist mehr als ein wertebewusstes Führen und Leiten, es ist Teil einer spirituellen Lebensführung, die jegliche Ethik und die Werte fundiert und bestimmt.

Gleichzeitig scheint es in einer säkularisierten Welt so zu sein, dass herkömmliche (religiöse) Deutemuster von Welt ihre Relevanz verloren haben und der Einzelne auf seine eigenen Deutemuster verwiesen ist. Die Bürde der Suche und Wahl erscheint dabei für viele zu groß. Sinn jedoch ist etwas, was im Menschen zutiefst verankert ist: die Suche nach einem Sinngehalt im Leben, der dieses trägt. Christliches Unternehmertum zeigt diesen Sinn und eine Verankerung von Sinn in einer säkularen Welt auf, und das ist nicht unwichtig in einer Welt, die auf Vorbilder und auf Gestalten schaut. In diesem Sinne haben Unternehmer eine eminent wichtige Aufgabe in einer säkularisierten Welt, vielleicht

noch einmal ganz anders und intensiver als es in einem religiösen Umfeld der Fall wäre und ist.

Das bisher Dargestellte kann man vielleicht ganz im Sinne einer kontemplativen Unternehmenskultur beschreiben, die nicht auf die verschiedenen Aspekte der Säkularisierung antworten will, aber das Phänomen Säkularisierung ernst nimmt und auf dem Hintergrund einer christlichen Unternehmerschaft die Herausforderungen positiv aufgreifen kann und will. Wenn man mit Josef Sudbrack in Anlehnung an Thomas Merton Kontemplation mit Andacht vor dem Wirklichen, zur Wirklichkeit beschreibt,<sup>11</sup> dann hat das verschiedene Stoßrichtungen, die allesamt bedeutungsvolle Traditionen der Christlichen Kontemplationsgeschichte aufgreifen:

- Kontemplation geschieht nicht in einem der Welt abgewandten Raum, sondern mitten in der Welt und Wirklichkeit, wie sie sich darstellt;
- Kontemplation blendet diese Wirklichkeit nicht aus, sondern nimmt sie wahr und ernst
- der Ort der Kontemplation ist die Welt, und Gott berührt den Menschen in und durch die Welt, die seine Schöpfung ist;
- in der Kontemplation wird die Welt, wie sie ist, vor Gott getragen.

Es läuft also alles darauf hinaus, die Wirklichkeit mit allem, was sie ausmacht, wahrzunehmen, eben auch in heutiger Zeit mit dem Erfahrungsraum Säkularisierung, dem Verschwinden von Religion und ihrer Selbstverständlichkeit in der Öffentlichkeit. So ruft eine kontemplative Unternehmenskultur dazu auf, gerade auch diese Komponente in ihrer Bedeutung aufzugreifen und sich die Frage zu stellen, was das für die Leitung eines Unternehmens aus christlicher Perspektive bedeuten kann.

Drei kurze Punkte sollen in diesem Zusammenhang erwähnt und betrachtet werden.

11 J. Sudbrack, Kontemplation – Andacht zur Wirklichkeit. Zu einer aktuellen Thematik, in: *GuL* 73 (2000), 431–441.

## Der Einzelne

Kontemplation als Andacht vor dem Wirklichen, zur Wirklichkeit, im Sinne christlicher Unternehmerschaft hat zunächst das Selbstmanagement zur Grundlage, die gezielte Frage und Reflexion nach den eigenen Quellen und der gelebten Spiritualität. Es gilt, sich so vor Gott zu stellen, wie man ist, mit dem, was einen ausmacht, mit den Stärken und Schwächen, den Sehnsüchten und Fragen, dem Glauben und dem Zweifel. Was trägt den Einzelnen, was ist für ihn unverzichtbar? In der Kontemplation, im Hinhalten der eigenen Wirklichkeit Gott gegenüber, werden genau diese Wirklichkeit und Wahrheit bewusst. Kontemplation ist in diesem Sinne eines Nährens der eigenen Quellen, eine Bewusstwerdung des Eigenen sowie das Schöpfen von Hoffnung und Perspektiven, insbesondere wenn es Situationen des Scheiterns gab und gibt. Nur wer um seine eigenen Quellen weiß und diese bewusst nährt, nur wer ein kontemplatives Leben führt im Sinne des Selbstmanagements und der Beziehungsgestaltung zu Gott, der kann sich auf sich verlassen, kann Gott und damit Anderen vertrauen.

Der Franziskaner Richard Rohr betont immer wieder, dass christliche Kontemplation auch bedeutet, in sich selbst hineinzuhorchen, sich sich selbst zu stellen und dann die, wie er es sagt, radikalste Form der Selbstaufgabe einzuüben. „Zu viel Ich ist im Spiel. Bei der Kontemplation geht es darum, die Anhänglichkeit an uns selbst zu lockern. Kontemplation ist die radikalste Form der Selbstaufgabe. Sie fällt ungemein schwer, wenn man nicht das ganze tiefe Vertrauen hat, dass da jemand ist, dem man sich rückhaltlos überlassen kann. Ein solches Sich-selbst-Vergessen weckt im Menschen paradoxerweise ein festes und geradezu furchtloses Verantwortungsbewusstsein.“<sup>12</sup> Das wiederum ist nötig, um in einer säkularisierten Welt dem Anspruch christlicher Unternehmerschaft gerecht zu werden.

12 R. Rohr, Nicht die ewige Leier. Den Glauben neu zur Sprache gebracht, Freiburg/M. 1993, 48.

Wenn Rohr davon spricht, dass zu viel Ich im Spiel ist, dann trifft das sicherlich auf die Finanzkrisen der vergangenen Jahre zu. Das Geld, die eigene Machtposition, die Gewinnmaximierung standen im Mittelpunkt, das glamouröse und souveräne Ich. Da hilft die Kontemplation: Wie Jesus an einen einsamen Ort gehen und sich den Wünschen, Hoffnungen, Ängsten und Begierden und damit, mit all diesen Wirklichkeiten, Gott zu stellen, um so auch den eigenen Versuchungen auf die Spur zu kommen. Die christlichen Mönchsväter taten das ihr Leben lang, indem sie mönchisches Leben als Kampf mit den eigenen Dämonen und Gedanken verstanden. Der hl. Franziskus tat es immer wieder im Rückzug in die vielen kleinen Einsiedeleien rund um Assisi. Die Ordensregeln empfehlen es, gebieten es sogar noch heute: immer wieder Exerzitien und somit Unterbrechungen zu pflegen, um sich der Quelle zu vergewissern, um kontemplativ im Alltag leben zu können.

Letztlich ist die Vergewisserung im Führungs- und Leitungshandeln von größter Wichtigkeit, dass da jemand ist, dem man sich rückhaltlos überlassen und anvertrauen kann, ein unverrückbares Vertrauen in aller Fragwürdigkeit, so dass nicht alles von einem selbst abhängig ist.

## Der Andere

„Von zartem Gemüt ist, wer seine Heimat süß findet, stark dagegen jener, dem jeder Boden Heimat ist, doch nur der ist vollkommen, dem die ganze Welt ein fremdes Land ist.“<sup>13</sup> Diese Worte von Hugo von St. Victor bringen einen Punkt markant zur Sprache, der immer wieder im Verhalten zum Anderen eine große Rolle spielt: die Frage, ob der Andere und das Fremde eine Bedrohung oder Bereicherung sind. Nur der, so Hugo von St. Victor, dem alles fremd bleibt, der das Fremde und Andere nicht in eine Schublade einordnet, sondern offen ist für das Fremde im Bekannten, für die Überraschungen im Anderen, nur der ist vollkommen.

13 Zit. nach T. Todorov, Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen, Frankfurt/M. 1985, 294.

Das Fremde und das Andere machen oft Angst, weil das Anderssein Fragen aufwirft und den Einzelnen oder auch die Gruppe in ihrer Existenz und Freiheit bedrohen, wie es der Philosoph Jean-Paul Sartre betont hat: Die Hölle, das sind die Anderen! Es gilt, sich seiner zu bemächtigen, bevor der Andere sich meiner bemächtigt. Liebe bedeutet dann nichts anderes, als auf die Freiheit der Anderen einzuwirken, das allzu oft auch ein unternehmerisches Prinzip zu sein scheint: den Anderen nutzen, Arbeitsschutzmaßnahmen propagieren aus lauter Nächstenliebe, doch eigentlich geht es um nicht mehr als um die Steigerung der Arbeitskraft und des ‚Humankapitals‘, nicht um den anderen als Mensch. Doch ist der Andere immer auch Teil des Einzelnen: die Entdeckung des Anderen in uns selbst. So schreibt Julia Kristeva (Psychoanalytikerin, Literaturwissenschaftlerin): „Fremder: erstickte Wut tief unten in meiner Kehle, schwarzer Engel, der die Transparenz trübt, dunkle, unergründliche Spur. Der Fremde, Figur des Hasses und des anderen, ist weder das romantische Opfer unserer heimischen Bequemlichkeit noch der Eindringling, der für alle Übel des Gemeinwesens die Verantwortung trägt. Er ist weder die kommende Offenbarung noch der direkte Gegner, den es auszulöschen gilt, um die Gruppe zu befrieden. Auf befremdliche Weise ist der Fremde in uns selbst: Er ist die verborgene Seite unserer Identität, der Raum, der unsere Bleibe zunichthemacht, die Zeit, in der das Einverständnis und die Sympathie zugrunde gehen. Wenn wir ihn in uns erkennen, verhindern wir, dass wir ihn selbst verabscheuen.“<sup>14</sup>

Begegnung mit dem Anderen ermöglicht die Fähigkeit, Andersheit zu akzeptieren; „Die Veränderung der Lage der Fremden, die sich gegenwärtig durchsetzt, nötigt uns, darüber nachzudenken, wie weit wir fähig sind, neue Formen der Andersheit zu akzeptieren.“<sup>15</sup> Es konfrontiert dann auch mit der Frage, ob es möglich ist, mit dem eigenen Fremden zu leben, es zu akzeptieren, das Dunkle und Schwache, das so wenig zum eigenen Selbstbild passt. Für Levinas ergibt sich aus dem Dialog mit dem

14 J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt/M. 1990, 11.

15 Ebd.

Anderen eine ethische Verantwortung, nämlich dem Inhumanen Widerstand zu leisten.

Im unternehmerischen Kontext stellen sich damit Fragen wie:<sup>16</sup>

- Nehmen Sie Ihre Kollegen, Ihre Mitarbeiter wahr und ernst?
- Wissen Sie um ihre Ängste und Wünsche, um sie?
- Geht es Ihnen um den Menschen oder um die Arbeitskraft?
- Haben Sie Angst vor Ihren Mitarbeitern?
- Was müssen Sie tun, um den Mitarbeiter als Geschöpf Gottes, als den Anderen ernst zu nehmen, mit seinen Nöten und Sorgen, seiner Kompetenz und seinen Grenzen?

Das sind wichtige Fragen, die sich wiederum im Sinne der Kontemplation als Andacht zur Wirklichkeit vor dem Wirklichen verstehen lassen, als Wahrnehmungsschulung und Ernstnahme der Wirklichkeit des Anderen, die für das Unternehmen so wichtig ist. In der säkularen Welt ist das oftmals mit Nivellierung oder Indifferenz gleichgesetzt nach dem Motto, jeder nach seiner Façon, doch genau das darf aus christlich-kontemplativer Unternehmerschaft nicht passieren. Es geht also immer auch um Vereinfachung, Reduktion und Verdichtung der Wirklichkeit!

### Der Kontext

Es ist deutlich, dass der Kontext des Unternehmens mit in die kontemplative Betrachtung hineingenommen werden muss: mit all dem, was das Unternehmen beeinflusst und auch ausmacht: die Arbeitsmarktsituation, der Wettbewerbskampf, die Tarifdiskussionen, das Nachlassen der Kaufkraft, die Finanz- und Eurokrise, Zukunftsängste, der Weltmarkt, die politischen Handlungsoptionen, das Verhalten der Kunden und Klienten etc. Doch auch in diesem Bereich wird es für den Unternehmer immer wie-

16 Vgl. hierzu auch die exzellenten Ausführungen von Luigino Bruni, in: L. Bruni, *The Wound and the Blessing. Economics, Relationships and Happiness*, Hyde Park/NY, 2012.

der wichtig sein, in kritische Distanz zu treten, wahrzunehmen, zu beobachten, und erst in einem zweiten und dritten Schritt zu urteilen und zu handeln. Als christlicher Unternehmer gilt es hier besonders aufmerksam zu sein, das Prinzip der Gerechtigkeit und des Friedens, so wie es das Dokument „The Vocation of a Business Leader“ auch deutlich unterstreicht. Kontemplative Unternehmenskultur geht Hand in Hand mit Verantwortung und Solidarität.

In den genannten drei Punkten scheint die kontemplative Unternehmenskultur auf, die immer wieder neu eingeübt werden muss. Die großen Ordensgründer wussten darum: Nur wenn der Einzelne um sich weiß, nur wenn er den Anderen wahr- und ernstnimmt, nur wenn er den gesamten kultur-politisch-gesellschaftlichen Kontext wahrnimmt, nur dann kann er verantwortet ein Unternehmen leiten.

Das alles geschieht auf dem Hintergrund der Säkularisierung, die den christlichen Unternehmer auffordert, noch deutlicher Profil zu zeigen, zu bekennen und entsprechend für Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung und Nachhaltigkeit verantwortlich aus dem Glauben an einen gerechten und liebenden Gott in der Schöpfung und in aller Wirklichkeit zu sorgen.



## Mitarbeiter/-innen

**Regina Bäumer**, *Dr. phil., Dipl.-Theol., Klientenzentrierte Psychotherapeutin und Supervisorin*

Dozentin für Pastoralpsychologie und Theologie der Spiritualität an der PTH, stellvertretende Leiterin des Instituts für Spiritualität der PTH, Praxis für Gesprächstherapie und Supervision

**Thomas Dienberg OFMCap**, *Dr. theol., M.A. (Arbeitswissenschaft)*

Rektor der Hochschule und Professor für Theologie der Spiritualität an der PTH

**Thomas Eggensperger OP**, *Dr. theol., M.A. (Spanisch, Philosophie)*

Professor für Sozialethik und Sozialwissenschaften an der PTH und Geschäftsführender Direktor des Institut M.-Dominique Chenu, Berlin

**Ulrich Engel OP**, *Dr. theol. habil.*

Lehrbeauftragter für Philosophisch-theologische Grenzfragen an der PTH und Direktor des Institut M.-Dominique Chenu, Berlin

**Johannes B. Freyer OFM**, *Dr. theol. habil.*

Gastprofessor für Theologie der Spiritualität an der PTH und Professor für Dogmatik und Theologiegeschichte an der Päpstlichen Universität Antonianum, Rom

**Reimund Haas**, *Dr. theol., Lic. theol.*

Professor für Kirchengeschichte an der PTH und Gastprofessur für kirchliches Archivwesen an der Hochschule für Archiwissenschaft, Marburg

**Rainer Hagencord**, *Dr. theol.*

Lehrbeauftragter für Grenzfragen Theologie/Biologie an der PTH und Leiter des An-Instituts für Theologische Zoologie an der PTH

**Gerhard Hotze**, *Dr. theol. habil.*

Professor für Neutestamentliche Bibelwissenschaft und zurzeit Professurvertreter für Biblische Theologie an der RWTH Aachen

**Hans-Gerd Janßen**, *Dr. theol., Lic. theol.*

Professor für Fundamentaltheologie an der PTH und Sekretär der Hochschule

**Michael Plattig O.Carm.**, *Dr. theol., Dr. phil.*

Professor für Theologie der Spiritualität an der PTH und Leiter des Instituts für Spiritualität der PTH

**Maria-Barbara von Stritzky**, *Dr. phil., Dr. theol.*

Professorin em. für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der PTH

**Christian Uhrig**, *Dr. theol.*

Lehrbeauftragter für Kirchengeschichte des Altertums an der PTH

**Eckard Wolz-Gottwald**, *Dr. phil., Dipl.-Theol.*

Dozent für Philosophie und Religionswissenschaft an der PTH



