

ISSN 0342-6378  
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT  
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

55. JAHRGANG HEFT 2  
APRIL—JUNI 2014

# Wort und Antwort



Des Volkes  
Frömmigkeit  
*Rand und Mitte*



GRÜNEWALD

## Inhalt

---

WORT UND ANTWORT | 55. JAHRGANG HEFT 2 APRIL—JUNI 2014

# Des Volkes Frömmigkeit. Rand und Mitte

**Nachruf auf Paulus Engelhardt OP** (4.5.1921–27.5.2014) **49**

**Editorial** **50**

**Stichwort** Volksfrömmigkeit (Maria A. Zumholz) **51**

---

**Rudolf Hoppe**

Jesus von Nazareth und die Volksfrömmigkeit **54**

**Martin Hochholzer**

Volksfrömmigkeit – modern?! **59**

**Marlene Vetter**

Marienlieder im Spiegel der Volksfrömmigkeit **65**

**Christoph Gempp**

Tzuultaqa – Hüter der Berge, Täler und Flüsse **72**

**Jürgen Werbick**

Volks-Frömmigkeit? **79**

---

**Dominikanische Gestalt:** Jan Góra OP (\*1948) (Diethard Zils) **86**

---

**Wiedergelesen:** Augustinus Rösler CSsR, „Liebfrauenschule. Lehr- und Gebetsbuch für katholische Frauen und Jungfrauen. III. Arbeitsschule“

(Richard Nennstiel) **89**

---

**Bücher** (Burkhard Conrad, Ulrich Engel, Bernhard Kohl, Jochen Ostheimer) **92**

---

Titelbild: Sonnenwunder von Fatima, Glasfenster

© Arquivo Fotográfico e Audiovisual, Santuário de Nossa Senhora do Rosário de Fátima

**Vorschau:** Heft 3 (Juli – September) 2014: Gottes Freundschaft und Barmherzigkeit.  
100 Jahre Dominikanerinnen von Bethanien



Am 27. Mai 2014 verstarb in Düsseldorf der langjährige Schriftleiter unserer Zeitschrift,

**Prof. P. Dr. phil. Paulus Engelhardt OP, MST.**

Paulus Engelhardt hat *Wort und Antwort* über Jahrzehnte hinweg geprägt. Von 1960 bis 2011 schrieb er für die Zeitschrift<sup>1</sup>, von 1973 bis 1996 war er ihr Hauptschriftleiter, dem Redaktionsteam gehörte er bis zu seinem Tod an. Sein Engagement für *Wort und Antwort* charakterisierte Karl Meyer OP, Provinzial der norddeutschen Dominikaner, 1991 treffend so: „Nach Weggang anderer Redaktionsmitglieder bleibt diese Zeitschrift – wen nimmt es Wunder – bei Paulus Engelhardt hängen (...). Er rettet sie durch die Fähnrisse der Zeit, bis sie 1987 wieder eine neue Herausgebergruppe findet, die zusammen mit Paulus Engelhardt im Dialog die Thematik der Hefte erarbeitet.“<sup>2</sup> Die Dominikanerprovinz Teutonia und ihre Zeitschrift *Wort und Antwort* verdanken P. Paulus ungemein viel.

Zu seinem 90. Geburtstag durften wir dem Jubilar ein ganzes *Wort und Antwort*-Themenheft widmen, das auch seinen letzten Text enthält.<sup>3</sup> Bezeichnenderweise befasst sich dieser mit der Person und dem Werk von Angelicus Kropp OP (1892–1980), Alttestamentler im Dozentenkollegium der Dominikanerhochschule Walberberg. In diesem Artikel erinnert sich Paulus Engelhardt auf sehr persönliche Weise an die Weiheexerzitien, die P. Angelicus ihm und seinem Kurs 1947 gab. Angelicus Kropp zitierend schreibt P. Paulus: „Das ist der Christus, an den wir uns wenden. Er, der in der ewigen Ruhe Gottes ist. Er, der aus dem ewigen Lichte Gottes kommt, um uns heimzuholen zu diesem ewigen Lichte. Und das ist unsere Übung, dass wir selbst zur Ruhe kommen, indem wir aufblicken zur Ewigkeit und Herrlichkeit Gottes. Wir müssen uns tagsüber immer wieder aus der Unruhe heraus retten durch diesen Aufblick, um uns neue Reserven innerer Ruhe zu schaffen. So wollen wir uns sammeln, wenn wir ins Gotteshaus zum Gebet treten.“<sup>4</sup>

**R.I.P.**

Thomas Eggensperger OP / Ulrich Engel OP  
für die Schriftleitung von *Wort und Antwort*

1 Vgl. die Gesamtbibliographie in drei Teilen: [Teil I bis 1990] Auswahlbibliographie aus dem Werk von Paulus Engelhardt, in: Th. Eggensperger / U. Engel / O.H. Pesch (Hrsg.), *Versöhnung. Versuche zu ihrer Geschichte und Zukunft (FS Paulus Engelhardt OP)* (Walberberger Studien / Philosophische Reihe Bd. 8), Mainz 1991, 253-260; [Teil II bis 2001] Paulus Engelhardt OP: Bibliographie 1991-2001, zusammengestellt von U. Engel, in: Th. Eggensperger / U. Engel (Hrsg.), *Worauf dürfen wir hoffen? Ein Gespräch zwischen Paulus Engelhardt, Dorothee Sölle und Fulbert Steffensky (Topos plus Taschenbücher Bd. 451)*, Mainz 2002, 83-90; [Teil III bis 2011] Paulus Engelhardt OP. Fortsetzung der Bibliographie, zusammengestellt von Th. Eggensperger, U. Engel und M. Frenger, in: *Wort und Antwort* 52 (2011), 52.

2 K. Meyer, *Biographische Würdigung*, in: Th. Eggensperger / U. Engel / O.H. Pesch (Hrsg.), *Versöhnung*, a.a.O. [Anm. 1], 247-252, hier 250.

3 Vgl. *Wort und Antwort* 52 (2011), 49-96: „Im Dialog. Paulus Engelhardt OP 90 Jahre“.

4 P. Engelhardt, Angelicus Kropp OP (1892-1980), in: *Wort und Antwort* 52 (2011), 83-86, hier 83.

## Editorial

---

Volksfrömmigkeit – ein aussterbendes Phänomen? Etwas, mit dem zu beschäftigen sich nicht lohnt? Oder etwas, an das sich Menschen nur erinnern, in Trauer um die guten „alten Zeiten“ bzw. in Bestrebungen der Restauration von diesen?

Mit diesen Tendenzen setzt sich das vorliegende Heft von Wort und Antwort auseinander. Diskutiert wird – wie der Titel zeigt – die „Frömmigkeit des Volkes“. Es stellt sich die Frage, inwieweit das, was klassisch als „Volksfrömmigkeit“ bezeichnet wird, noch eine Zukunft hat. Trägt die Volksfrömmigkeit noch zu einem Gelingen des Lebens bei und macht sie somit die Mitte einer individuellen Spiritualität und eines Menschen aus, oder wurde sie schon ganz an den Rand der persönlichen Frömmigkeit des einzelnen Menschen abgedrängt und beschränkt sich nur noch auf rituelle Äußerlichkeiten? Zusätzlich versucht das Heft, Perspektiven für neue Formen der „Frömmigkeit des Volkes“ aufzuzeigen, sodass sie nicht in ihrer ekklesiologischen Randexistenz verbleibt, sondern wieder die Mitte eines kirchlichen Lebens darstellen kann.

Diesen Fragestellungen widmen sich die Autoren des Heftes, indem sie in einem ersten Schritt eine Vorstellung davon geben, was mit dem Begriff der Volksfrömmigkeit gemeint ist (*M. A. Zumholz*) und eine biblische Fundierung der Thematik am Beispiel des Wallfahrtswesens zur Zeit Jesu vornehmen (*R. Hoppe*). Anschließend thematisiert *M. Hochholzer* die Frage, inwiefern der klassischen Volksfrömmigkeit das Volk abhanden gekommen ist bzw. welche neue Formen der Volksfrömmigkeit sich in neuerer Zeit herausgebildet haben, bevor *M. Vetter* noch einmal den Blick zurückwendet und einen Überblick über die Entwicklung des marianischen Liedgutes in den Gesangbüchern gibt.

Dem folgend nimmt *Ch. Gempp* eine Untersuchung vor, die sowohl Manipulierbarkeit der Volksfrömmigkeit durch ein dominantes System als auch deren Widerstandskraft betrachtet. Den Abschluss bildet ein Aufsatz von *J. Werbick*, der sich die Frage stellt, wie und warum „Volks-Frömmigkeit“ individualisiert wird und wer die Träger einer solchen von Morgen sein können, sodass die Volksfrömmigkeit wieder zur Mitte der persönlichen Spiritualität und kirchlichen Lebens werden kann.

Wir danken Theresa Hüther (Mainz) für die Durchsicht und Korrektur des Heftes.

## Volksfrömmigkeit

Volksfrömmigkeit als gelebte und praktizierte Frömmigkeit des Volkes steht in einem lebendigen Spannungsfeld zur institutionalisierten, offiziellen Frömmigkeit von Kirchen. Die Volksfrömmigkeit ist ein Gegenpart zur Elitenfrömmigkeit, jedoch beschränken sich die jeweiligen sozialen Trägergruppen nicht auf vor allem weibliche Laien aus niederen sozialen Ständen auf der einen und Priester sowie weltliche Akademiker auf der anderen Seite. Beispielsweise demonstrieren insbesondere die Marien- und Wallfahrtsfrömmigkeit, dass auch Angehörige des höheren und niederen Klerus, Päpste, Bischöfe, Ordensangehörige und Mitglieder des Adels und somit im landläufigen Sinne männliche, geistliche und weltliche Eliten, Anhänger dieser Frömmigkeit sein können.<sup>1</sup> Daher erscheint es als sinnvoll, die Volksfrömmigkeit auf eine durch persönliche psychische Dispositionen und Sozialisation bestimmte kollektive, religiöse Mentalität zurückzuführen, die sich in emotionalen, anschaulichen Glaubensüberzeugungen und darauf abgestimmten Handlungsweisen niederschlägt. Den Gegenpart zu einer solchen gefühlsbetonten, praxisbezogenen Volksfrömmigkeit der „Vielen“ bildet eine nüchterne, rationale, aufgeklärte religiöse Mentalität der Eliten. Diese „Spannung von theologischer Rationalität und gläubiger Affektivität“ (Joseph Ratzinger) führt nicht selten zu Konflikten, denn während Eliten dem Volk unkritische Wundersucht, ungesunde Frömmigkeit und Unkenntnis der kirchlichen Lehre zur Last legen, kontert die Gegenseite mit dem Vorwurf der Anmaßung, der Ungläubigkeit und der Hyperkritik.

Volksfrömmigkeit lässt sich in unterschiedlichen Ausprägungen in allen Religionen und Konfessionen beobachten, ihre Praxis ist „stark magisch und ekstatisch geprägt“ und bezieht sich vielfach auf den „Umgang mit konkreten Gottheiten“, „wobei Amulette, Kontakt mit kraftgeladenen Gegenständen und Menschen mit dem vorrangigen Ziel eingesetzt werden, Hilfe in irdischen Sorgen und Notlagen anzubieten“<sup>2</sup>. Ihre Formen wechseln im Laufe der Zeiten und sind abhängig von der Mentalität und Kultur von Völkern und ihren historischen Besonderheiten, sie bilden einen Teil individueller wie auch regionaler Identität.<sup>3</sup> Da die Volksfrömmigkeit zudem wesentlich der Bewältigung des Alltags sowie kollektiver und individueller Krisen dient, können Eingriffe existentielle Verunsicherungen verbunden mit deutlicher Gegenwehr auslösen.

In der römisch-katholischen Kirche ist die Geschichte der Volksfrömmigkeit seit dem Konzil von Trient und der Aufklärung durch eine wechselweise Dominanz volksfrommer Strömungen sowie kirchlicher Formierungs- und Instrumentalisierungsbemühungen und anschließenden Reaktionen des von den Aktivitäten der Kirchenführung betroffenen Kirchenvolkes bestimmt. Den Bischöfen obliegt im

Zusammenwirken mit dem Heiligen Stuhl die Aufgabe, sowohl eine ständige Kontrolle des Glaubenslebens auf seine Rechtmäßigkeit vorzunehmen, als auch den divergierenden Frömmigkeitsstilen von Volks- und Elitenfrömmigkeit gerecht zu werden, um Abspaltungstendenzen zu vermeiden. So nahmen etwa die „Deutschkatholiken“ unter dem Breslauer Kaplan Johannes Ronge in Reaktion auf die Wiederbelebung der Volksfrömmigkeit in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, sowie speziell auf die Trierer Wallfahrt zum Heiligen Rock, 1844 einen Auszug aus der katholischen Kirche vor.<sup>4</sup>

Wenn vor allem Religionssoziologen und Volkskundler die im 19. Jahrhundert revitalisierte katholische Volksfrömmigkeit primär unter herrschaftssoziologischen Aspekten mit Schlagworten wie „Organisierung der Massenreligiosität“ (Michael Ebertz), „Formierung der Frömmigkeit“ (Gottfried Korff) und „Verkirchlichung der Volksreligion“ (Karl Gabriel) als angeblich herrschaftssichernde Techniken einer antimodernen, ultramontanen Kirche beschreiben, so ist dies nur in Teilen richtig.<sup>5</sup> Eine Form erfolgreich verkirchlichter Volksfrömmigkeit stellte beispielweise die Förderung des Wallfahrtswesens dar, das nach der Säkularisation im Kontext der zunehmenden Spannungen zwischen der katholischen Kirche und den modernen Nationalstaaten einen ganz neuen Stellenwert erhielt: Wallfahrten konnten die ungebrochene Mobilisierungskraft und damit die Stärke der katholischen Kirche in einer bedrohten Zeit demonstrieren. Die kirchlich geförderten Wallfahrten des 19. Jahrhunderts unterschieden sich jedoch in einem für die Institution Kirche ganz wesentlichen Moment von den bekämpften Wallfahrten der Vergangenheit: Die Trierer Rockwallfahrt stand unter der Regie des Bischofs und verlief infolgedessen in kontrollierten, geordneten Formen. Die Wallfahrten der frühen Neuzeit hatten hingegen weitgehend in der Hand von Bruderschaften und damit von Laien gelegen und waren im Laufe der Zeit in vielen Fällen zu weltlichen Vergnügungen ausgeartet.

Ambivalente Wirkungen entfaltete hingegen die „Neuakzentuierung des Marienkults“, beruhend auf einer Gemengelage aus „päpstlicher Initiative, kurialer Administration, römischer Kultpraxis und Kulttradition in Ortskirchen“<sup>6</sup>. Insbesondere sollten in diesem Kontext die enormen Auswirkungen der Marienerscheinungen in Lourdes 1858 nicht unterschätzt werden.<sup>7</sup> Maria erschien hier persönlich einem armen, schlichten, jungen Mädchen – und damit nicht wie in den Jahrhunderten zuvor besonders heiligmäßigen oder gebildeten Menschen. Diese „Demokratisierung“ himmlischer Erscheinungen stößt bis heute auf eine zum Teil geradezu überwältigende Resonanz.

In Deutschland entzündeten sich heftige, bis heute virulente Konflikte um Marienerscheinungen in der Tradition von Lourdes, die bekanntesten ereigneten sich in Marpingen in der Zeit des preußischen Kulturkampfes, in Heede in der NS-Zeit und in Heroldsbach in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg und somit in Zeiten ausgeprägter kollektiver und individueller Krisen.<sup>8</sup> Doch die deutschen Bischöfe verweigerten insbesondere wegen offenkundiger theologischer Mängel im Erscheinungsgeschehen und mit Blick auf die protestantische Mehrheit in Deutschland, in deren Augen Katholiken ohnehin ungebildet und im Aberglauben verhaftet waren, den Erscheinungen eine offiziell kirchliche Anerkennung. Sie sahen sich je-

doch in Reaktion auf die Entstehung von Submilieus aus pastoraler Sorge veranlasst, den Wünschen ihrer volksfrommen Diözesanen in Grenzen nachzukommen und nahmen mit der Einrichtung von „Gebetsstätten“ sowohl in Heede und Heeroldsbach, als auch in weiteren Erscheinungsstätten wie Wigratzbad und Marienfried, eine Form eingeschränkter Approbation vor.

Ganz offensichtlich ist somit, dass gängige Forschungsmeinungen von der Volksfrömmigkeit als eindeutig milieustabilisierender Komponente nicht zutreffend sind, da diese milieuinterne Spannungslinien von nicht zu unterschätzender Virulenz und die Entstehung von volksfrommen Submilieus begünstigen können, die dem Zugriff der kirchlichen Hierarchie weitgehend entzogen sind. Ihre besondere Schubkraft entwickelten diese Konflikte durch die Kombination von modernen und antimodernen Elementen. Volksfromme religiöse Überzeugungen, die mehr oder weniger gegen jegliche Form von Kritik resistent sind, werden vom „Volk Gottes“ mit dem modernen Anspruch auf Mitgestaltung des religiösen und kirchlichen Lebens, auf eigene Definitionsmacht über religiöse Phänomene und den eigenen Zugang zum Numinosen vertreten. Auch wenn die Anbindung an die institutionell verfasste Kirche abnimmt, gewinnt Religion als Lebensmacht für den Einzelnen in Zeiten kollektiver und individueller Bedrängnis an Bedeutung.<sup>9</sup> Daher wandten und wenden sich bis heute Teile des „Volkes Gottes“ in einer „Art Revolte gegen die Moderne“<sup>10</sup> gegen die insbesondere seit der Aufklärung von Seiten der kirchlichen Hierarchie in Schüben versuchte „Entzauberung der Welt“ (Max Weber) und die Marginalisierung sinnlicher Frömmigkeit in der Kirche.

---

**Dr. phil. Maria Anna Zumholz** (maria-anna.zumholz@uni-vechta.de), geb. 1950 in Lastrup/Oldenburg, Wissenschaftliche Mitarbeiterin/ Historikerin an der Universität Vechta. Anschrift: Driverstraße 22, D-49377 Vechta. Veröffentlichungen u. a.: (Hrsg.), *Katholisches Milieu und Widerstand. Der Kreuzkampf im Oldenburger Land im Kontext des nationalsozialistischen Herrschaftsgefüges* (Vechtaer Universitätschriften, Bd. 29), Münster 2012.

---

**01** Vgl. M. A. Zumholz: *Volksfrömmigkeit und Katholisches Milieu. Marienerscheinungen in Heede 1937–1940 im Spannungsfeld von Volksfrömmigkeit, nationalsozialistischem Regime und kirchlicher Hierarchie*, Cloppenburg 2004.

**02** K. Hoheisel: *Art. Volksfrömmigkeit: I. Religionswissenschaftlich*. In: G. Müller (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXXV, Berlin 2003, 214–218, hier 216.

**03** Vgl. Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung: *Direktorium über die Volksfrömmigkeit und die Liturgie. Grundsätze und Orientierungen*, 17. Dezember 2001, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, im Internet als PDF abrufbar unter [www.dbk.de](http://www.dbk.de).

**04** Vgl. F. W. Graf: *Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz. Das Beispiel des Deutschkatholizismus*, Stuttgart 1978.

**05** Vgl. A. Holzem: *Art. Volksfrömmigkeit: V. Römisch-katholische Kirche. IV/2. Von der Reformationszeit bis zur Gegenwart*. In: G. Müller (Hrsg.): *a. a. O.*, 234–240; mit einem Überblick über die relevante Literatur.

**06** K. Guth: *Geschichtlicher Abriß der marianischen Wallfahrtsbewegung im deutschsprachigen Raum*. In: W. Beinert/H. Petri (Hrsg.): *Handbuch der Marienkunde*, zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, Bd. 2, Regensburg 1997, 321–448, hier 425.

**07** Vgl. A. J. Kotulla: *„Nach Lourdes!“ Der französische Marienwallfahrtsort und die Katholiken um deutschen Kaiserreich (1871–1914)*, München 2006.

**08** Vgl. D. Blackburn: *Wenn ihr sie wieder seht, fragt, wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes*, Reinbek 1997; Zumholz (a. a. O.).

**09** Vgl. O. Blaschke/F.-M. Kuhlemann: *Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozial-historische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus*. In: Dies. (Hrsg.): *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1996, 7–56.

**10** D. Blackburn, a. a. O., 649.

# Rudolf Hoppe

## Jesus von Nazaret und die Volksfrömmigkeit

Zur Volksfrömmigkeit, die man nicht in verengtem Sinne verstehen sollte, gehören kulturübergreifend Wallfahrten. Heilige Orte, zu denen der Mensch pilgert und an denen er sich seiner auf die Gottheit bezogene Existenz versichert, drücken seine Suche nach sich selbst und nach Erfüllung seiner Hoffnungen aus. Wir finden Pilgerreisen und Wallfahrten im Alten Orient, in der JHWH-Religion Israels, dem nachexilischen Judentum und dem Christentum, der hellenistischen Umwelt des Urchristentums ebenso wie im Islam und dem Hinduismus.

### Wallfahrten in der Religion Israels

Schon in altisraelitischer Zeit gehörten Wallfahrten zu Orten besonderer Gottesnähe zur religiösen Praxis. In der Patriarchenzeit hat Jakob in Bet-El seine Gottesoffenbarung und errichtet an jener Stätte einen Altar (Gen 35,6f), jener Ort ist auch später für die Stämme Israels ein Wallfahrtsziel (Ri 20,18). In Ri 21,2 ist Bet-El der Ort der Klage des Volkes. Wenn man so will, ist die aus Ägypten herausgerufene Mosegruppe auf ihrer Wüstenwanderung unterwegs zu ihrem Wallfahrtsziel, dem gelobten Land. War dann später nach der Einwanderung ins Kulturland JHWH nicht mehr der Gott, der das Volk auf seinem Weg begleitete und den es je neu rettend erfuhr, da es sesshaft geworden war und sein Nomadentum aufgegeben hatte, entstanden heilige Orte, an denen seine Gegenwart erfahren wurde, und dies war nach der Staatenwerdung in erster Linie das Heiligtum in Jerusalem. Mit der heiligen Stadt Jerusalem verbinden sich deshalb eine Reihe von Erinnerungsfesten. Besonders zum Fest der ungesäuerten Brote, das zum Beginn der Getreideernte im Frühjahr begangen wurde (das spätere Passafest), zum Erntefest am Schluss der Ernte und zum Fest am Abschluss der Weinlese, das spätere Laubhüttenfest, gehörten jeweils Wallfahrten zum nächstgelegenen Heiligtum, um vor JHWH zu erscheinen (Ex 23,17). Diese religiöse Praxis hatte identitätsstiftende Funktion und war Vorschrift für alle Männer.

Je mehr Jerusalem ab dem 10. Jh. v. Chr. in davidisch-salomonischer Zeit zum Zentrum israelitischer Religiosität wurde, rückte es auch als Wallfahrtsort fast ausschließlich in den Mittelpunkt. Das sah nach der Reichsteilung in das Nordreich



Israel und das Südreich Juda (926 v. Chr.) auch Israels König Jerobeam I., der Bet-El als Gegenstück zu Jerusalem als ein Kultzentrum etablieren wollte. Die deuteronomische Reform unter König Josia (640–609) aber hat nach dem Fall des Nordreiches (722 v. Chr.) Jerusalem letztlich zum einzigen Wallfahrtszentrum erhoben; der König selbst hatte das Passafest, das ursprünglich im Hauskreis gefeiert wurde, zu einem Wallfahrtsfest erhoben (Dtn 16,1–8; vgl. auch den größeren Zusammenhang Dtn 16,1–17).

Ganz besonders hat sich das Wallfahrtswesen in Israel in den „Wallfahrtsliedern“ Ps 120–134 niedergeschlagen.<sup>1</sup> Die heutige Forschung geht davon aus, dass es sich um einen kompositorischen Wallfahrtspsalter handelt, dem eine leitende Wallfahrtstheologie zugrunde liegt. Einige Psalmen aus diesem Komplex haben (wohl nachträglich) zur Überschrift „Ein Wallfahrtslied“ die personale Zuordnung zu David oder Salomo erhalten. Das hat nicht zuletzt autoritätsstärkende Bedeutung für das theologische Gewicht der Wallfahrtspsalmen. Hinter den Liedern stehen teilweise notvolle Erfahrungen, wenn der Beter sich denen ausgeliefert sieht, die den Frieden hassen (Ps 120,6), wenn er um den Frieden für Jerusalem bittet (Ps 122,6) oder in der Bedrängnis seine Hoffnung ganz auf JHWH richtet. Darin artikuliert sich die Stimme der Rechtlosen, die sich allein von JHWH Rettung und Schutz erhoffen. Hinter den Wallfahrtspsalmen, die wohl in nachexilischer Zeit entstanden sind, steht aber noch tiefer gehend das Interesse, Jerusalem und den Tempel als Zentrum Israels nach den verheerenden Zerstörungen von 587 v. Chr. im Volksbewusstsein zu bewahren und hier neue Orientierung mit der Vision des Friedens zu finden.

Aus nachexilischer Zeit stammt wohl auch die bekannte eschatologische Verheißung der Völkerwallfahrt zum Zion aus Jes 2,2–4.<sup>2</sup> Am Ende der Tage strömen zum Haus des Herrn alle Völker, die sich von JHWH die Weisungen erteilen und die Wege zeigen lassen. Unter Aufnahme mythischer Vorstellungen vom Götterberg entwickelt der Prophet die Vision von Zion als Ort der Offenbarung der Herrlichkeit JHWHs, zu dem die Völker wallfahren. Von ihm erhalten sie die Maßgaben für ein gelingendes Leben, das Gott gefällt. Damit steht die Vision als eschatologische Verheißung in der Nähe der Weisheitslehren, die das Leben in seinen ambivalenten Abläufen verstehbar machen wollen. Wenn JHWHs Maßstäbe sich durchsetzen, ist der universale Friede geschaffen, der alle gewaltsame Auseinandersetzung zwischen den Völkern überflüssig macht. Auch die Propheten Ezechiel und Deuterocesaja sind von der Sehnsucht der Rückkehr nach Jerusalem bestimmt.<sup>3</sup>

Zwar war es nicht gängige Praxis, dass jeder dreimal im Jahr nach Jerusalem pilgerte, denn für diejenigen, die weiter von der heiligen Stadt entfernt wohnten, genügte auch eine jährliche Wallfahrt, aber das Wallfahrtswesen war offenbar bis ins Judentum zur Zeit Jesu höchst lebendig. Immerhin weiß Josephus Flavius, jüdischer Historiker des 1. Jh. n. Chr., zu berichten, ein gewisser Cestius, Befehlshaber der römischen Truppen, sei nach Lydda (nordw. von Jerusalem) marschiert, habe aber die Stadt von den Einwohnern verlassen vorgefunden, weil die Bevölkerung zum Laubhüttenfest nach Jerusalem

-----  
**Dr. theol. habil. Rudolf Hoppe** (r.hoppe@uni-bonn.de), geb. 1949 in Recklinghausen/Westf., Prof. em. für Exegese des Neuen Testaments an der Katholisch-Theologischen Fakultät und Direktor des Neutestamentlichen Seminars der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Anschrift: Maastrichter Straße 36, D-50672 Köln. Veröffentlichung u. a.: Lukas – Paulus – Pastoralbriefe (SBS 230), Stuttgart 2014.

hinaufgezogen sei.<sup>4</sup> Offenbar war es Wallfahrern selbst während des Aufstandskrieges gegen die Römer (66–73 n. Chr.) möglich, in die Stadt zu gelangen. Die Idee der Wallfahrt hat sich auch in der Qumrangemeinschaft erhalten, aber hier ersetzt dann angesichts der Kritik am real-existierenden Tempel das Studium der Tora die Liturgie im Tempel, so dass die Tora selbst zu einer Metapher für den Tempel wird.<sup>5</sup>

## Mysterienreligiosität in griechisch-hellenistischer Zeit

Nur kurz sei auf das Wallfahrtswesen im hellenistischen Kulturbereich eingegangen. Eine Art Wallfahrtsbewegung entwickelte sich in der griechischen Religiosität seit dem 7. Jh. v. Chr. in den Mysterienkulten, die dann vor allem in der Kaiserzeit im römischen Imperium weite Verbreitung fanden. Mysterienkulte sind Geheimkulte, die sich in einem ganz bestimmten Ritus vollzogen. Mit der Einweihung in die Mysterien gewann der Myste (der, der eingeweiht wurde) Anteil am Schicksal der Götter, an ihren Leiden, aber insbesondere an ihrem Sieg. Das verspricht Sicherheit für das irdische Leben, vor allem aber ein besseres postmortales Leben.<sup>6</sup> Mysterienreligiosität war deshalb in der Kaiserzeit besonders anziehend, weil sie den Einzelnen in seiner Individualität wahrnahm und in einer immer unüberschaubarer werden Welt Zuwendung der Gottheit und Erlösung versprach.

Am bekanntesten sind die Mysterienfeiern von Eleusis, die im Herbst stattfanden und neun Tage lang begangen wurden. Im Mittelpunkt stand die Prozession von Athen nach Eleusis zum dortigen Mysterienheiligtum, an dem dann die Mysteren von den Uneingeweihten getrennt wurden und ihren Weg in die Vereinigung mit der Gottheit durch alle Gefährdung hindurch antraten. Vor allem in hellenistisch-römischer Zeit entstand eine ganze Reihe von Mysterienkulten mit einer großen Verbreitung, deren Einfluss auf das Urchristentum in der gegenwärtigen Forschung aber eher zurückhaltend bewertet wird.<sup>7</sup>

Es wird deutlich: Die Wallfahrt hat hier vor allem die Funktion, das Individuum zu stärken und ihm eine Perspektive zu vermitteln. Dieser Zugang zur religiösen Erfahrung ist deutlich unterschieden vom kollektiven Denken Israels.

## Jesus und das Wallfahrtswesen

Von solcher Art Wallfahrtsmystik ist auch die Person Jesu weit entfernt. Wenn wir danach fragen, welche Rolle „Wallfahrten“ für den Nazarener und seine Frömmigkeit gespielt haben, sind wir in erster Linie auf die Tradition Israels, die seine geistige Heimat war, verwiesen.<sup>8</sup> Auch für Jesus und seine Familie hatte der Tempel in Jerusalem als heiliger Ort der Gegenwart JHWHs eine besondere Bedeutung, zu dem man sich zu den Hochfesten auf den Weg machte. So wie die Juden aus der Diaspora zu den Hochfesten nach Jerusalem pilgerten, so ging man auch von Galiläa auf einen dreitägigen Weg in die jüdische Stadt. Wie lebendig das Wallfahrtswesen zur Zeit Jesu immer noch war, ist auch daran zu erkennen, dass der römi-

sche Statthalter an den Festtagen mit seinem Apparat in der heiligen Stadt präsent war, um auf mögliche Unruhen reagieren zu können.

Gleichwohl lässt sich Jesus selbst in seinem öffentlichen Auftreten nicht problemlos in die Wallfahrtsfrömmigkeit seiner galiläischen Zeitgenossen einordnen. Schon sein Weg von seinem Heimatort Nazaret zu Johannes d. T. führte am Jerusalemer Tempel vorbei an den Jordan, wo Johannes als prophetischer Prediger taufte. Dessen Umkehrpredigt lässt sich als kritische Positionierung zu Jerusalems religiösem Anspruch verstehen; seine Erwartung des bevorstehenden gerichtlichen Kommens JHWHs bietet jedenfalls kaum Raum für eine Wallfahrtsspiritualität. Erst recht war die Botschaft von der Gottesherrschaft, deren Anbruch Jesus für sich und sein Wirken beanspruchte, nicht an den Tempel gebunden. Zwar lässt der Weg der Eltern Jesu mit dem Zwölfjährigen zum Tempel (Lk 2,41–52) an eine Wallfahrt zum Passafest denken (2,41), aber diese Erzählung geht kaum auf eine historische Grundlage zurück, sondern lässt die besondere Bedeutung Jerusalems für den dritten Evangelisten erkennen. Wenn Jesus selbst die Gotteserfahrung an seine eigene Person und sein Wirken bindet, kann der Tempel seine traditionelle Bedeutung als Ort der Gegenwart Gottes nicht mehr bewahren. Die Gegenwart und das Handeln Gottes spiegeln sich im Auftreten Jesu nicht mehr in Wallfahrten, sondern in seiner Predigt und in seinen Taten, in den Gleichnissen oder in den Mahlzeiten, die er mit den Unterprivilegierten hält. Die von Jesus eingeleitete Gottesherrschaft manifestiert sich ebenso in den Heilungen und Dämonenaustreibungen, die dem Menschen seine ihm entsprechende Freiheit und Würde zurückgeben. Das Interesse Jesu galt ja gerade denen, die keinen Platz im Zentrum der Religion des Judentums hatten. Entsprechend finden sich in den ersten drei Evangelien kaum Spuren einer Pilgerschaft Jesu nach Jerusalem.

Aus diesem Mangel an Wallfahrtsmotiven in der Verkündigung Jesu ragt freilich das prophetische Wort von der Völkerwallfahrt zum Zion (Mt 8,11) heraus: „Viele werden von Osten und Westen kommen, und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tisch liegen im Himmelreich“. Dieses Wort sagt allerdings nichts über Jesu eigene Wallfahrt nach Jerusalem, sondern spricht in Aufnahme alttestamentlicher Motive von der endzeitlichen Völkerwallfahrt zum Zion, also von der Teilhabe der Heiden an der Gottesherrschaft. Zur Verdeutlichung wird der Gedanke der eschatologischen Mahlzeit („und werden zu Tisch liegen im Himmelreich“) mit dem Völkerwallfahrtsmotiv verbunden.<sup>9</sup>

Auch aus der Tatsache, dass Jesus mit seiner Botschaft nach Jerusalem geht, wird man noch keine Wallfahrt Jesu konstruieren können, denn Jesus ging wohl bewusst zum jüdischen Passafest nach Jerusalem, um dort seine Gottesreichbotschaft zu verkünden; das gegen die Tempelinstitution gerichtete Tempelwort (Mk 14,58), das letztlich zur Eskalation führte, war die Konsequenz aus dem Anspruch Jesu; freilich hat er sich auch nicht grundsätzlich gegen das Wallfahrtswesen gestellt, wenn er im Tempel von Jerusalem gegen die Händler auftrat; denn damit wollte er nur einen gereinigten Tempelbetrieb herbeiführen – die Heilsbedeutung des Tempels ist in dieser Situation jedoch kein Thema.

## Eine wichtige Stimme – das Johannesevangelium

Das verhält sich im Johannesevangelium von außen gesehen ganz anders. Bereits nach seinem ersten Zeichen in Kana (Joh 2,1–12) geht Jesus zum Passafest nach Jerusalem hinauf; hier kommt es dann zur ersten Auseinandersetzung mit den jüdischen Kontrahenten, indem der Evangelist Jesus schon am Beginn seines Jesusporträts die Händler aus dem Tempel treiben und seinen Anspruch, an die Stelle des Tempels zu treten, formulieren lässt.<sup>10</sup> Die „Wallfahrt“ hat hier also die Funktion, Jesus dem Tempel überzuordnen.

Nachdem Jesus dann wieder in Galiläa gewirkt und in Kana mit einer Fernheilung den Sohn des Hauptmanns von Kapharnaum geheilt hat, geht er wieder nach Jerusalem „zu einem Fest“ hinauf (Joh 5,1); wahrscheinlich handelt es sich um das Wochenfest.<sup>11</sup> Der Tempel spielt hier nur eine Nebenrolle. In seiner Rede versucht Jesus umso mehr, seine Volksgenossen davon zu überzeugen, dass in seiner Stimme die Stimme Gottes hörbar wird. Ein Wallfahrtsmotiv des Weges nach Jerusalem findet sich auch hier nicht, vielmehr geht es Jesus um die Überzeugung von seiner Person. Nur kurz erwähnt das Johannesevangelium anschließend die Rückkehr Jesu nach Galiläa (Joh 7,1),<sup>12</sup> um Jesus alsbald den Brüdern, die schon zum Laubhüttenfest nach Jerusalem gegangen sind, dorthin folgen zu lassen (Joh 7,10). Die sich daran anschließende Spaltung zwischen dem Volk und den Offiziellen entzündet sich erneut an der Frage nach der Bedeutung seiner Person, hier der Messianität Jesu.

Auf ganz andere Weise als die Synoptiker relativiert das Johannesevangelium die Wallfahrt. Johannes nimmt sie zum Anlass der Auseinandersetzung um die Bedeutung der Person Jesu und lässt Jesus selbst an die Stelle des Tempels treten; damit hebt er nicht den Tempel als Wallfahrtsziel als solchen auf, sondern weist ihm eine auf ihn selbst hinführende Funktion zu. Darin kommen in der Sache, nicht in der Darstellungsweise, letztlich die ersten drei Evangelien und das Johannesevangelium überein.

**01** Vgl. E. Zenger: Exkurs: Die Komposition des sog. Wallfahrtspsalters Ps 120–134, in: F. L. Hossfeld/E. Zenger, Psalmen 101–150 (HThKAT), Freiburg 2008, 391–405.

**02** Vgl. R. Kilian, Jesaja 1–12 (NEB), Würzburg 1986, 29.

**03** Vgl. auch den von der Leidenssituation der nach Babylonien Deportierten und ihrer Sehnsucht nach Heimkehr bestimmten Ps 137 (vgl. dazu Hossfeld, Psalm 137, in: F. L. Hossfeld/E. Zenger, Psalmen, a. a. O., 684–702.

**04** Jüdischer Krieg 2,19,1 § 515. Vgl. auch die von Josephus, Jüdischer Krieg 6,9,3 § 426–429 sicher maßlos übertriebene Anzahl (2,7 Millionen) von Festpilgern in Jerusalem.

**05** Vgl. U. Dahmen, Psalmen und Psalterrezeption im Frühjudentum, Leiden 2003, 292; vgl. auch H. J. Fabry, Art. alah, in: ThWQ 3 (erscheint 2015).

**06** Vgl. H. J. Klauck, Die religiöse Umwelt des Urchristentums I. Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube, Stuttgart 199, 82.

**07** Vgl. die instruktive Einführung von M. Giebel, Das Geheimnis der Mysterien. Antike Kulte in Griechenland, Rom und Ägypten, Zürich/München 1995; vgl. auch D. Zeller, Christus unter den Göttern. Zum antiken Umfeld des Christusblaubens (Sachbücher zur Bibel), Stuttgart 1993.

**08** Vgl. S. Freyne, Jesus, der Pilger, in: Conc 32 (1996) 315–321, hier: 316f.

**09** Vgl. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus. Mt 8–17 (EKK I/2), Zürich/Braunschweig/Neukirchen-Vluyn 1990, 13f.

**10** Die Synoptiker überliefern die Berichte über die Tempelreinigung und das Tempelwort nicht als einen Zusammenhang und erst im Rahmen der Passionsvorgänge.

**11** Vgl. M. Theobald, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT), Regensburg 2009, 369; J. Beutler, Das Johannesevangelium. Kommentar, Freiburg i. Br. 2013, 179.

**12** Wahrscheinlich folgt ursprünglich auf Joh 5 das 7. Kapitel. Vgl. dazu J. Beutler, Das Johannesevangelium. Kommentar, a. a. O., 243.

# Martin Hochholzer

## Volksfrömmigkeit – modern?!

Kann Volksfrömmigkeit überhaupt modern sein? Der Begriff selbst klingt doch schon etwas antiquiert!

Mehr noch als „Frömmigkeit“ wirft das Wort „Volk“ Fragen auf: Wer ist damit gemeint? Im allgemeinen wie im wissenschaftlichen Verständnis hebt „Volk“ in Volksfrömmigkeit v. a. ab auf den Gegensatz zwischen Theologie, Amtsträgern und offizieller Liturgie einerseits und dem daraus abgeleiteten Glauben und Brauchtum der Bevölkerung ohne besondere theologische Bildung andererseits. Ich möchte aber dem „Volk“ zunächst unter dem *gemeinschaftlichen* Aspekt nachgehen: Inwieweit sind in der Pluralität der (Spät-)Moderne noch größere Kulturräume oder Bevölkerungsgruppen gegeben, die ein gemeinsames religiöses Brauchtum dauerhaft tragen können?

### Ambivalente Moderne

Ein wesentliches Moment der Moderne ist das Zerschneiden einer traditionellen Einheit der Lebensbereiche. So wird auch Religion zu einem Teilbereich neben anderen wie z. B. Wirtschaft, Staat, Wissenschaft und Kunst. Diese Säkularisierung bedeutet also zuerst einmal eine Eigenständigkeit gesellschaftlicher Systeme u. a. gegenüber der Religion, erst in zweiter Linie ein Zurückdrängen und Schwinden von (insbesondere kirchlich verfasster) Religiosität.

Diese eigenständigen Teilbereiche entwickeln dann auch ihre eigenen Rationalitäten. Diese können in scharfem Gegensatz zueinander stehen – sogar bei ein und derselben Person, die sich in verschiedenen Lebensbereichen bewegt:

tagsüber der knallharte Manager, abends der liebevolle Papa. Andererseits ist diese Trennung der Bereiche nicht durchgängig, sondern nur prinzipiell, und so kann die Rationalität eines Teilbereichs dominant und sogar übergreifend werden. Die kreationistische Ablehnung der Evolutionstheorie ist dafür ein Beispiel. Umgekehrt geraten vor allem volksreligiöse Praktiken unter Beschuss durch einen Rationalismus, der naturwissenschaftliche Logiken zu einer Ideologie ausbaut und gegen „Irrationalismus“ und „Aberglaube“ zu Felde zieht. Doch auch jenseits solcher Extrempositionen hat der Aufstieg der Na-

-----  
**Dr. theol. Martin Hochholzer,**  
 (hochholzer@kamp-erfurt.de) geb. 1974 in Altötting,  
 Referent für Sekten- und  
 Weltanschauungsfragen in  
 der katholischen Arbeits-  
 stelle für missionarische  
 Pastoral (KAMP).  
 Anschrift: Holzheienstraße  
 14, D-99084 Erfurt.

turwissenschaften in Verbindung mit der Aufklärung in der Masse der Bevölkerung zur Herausbildung von Denkformen geführt, die eine Spannung zu religiösen Rationalitäten aufweisen: Der (eher) intuitiven religiösen Erfahrung steht das Pathos des aufgeklärten, kritischen Zeitgenossen gegenüber.

Moderne bedeutet aber auch das Zerschneiden der gesellschaftlichen Einheit (ohne damit jetzt die Vielfalt früherer Gesellschaften zu negieren). Der Aufstieg des Individuums begründet die heutige gesellschaftliche Pluralität; gesellschaftlicher Zusammenhalt beruht auf der Anerkennung und Bejahung von Pluralismus.

Hier zeigt sich aber die Eigenheit der Spätmoderne als einer Phase, in der in der Moderne bereits angelegte Ambivalenzen immer stärker zutage treten: Die freie, pluralistische Gesellschaft ist ein westliches Konzept, das (geografisch betrachtet) bereits an den Autokratien Osteuropas an ein (zumindest vorläufiges) Ende kommt. Deshalb – und auch, weil sich die religiöse und gesellschaftliche Situation in anderen Teilen Europas ganz anders darstellen kann – können sich meine Ausführungen nur auf den deutschen/deutschsprachigen Raum beziehen.

Eine andere – vielleicht überraschende – Ambivalenz entspringt der Säkularisierung und Individualisierung: Die religiöse Selbstbestimmung, die heute viele für sich in Anspruch nehmen und die häufig mit Abwendung von Religion und vor allem Kirche einhergeht, führt auf der anderen Seite auch zu religiösen Suchbewegungen und damit zu einer dynamischen religiösen Pluralisierung und vielfältigen spirituellen Neuaufbrüchen. Individuelle Praktiken jenseits theologisch-amtlicher Formen sind gefragt und sprießen. Die Frage ist nur: Ist das Volksfrömmigkeit – gerade auch im Sinne einer Religiosität *des Volkes*?

## Ein einig Volk – eine Utopie?

Traditionalistische Strömungen sind ein Indikator: Die Selbstverständlichkeiten vormoderner Lebenswelten sind hierzulande nicht mehr gegeben – und das sorgt bei vielen für Verunsicherung. Auch ein geschlossenes katholisches Milieu hat die Säkularisierungstendenzen der letzten Jahrzehnte nicht überlebt, während das „christliche Abendland“, das Traditionalisten wiederhaben wollen, stark utopische Züge aufweist.

Ist der Volksfrömmigkeit also das Volk abhanden gekommen? Ja, in gewisser Weise durchaus, und zwar in mehrfacher Hinsicht:

Zum Ersten existieren in Deutschland kaum noch konfessionell weitgehend geschlossene Gebiete – wobei die Konfessionslosen als „dritte Konfession“ immer größere Bedeutung erlangen. Das ist gerade für in der Öffentlichkeit stehende und auf Beteiligung der Öffentlichkeit zielende Glaubenspraktiken und Frömmigkeitsformen relevant: Sie stoßen zunehmend auf Unverständnis oder geraten sogar unter Beschuss – etwa durch atheistische und laizistische Organisationen<sup>1</sup>. Die Volksfrömmigkeit betrifft das vielleicht weniger, da ihre Praktiken mehr im privaten Bereich liegen. Doch angesichts wachsender Tendenzen, die Religion in den privaten Raum abdrängen wollen, wird wohl auch das Verständnis dafür abnehmen, wenn etwa wegen Pilgerzügen Straßen vorübergehend gesperrt werden.

Ein zweiter Aspekt: Auch das „Kirchenvolk“ hat sich pluralisiert. Einerseits leben die Gläubigen kaum noch in der „klassischen“ Lebenswelt der Bauerdörfer, die eine Fülle an Frömmigkeitspraktiken hervorgebracht haben, die zu einem Großteil fast nur noch in volkskundlichen Museen zu besichtigen sind. Die Vielfalt der Lebensformen, Berufe und Lebensstile macht es schwierig, dass sich gerade solche gemeinschaftlichen volksreligiösen Praktiken herausbilden, die auf Nachbarschafts-, Berufs- oder Dorfgemeinschaft basieren. Die Zunahme der Singlehaushalte zeigt an, dass auch das Potential der Familien als wichtiger Träger gemeinschaftlichen Handelns schwindet. Andererseits pluralisiert sich auch die Gläubigkeit der „Gläubigen“: Die kirchennahen Christen sind nur noch eine Minderheit; die meisten kommen als sporadische Besucher, wenn überhaupt.

## Einheit durch Vereinfachung

Wer sich veranschaulichen möchte, wie schwierig die Suche nach kultureller Einheit geworden ist, erinnere sich an die Leitkulturdebatten in Deutschland: Sie haben immerhin bewusst gemacht, dass sich zwar bedeutsame kulturelle Prägungen feststellen, aber keine Leitkultur festmachen und erst recht nicht vom Staat vorschreiben lässt. Entsprechend schwierig gestaltet sich eine öffentliche Festkultur, die möglichst alle Bevölkerungsgruppen erreichen und einbeziehen will. Auch wenn in manchen Fällen – wie etwa bei tragischen Unglücksfällen – die Kirchen noch eine wichtige Rolle spielen (sogar im weitgehend entchristlichten Osten, wie man nach dem Amoklauf am Gutenberg-Gymnasium in Erfurt 2002 sehen konnte), können auch sie nicht mehr die ganze Gesellschaft repräsentieren und einbeziehen.

Und dennoch: Es gibt auch heute Ereignisse, Praktiken, Rituale, Formen usw., die Milieu- und andere Grenzen sprengen und breite Kreise der Bevölkerung verbinden. Beispiele dafür sind Silvester, Fasching/Karneval oder auch die Fußball-WM 2006 in Deutschland: Das „Sommermärchen“ führte Zigtausende beim Public Viewing zusammen, ließ sie zusammen zittern, stöhnen, jubeln, trauern.

Diese Beispiele aus dem profanen Bereich zeigen: Was offensichtlich nach wie vor „geht“, sind Formen, die niedrigschwellig sind, weil sie (gerade bei Events) keine große Verpflichtung zu dauerhafter Mitgliedschaft/Teilnahme oder zu einem Bekenntnis voraussetzen und statt intellektueller Ansprüche vielmehr auf emotionale Ansprache setzen.

Ähnliche Beobachtungen kann man auch im kirchlichen Bereich machen: Fürbittbücher u. Ä., die in Kirchen ausliegen, werden gerne in Anspruch genommen. Und eine gute Einnahmequelle für viele Gemeinden sind Kerzen/Lichter, die jeder – ob Christ oder nicht – aufstecken kann: als Fürbitte, als Dank ... Einfachheit ist Trumpf – und verbindet!

## Neue Volksfrömmigkeiten?

Es gibt und entstehen also auch heute in unserer segmentierten Gesellschaft Praktiken etc., die Milieu- und andere Grenzen zu überschreiten vermögen und die teilweise auch volksreligiösen Charakter haben. Sie haben aber immer weniger einen dezidiert *christlichen* Charakter. Dazu einige Beobachtungen:

Die Verehrung von Heiligen ist ein wesentliches Element klassischer Volksfrömmigkeit. Auch heute gibt es Heilige, die teilweise sogar bei Nichtchristen Verehrung genießen, z. B. Franz von Assisi und Mutter Teresa (die freilich erst seliggesprochen ist). Wenn sie aber häufig in eine Reihe mit Nelson Mandela, Mahatma Gandhi, Meister Eckhart oder auch Jesus und Buddha gestellt werden, so wird klar, dass sie weniger in einem klassischen katholischen Verständnis als Fürsprecher bei Gott oder anrufbare Nothelfer, sondern als moralische und spirituelle Lehrer gesehen werden. Die Vorbild- und Orientierungsfunktion (oder auch einfach nur die Bereitschaft, sich begeistern zu lassen) zeigt sich noch deutlicher, wenn wir die Reihe durch Idole und Stars aus Film, Musik, Sport etc. erweitern.

Der religiöse Pluralismus und die Tendenz zu Grenzüberschreitungen und Synkretismen in der Spätmoderne lässt sich auch gut an volksreligiösen Gegenständen ablesen: Amulette und Talismane kennt zwar auch die klassische europäische Volksfrömmigkeit zur Genüge; auffällig (aber vielleicht auch nicht verwunderlich für eine globalisierte Welt) ist jedoch, wie hier heute Gegenstände mit verschiedenem religiösen oder auch mit ganz profanem Charakter in einem scheinbar willkürlichen Nebeneinander dafür funktionalisiert werden. In dieses Bild passt auch der Boom der Buddhastatuen in allen möglichen Ausführungen für Haus und Garten, die jedoch wie andere religiöse Gegenstände aus anderen Kulturkreisen und Religionen wohl meist einen mehr dekorativen Charakter im eigenen Heim haben.

Das wohl markanteste Beispiel für diese NeufORMATIERUNGEN und Grenzverwischungen: Engel. Mittlerweile schon seit etlichen Jahren ist in der Esoterik, aber auch in Medien (Kino, Bücher) und im Kunstgewerbe ein regelrechter Engelboom festzustellen, der zwar auch auf Christliches zurückgreift, aber bedenkenlos darüber hinausgeht und teilweise radikal umformt: Bei vielen esoterischen Angeboten fragt man sich, ob „Engel“ hier nicht mittlerweile zu einem Platzhalter für kosmische Energie o. Ä. geworden sind. Gerade aber wegen dieser Unbestimmtheit der Engel werden sie in den verschiedensten Bevölkerungskreisen rezipiert, stehen für (göttliche) Weisung, Schutz, Begleitung, Trost, Hilfe – klassische Funktionen von Volksfrömmigkeit.

In all diesen Beispielen zeigt sich zum einen ein Bedürfnis, eine Offenheit auch heutiger Menschen für Funktionen, die in früheren Zeiten eine aus dem Christentum hervorgehende Volksfrömmigkeit erfüllte, zum anderen, dass für entsprechende gegenwärtige spirituelle Praktiken das Christentum nur *eine* Bezugsquelle neben anderen darstellt. Das war zwar schon in der Volksfrömmigkeit früherer Jahrhunderte so, in der etliche vorchristliche Vorstellungen und Praktiken weiterlebten, doch wird es im modernen Pluralismus nicht einmal mehr für nötig befunden, Gegenstände und Praktiken christlich umzudeuten.



Durch diese kulturell-religiös-konfessionelle Ortlosigkeit ist dann allerdings auch die Möglichkeit gegeben, dass solche Praktiken Menschen mit verschiedener religiöser und kultureller Herkunft und damit eine „volksweite“ Verbreitung erreichen. Gerade für eigentlich Esoterisches gilt, dass es auch z. B. von Christen rezipiert werden kann, weil sie es nicht mehr als kulturell oder religiös fremd wahrnehmen. Hier spielen die Medien eine entscheidende Rolle.

## Moderne Mobilität

Mit der Moderne ist auch eine ungeheure Zunahme der Mobilität verbunden, die es vielen Menschen ermöglicht, fremde Kulturen und Vorstellungen kennenzulernen und teilweise auch zu rezipieren. Dieses Moment wurde noch durch die modernen Medien verstärkt und erfährt in der Spätmoderne mit der globalen und globalisierten E-Mobilität durch das Internet eine weitere Potenzierung.

Das bleibt nicht ohne Folgen für die Volksfrömmigkeit. War das konfessionell geprägte Christentum früher allein schon deshalb *die* Bezugsgröße für Volksfrömmigkeit, weil andere religiöse Vorstellungen vor Ort aufgrund der begrenzten Mobilität nicht bekannt waren, so finden wir heute in Deutschland ein buntes Nebeneinander an Praktiken und Vorstellungen aus verschiedenen kulturellen und religiösen Räumen. Menschen können sich also heute auch über weitere Entfernungen austauschen – und so die gesellschaftliche Diversität und die Vereinzelung in der Pluralität überbrücken. Die Abhängigkeit von den Konventionen, Gewohnheiten, Denkvorstellungen und Bräuchen des Wohnorts bzw. der Region/dem Land, wo jemand lebt, ist geringer geworden: Vernetzung und Kulturübertragung gelingen auch über das Internet. Natürlich ist es für die meisten auch wichtig, zumindest von Zeit zu Zeit Gleichgesinnte zu treffen. Doch dank der modernen Mobilität ist es möglich, dafür auch größere Entfernungen zu überwinden.

Davon profitieren nicht nur neureligiöse Gruppen und Spiritualitäten, sondern auch Christen bzw. traditionelle Formen christlicher Volksfrömmigkeit: Die Netzwerke privatoffenbarungsfrömmiger Katholiken haben nur wenige physische Kulminationsorte/Treffpunkte (etwa bestimmte Wallfahrtsorte), bedienen sich aber rege des Internets. Leonhardiritte und Pferdesegnungen ziehen heute Teilnehmer und Zuschauer überregional an. Das Wallfahren – eine der klassischen Formen der Volksfrömmigkeit – erfreut sich nach wie vor großer Beliebtheit und erlebte teilweise (Santiago!) einen regelrechten Boom.

Allerdings: Im Pluralismus der Spätmoderne steht Christliches immer in Konkurrenz zu anderen Religionen und Weltanschauungen. Weiterhin darf man nicht übersehen, dass volksfrommes Brauchtum heute eine andere Motivationsbasis hat: Es ist kaum mehr von regionalen gesellschaftlichen Konventionen getragen, sondern von der Entscheidung Einzelner. Und schließlich: Diese Einzelnen rezipieren und deuten diese Praktiken und Vorstellungen heute oftmals anders als früher.

## Volksfrömmigkeit – eine selbstbewusste Suchbewegung

Damit wären wir aber beim anderen Aspekt: „Volk“ als „einfaches“, theologisch ungebildetes Volk im Gegensatz zu den amtlichen Funktionsträgern einer Religionsgemeinschaft. Doch: Gibt es das „*einfache*“ Volk noch? Die oben erwähnte religiöse Selbstbestimmung, die heute die allermeisten für sich in Anspruch nehmen, impliziert auch eine selbst zugeschriebene religiöse Selbstkompetenz, die häufig in einem Affekt gegen (wirkliche und vermeintliche) Bevormundung durch Kirche und Amtsträger zum Ausdruck kommt. Zugleich ist eine intensive kirchliche Sozialisation zusammen mit den damit vermittelten Wissensbeständen heute weitaus weniger gegeben als früher.

Hier besteht zumindest eine Spannung, wenn nicht gar ein Widerspruch zum kirchlich-theologischen Verständnis von Volksfrömmigkeit als Hinführung zur offiziellen Liturgie und zum christlichen Glauben in seiner ganzen Fülle und Tiefe. Wenn dann gar noch von „Reinigung“ der Volksfrömmigkeit von Elementen, die nicht zum „rechten“ Glauben führen, die Rede ist, so wird das mit der eben skizzierten „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“ (Winfried Gebhardt) kontrastiert.

Eine missionarische Pastoral, die nicht schon die „fertige Wahrheit“ mitbringt, sondern den konkreten Menschen ernst nimmt, wird zwar auch einmal – wenn nötig – deutlich Stellung beziehen, ansonsten aber vornehmlich erkunden, wo Gott bei den Menschen in ihrer Suche bereits da ist. Dass diese Suche des spätmodernen Menschen sich gerade auch bildhafter, anschaulicher, leiblich erfahrbarer, gemeinschaftlicher, emotional aufgeladener und sogar magisch konnotierter Elemente bedient, sollte nicht verwundern: Trotz des Rationalitätspathos der Moderne und des Anspruchs, aufgeklärt zu sein, können Menschen auch heute offenkundig nicht ohne Transzendenzbezüge<sup>2</sup> und sinnliche, emotionale Erfahrungen leben. Gerade das bietet Volksfrömmigkeit, und Kirche (als Glaubensraum, der von der Glaubensgemeinschaft, nicht nur von den Amtsträgern gebildet wird) ist und bleibt hier ein wichtiger Kompetenzträger. Nur wird die Volksfrömmigkeit der Zukunft wohl weniger direkt an kirchliche bzw. konfessionelle Glaubensinhalte anknüpfen, vielleicht auch an theologischer Tiefe verlieren und dafür mehr Bezug auf allgemeine menschliche Grunderfahrungen nehmen (vgl. oben: Einfachheit ist Trumpf).

Volksfrömmigkeit ändert sich stetig, gerade in der Pluralität der Spätmoderne. Das ist aber gut so, sogar unumgänglich, denn eine „erstarrte“, nur auf traditionelle Formen fixierte Volksfrömmigkeit würde nicht dem Heil des Menschen und der Inkulturation des Glaubens dienen, sondern liefe in einer sich stetig wandelnden Kultur Gefahr, sich selbst zu marginalisieren und in einen Fundamentalismus zu verfallen.

---

**01** Beispiele: Kruzifixurteile, Demonstrationen gegen den Karfreitag als staatlich verordnet *stillen* Feiertag.

**02** Transzendenzbezug meint freilich nicht zwangsläufig auch Gottesbezug.

Marlene Vetter

# Marienlieder im Spiegel der Volksfrömmigkeit

Eine Reise durch die Geschichte des deutschen katholischen Gesangbuches

Die Verehrung Mariens, der Mutter Jesu, nimmt in der katholischen Kirche einen ganz besondern Stellenwert ein. Schriftbelege weisen darauf hin, dass Christen bereits im zweiten Jahrhundert Maria verehren. Nach dem Konzil von Ephesus 431 n. Chr., welches Maria offiziell als „Gottesgebäerin“ und „Mutter Gottes“ erklärt und dies in einem Dogma festhält, erlangt die Marienverehrung große Popularität.

Aufgrund dieser besonderen Achtung Mariens entwickeln sich im 5. und 6. Jahrhundert Marienfeste. Mit den Feierlichkeiten zur Ehre Mariens entstehen die ersten Mariengebete, so das *Ave Maria*, und marianische Hymnen.

Bei der Betrachtung der Marienlieder fällt auf, dass sich das Marienbild über die Jahrhunderte verändert – es ist Zeugnis der Volksfrömmigkeit der jeweiligen Zeit.

## Die Erzähllieder des Reformationsjahrhunderts

Gesänge sind Bekenntnisse zu einer Konfession und besonders die Marienlieder werden auf katholischer Seite genutzt, um sich gegen den aufkommenden Protestantismus abzugrenzen.

Die deutschsprachigen Lieder des 16. Jahrhunderts sind überwiegend biblisch. Kirchenfeste befassen sich mit den Lebensstationen Mariens, die aus der heiligen Schrift bekannt sind. So wird zum Fest Mariä Verkündigung der Besuch des Engels Gabriel bei Maria besungen. Das Lied *Als Maria die Jungfrau rein* wirkt wie eine dichterische Nacherzählung von Lk 1,30–38. Auch der Darbringung Jesu im Tempel ist ein Fest gewidmet. Bei Vehe<sup>1</sup> und Leisentritt<sup>2</sup> ist das Lied *Als Maria nach dem gesetz* zu Maria Lichtmeß überliefert. Das Lied besingt das Zeugnis des Simeon

-----  
**Marlene Vetter**, cand. theol. (marlenev@students.uni-mainz.de), geb. 1990 in Bad Hersfeld, Studentin. Anschrift: Mährisch-Schönberger-Straße, D-36251 Bad Hersfeld.

im Jerusalemer Tempel (Lk 2,22–33). Maria wird also in den ersten deutschsprachigen Marienliedern als Frau aus dem Volke Israel gezeichnet.

Von besonderer Bedeutung für die weitere Entwicklung der Marienlieder ist der Vers Lk 1,42. Elisabeth grüßt Maria und erkennt, dass sie die „gebenedeite Frucht“ in ihrem Leib trägt. Nach diesem Vorbild beginnen auch in den folgenden Jahrhunderten zahlreiche Marienlieder mit dem Gruß Mariens. Das bis heute berühmteste der Grußlieder ist das *Salve Regina*, das seine Wurzeln bereits im elften Jahrhundert hat und von Bischof Adhemar von Monteil († 1098) stammt. Das *Salve Regina* ist eines der wenigen Lieder, das sich bis in die Gegenwart durchgetragen hat und großer Bekanntheit erfreut.

## Prächtige Bilder in der Barockzeit

In der Barockzeit erlebt die Gesangbuchproduktion einen Aufschwung. Der Plan, die Protestanten durch liturgische Zugeständnisse zurückzugewinnen, wird aufgegeben. Durch die Akzentsetzungen auf dem Konzil von Trient (1545–1563) soll die katholische Lehre wieder an Profil gewinnen und eigene Werte gestärkt werden. Dabei war vor allem auch der Gesang und das Liedgut von hoher Bedeutung.

Für die weitere Entwicklung des katholischen Gesangbuchs spielt vor allem das *Geistliche Psalterlein* eine große Rolle. In den 30er Jahren des 17. Jahrhunderts hält die Lyrik Einzug in die Kirchenlieder. Die sachliche, erzählende Liedsprache wird von einer schillernden Bildsprache abgelöst. Motive, Bilder und Metaphern beherrschen das Liedgut. Bei der Betrachtung der Marienlieder des 17. Jahrhunderts fällt auf, dass Maria in nahezu jedem Lied als Königin bezeichnet wird. Sie gilt als Herrscherin über die Engel und Propheten und wird als erhabene Frau dargestellt. Das Marienbild hat sich gewandelt, denn Maria gilt nicht mehr als die nahbare, greifbare Muttergottes, sondern als die unantastbare Königin des Himmels und der Erde. Ein weiteres, auch aus der Kunstgeschichte bekanntes, Symbol taucht in den Liedern der Barockzeit auf. Es ist das Einhorn, das auf Gemälden immer wieder neben Maria zu sehen ist und als Symbol der Jungfräulichkeit Mariens gilt. Als letztes der Marienbilder ist die Darstellung Mariens als apokalyptische Frau zu nennen. Maria wird in einigen Liedern eindeutig mit der Frau aus der Offenbarung des Johannes identifiziert. Die Darstellung der sogenannten Strahlenkranzmadonna oder Mondsichelmadonna ist auch in der Kunstgeschichte weit verbreitet. Maria ist nicht länger die Frau aus dem Volk, sondern vielmehr eine kosmische und überhöhte Gestalt, die über die Elemente der Erde regiert.

## Marianische Antiphonen der Aufklärung

Zu Beginn der deutschen Aufklärung blickt das katholische Gesangbuch auf eine ca. zweihundertjährige Geschichte zurück. Es ist zur Tradition geworden und hat sich etabliert, aber binnen kurzer Zeit wird sich diese Gesangbuchtradition stark verändern. Die tradierten Lieder halten dem Anspruch der neu aufkommenden

Aufklärung nicht stand. Prägend für die Zeit der Aufklärung wird das *Landshuter Gesangbuch* (1777)<sup>4</sup>, welches deutlich weniger Liedgut enthält, als die bisherigen Gesangbücher. In diesem ist an jedes Lied ein kontextuell eingebettetes Gebet angefügt, wodurch eine Intensivierung der Frömmigkeit erfolgen soll. Diese Marienlieder sind geprägt von Schlichtheit und rationaleren Marienbeschreibung, als zuvor im Barock; Motive, die Maria mit der apokalyptischen Frau aus der Johannesoffenbarung identifizieren, sind nicht mehr zu finden.

## Restauration des Kirchenlieds

1837 wird die Geltung des Liedguts der Aufklärung durch den Laien Heinrich Bone (1813–1893) gebrochen. In dem in Mainz erscheinenden Liedbuch *Cantate*<sup>5</sup> publiziert Bone alte deutsche und lateinische Lieder. Die Bischöfe sind in dieser Situation um einen Konsens bemüht und suchen den Ausgleich zwischen den alten und den aufklärerischen Liedern. Die Folge ist eine Zusammenstellung von altem und aufklärerischem Liedgut. Die Restauration der Kirchenlieder erfolgt durch Intellektuelle, die sich der Lieder von Bone und älterer Kirchenlieder bedienen. Es ist eine deutliche Rückwendung hin zur alten Sprache zu konstatieren, wodurch die Ästhetik und nicht die Gebräuchlichkeit der Lieder in den Vordergrund gestellt wird. Während der Restauration werden die schillernden Bilder wieder aufgegriffen, die im vorherigen Jahrhundert verdrängt wurden. Die Bandbreite der Marienlieder ist sehr facettenreich und viele Verehrungsformen Mariens stehen nebeneinander. Mal ist Maria die liebende Mutter, mal die glorreiche Himmelskönigin. Thema der Lieder ist nach wie vor das Lob Mariens sowie die Bitte um Gnade und Sündenerlass in der Todesstunde. Auch neue Bilder treten hinzu, denn die Symbole der Lilie, des Brunnens und des Edelsteins werden nun im Zusammenhang mit Maria verwendet. Im biblischen Hohelied der Liebe ist die Lilie Sinnbild der Erwählung und ist Fruchtbarkeits- und Keuschheitssymbol zugleich. Bei der Darstellung der Himmelskönigin Maria dient das Lilienzepter auch als Herrschaftszeichen. Ebenso bedeutungsvoll sind Bilder des Edelsteins, sowie Darstellungen von Gold und Diamanten. In den Schriften ist der Edelstein zum einen Zeichen des Schönen, Reinen und Kostbaren, zum anderen Symbol für Härte und Beständigkeit. Das Gold ist Ausdruck höchster Wertigkeit und der Diamant gilt als Symbol der ungebrochenen Standhaftigkeit, Tapferkeit und Kühnheit.

Abschließend ist festzuhalten, dass das Marienbild der Restaurationszeit besonders von Übersteigerungen lebt. Das Extreme, Unvorstellbare und Unüberbietbare wird auf Maria projiziert. Ihre Eigenschaften sind viel größer, als gedacht werden kann. Maria ist eine Gigantin.

## Das Liedgut der Nachkriegszeit und das Gesangbuch von Mainz 1952

Infolge der Umstände nach dem 1. Weltkrieg soll der Gesang dem Volk die Erfahrung eines Gemeinschaftserlebnisses zugänglich machen. Dazu wird die Muttersprache in den Liedern weiter aufgewertet, so dass zeitgenössische Lieder während dieser Zeit in die Gesangbücher aufgenommen werden. Daneben greifen die Gesangbücher auch altes Liedgut wieder auf und sowohl aufklärerische als auch restauratorische Gesänge werden weiter getragen. Die Jugend erfreut sich an Liedern des Mittelalters oder des Barocks, wie auch an anderen Liedern, die aus der Volksliedsammlung hinzugefügt werden. So wird das Gesangbuch der Nachkriegszeit eine facettenreiche Liedsammlung aus Liedern der vergangenen Jahrhunderte. Eine gefühlsbetonte Frömmigkeit ist erwünscht.

Unter Bischof Albert Stohr (1890–1971) wird 1952 in Mainz das neue *Gebets- und Gesangbuch* eingeführt, welches zum repräsentativen Werk für die Nachkriegszeit wird und viele unterschiedliche Liedformen enthält.<sup>6</sup> Neben den Kirchenliedern werden auch Hymnen, Antiphonen, Kehrverse und Gesänge zum Gebet des Rosenkranzes abgedruckt. Des Weiteren haben sich Lieder zur Maiandacht, die während der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand, fest etabliert. Der Großteil der Lieder wurde aus dem Barock oder aus dem 18. Jahrhundert übernommen, jedoch wurde die Sprache der Lieder modernisiert und der volkstümlichen Sprache angeglichen.

Die Lieder der Nachkriegszeit enthalten wenig neue Bilder, Symbole und Motive, die auf Maria übertragen werden. Maria gilt weiterhin als Fürstin und als Himmelskönigin. Mit Krone und Zepter wird Maria in dem Lied *Die schönste von allen* als Herrscherin dargestellt. Maria trage ein Sonnenkleid, was sie in Beziehung mit der apokalyptischen Frau aus der Offenbarung des Johannes (Offb 12,1f.) bringt. Cherubim und Seraphim, die bereits in den Liedern der Barockzeit zur Ehre Mariens singen, treten auch namentlich im Liedgut der Nachkriegszeit auf. Von der Verkündigung des Engels Gabriel an Maria singt das Erzähl lied *Ave Maria, klare*. Dieses Lied ist Zeichen dafür, dass die Liedarten der Erzähl lieder und Grußlieder immer noch vereinzelt zum Tragen kommen. *Maria ist geboren* ist ein weiteres Erzähl lied, welches den Stammbaum Mariens darstellt und sie in die Nachfolge Abrahams, Davids und Salomons stellt. Als Nachfahrin des Königs Salomon habe Maria königliches Blut. Nach wie vor ist also die Herkunft Mariens von Bedeutung und in Marienliedern über Jahrhunderte hinweg erwähnenswert. Im 19. Jahrhundert, als Marienwallfahrten populär wurden, ist der Pilgerstab ein auf der Hand liegendes Bild für Maria. Als Pilgerstab soll Maria den Reisenden eine Stütze sein. Von bleibender Aktualität bleibt weiter, dass Maria seit jeher auch als Mutter der Christenheit betrachtet wird.

Insgesamt sind die Marienlieder etwas zurückhaltender, was die Marienbilder betrifft. Die intensive, unüberbietbare Hingabe des Sängers, die noch in der Restaurationszeit das Marienliedgut prägte, wird nun etwas zurückgenommen.

## Marienlieder des Einheitsgesangbuches *Gotteslob*

Bei dem *Gotteslob* handelt es sich in der katholischen Geschichte um das erste Einheitsgesangbuch der deutschen und österreichischen Diözesen und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich.<sup>7</sup> Die Gesangbuchneuaufgaben werden immer dichter herausgegeben bis die Deutsche Bischofskonferenz im Jahre 1962 beschließt, ein einheitliches Gebets- und Gesangbuch herauszugeben. Auf dem Gipfel der liturgischen Bewegung sollte die Gemeinde Lieder in der Landessprache singen. Im Zuge des II. Vatikanischen Konzils soll der Gläubige aktiver am Gottesdienst beteiligt werden – das Kirchenlied in der Nationalsprache wird fester Bestandteil des Gottesdienstes. Das neue Liedgut ist einer neuen Aufklärung gewidmet. Es enthält zwar noch viele Lieder aus dem Gesangbuch *Cantate* von Bone und etwa 120 Lieder des 16. und 17. Jahrhunderts, jedoch ist das alte Liedgut neu überarbeitet. Populäre Lieder, beispielsweise manches Marienlied, werden zurückgedrängt. Dennoch werden keine gravierenden Einschnitte vorgenommen, die das Marienbild verändert würden oder Maria in einem völlig neuen Licht erscheinen lassen. Das Lied *Maria, Maienkönigin* wurde in einigen Beiheften angefügt. Es ist ein Zeichen dafür, dass Maiandachten weiter Bestandteil der Marienverehrung sind. Die vielfachen Mariendarstellungen haben sich etabliert und so ist eine Fülle von Mariebildern in den Liedern des Einheitsgesangbuchs zu finden. Charakteristisch für die Marienlieder sind nach wie vor das Lob Mariens und die Bitte um Schutz, Gnade und Beistand.

Für die Marienlieder des Gesangbuches von 1975 ist weiter charakteristisch, dass hier nicht mehr so sehr das Überzogene und Übermenschliche Mariens in den Vordergrund gestellt ist. Auch die unabdingbare Liebe zu Maria wird etwas weniger euphorisch bekannt beziehungsweise zur Schau gestellt, als es noch in den prächtigen Liedern der Restaurationszeit der Fall war.

## Marienlieder der Zukunft – Ein Ausblick auf die Marienlieder des „neuen *Gotteslobes* 2013“

Zu Beginn des neuen Kirchenjahres im Advent 2013 führten einige katholische Bistümer aus Deutschland, Südtirol und Österreich das neue *Gotteslob* ein. Vieles, das sich bewährt hat, bleibt erhalten und wird durch neue Texte und Melodien ergänzt. Das neue Gesangbuch soll den Gläubigen durch die Liturgie führen, zur privaten Erbauung dienen und Nahrung für das Glaubensleben geben. Wie eine Pressemeldung der Deutschen Bischofskonferenz vom 31. 01. 2013/Nr. 018 berichtet, betrage die neue Auflage des *Gotteslob* 3,6 Millionen Exemplare. Konzept und Inhalte wurden von Bischöfen, Beratern und ca. 100 Experten erstellt. Dabei handelt es sich um ein neues Konzept in Kontinuität mit dem alten *Gotteslob*. Lieder aller bisherigen Epochen sind vertreten. Zehn Marienlieder erscheinen im neuen *Gotteslob*, die das Einheitsgesangbuch von 1975 nicht beinhaltete. An erster Stelle steht das allseits bekannte Weihnachts- und Marienlied *Maria durch ein Dornwald ging*. Das Lied wurde im Volksmund weiter getragen und erhält auf Grund seiner

steten Beliebtheit einen Platz im Stammteil des neuen *Gotteslobs*. Auch das Marienlied *Meerstern, ich dich grüße. O Maria hilf* ist Teil des neuen Stammteils. Das Lied geht auf die Vorlage im Kölner *Geistlichen Psalterlein* von 1638 zurück und verdrängt die heute bekannte Abwandlung des selbigen Liedes *Meerstern, sei begrüßet*. In diesem Fall findet eine Rückbesinnung auf das barocke Liedgut statt. Weiter ist das Lied *Ein Bote kommt, der Heil verheißt* völlig neu im *Gotteslob* zu finden. Auch das Lied *Du große Herrin schönste Frau* ist neu. Die Kehrverse *Ave Maria, gratia plena* und *Gebenedeit bist du unter den Frauen* treten ebenfalls dazu. Der Stammteil enthält auch neu das Marienlied *Segne du, Maria*. Die Auswahl der Marienlieder zeigt somit einen äußerst großen Facettenreichtum auf.

### Altes Lied in neuem Gesangbuch: *Segne du, Maria*

Der Abschluss dieses Beitrages soll einem Lied gelten, das altbekannt ist und nun offiziell neu im Stammteil jedes neuen *Gotteslobs* erscheint. Das Lied *Segne du, Maria* wurde über Jahrzehnte hinweg mündlich von Generation zu Generation überliefert. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts öffneten sich einige Gesangbücher für die Aufnahme populärer älterer Lieder, die bisher außerhalb des Gottesdienstes im Privaten und auch im Familienkreis gesungen wurden. So findet auch das Marienlied *Segne du, Maria* 1929 Eingang in das Gesangbuch von Speyer und wenig später 1935 in Bamberg. Das heißt, dieses Lied wurde bisher vereinzelt im Gottesdienst gesungen, hauptsächlich aber privat von Mund zu Mund über Generationen weitergegeben. Cordula Wöhler verfasste 1870 zur Zeit der Kirchenliedrestauration den Liedtext und die eingängige Melodie schuf Karl Kindsmüller.

Bei einer Betrachtung des Liedtextes fällt auf, dass keine Symbole oder Bilder gebraucht werden, um Maria darzustellen. Der Text ist schicht und einfach und verzichtet auf eine gehobene Sprache. Maria wird nicht als die unerreichbare, erhabene Herrscherin dargestellt, sondern als liebende Mutter. Das Verhältnis zu Maria ist persönlich und vertraut, denn, wie der zweite Vers deutlich macht, sieht sich der Sänger selbst als Kind Mariens und er spricht Maria direkt an. Maria wird in ihrer Mutterfunktion angerufen und gebeten, ihren Segen zu geben. Der Gläubige erbittet den Frieden auf Erden und sein Weiterleben im Himmel. Alles Denken und Tun soll Tag und Nacht von Maria gesegnet sein. In der zweiten Strophe wird der Muttersegens Mariens für alle Lieben und das ganze Haus erbeten. Die letzten beiden Strophen erbitten den Beistand Marias im letzten Kampf, der Todesstunde. Maria solle im Sterbemoment die Hände reichen und Trostesworte flüstern. Die letzte Hoffnung ist, dass Mariens linde Hand dem Sterbenden das Auge zudrücken wird und in Leben und Tod Segen sei. Alles in allem überzeugt das Lied *Segne du, Maria* durch seine Schlichtheit und die vertrauensvolle Beziehung, die der Sänger zu Maria hat. In Verbindung mit der eingängigen Melodie strahlt das Lied Geborgenheit aus, die den Sänger umfängt. Seine Popularität verdankt das Lied der liebevollen Sprache und Universalität.



Zusammenfassend ist festzuhalten, dass das deutschsprachige katholische Gesangbuch, welches heute auf eine 450jährige Geschichte zurückblickt, von den Bedürfnissen der sich wandelnden Gesellschaft geprägt ist. So zeigen sich in dem Liedgut der Jahrhunderte verschiedene Schwerpunktsetzungen und Prioritäten, die für uns heute eine Vielfalt bereithalten. Zu allen Zeiten jedoch ist Maria Ort der Zuflucht und Quelle des Trostes. Heute wie damals ist sie Fürbitterin und Mittlerin zwischen den Christen und Jesus Christus, Mariens Sohn.

---

**01** Vgl. M. Vehe: Ein New Gesangbüchlin Geystlicher Lieder/ vor alle gutthe Christen nach ordnung Christlicher kirchen [...] Leipzig 1537.  
**02** Vgl. J. Leisentrit: Geistliche Lieder vnd Psalmen/ der alten Apostolischer recht vnd warglaubiger Christlicher Kirchen [...] Bautzen 1567.  
**03** Geistliches Psalterlein, darinn die außserlesenste alt vnd neue Kirchen vnnd Haußgesäng neben den

Psalmen Davids verfasst seyn. Köln 1638.

**04** Vgl. F. S. Kohlbrenner: Der heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche. Erster Theil: Landshut-München 1777.

**05** Vgl. H. Bone: Cantate! Katholisches Gesangbuch nebst Gebeten und Andachten für alle Zeiten und Feste des Kirchenjahres [...], Mainz 1847.

**06** *Gelobt sei Jesus Christus. Gebet- und Gesangbuch für das Bistum Mainz*, Herausgegeben vom Bischöflichen Ordinariat Mainz, Mainz 1952.

**07** *Gotteslob, Katholisches Gebet- und Gesangbuch*, Herausgegeben von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen, Lüttich und Luxemburg, Stuttgart 1975.

# Christoph Gempp

## Tzuultaqa – Hüter der Berge, Täler und Flüsse

### Volksfrömmigkeit zwischen Manipulation und widerständiger Praxis

Am Beispiel der Religiosität des Volkes der Maya-Q'eqchi' soll aufgezeigt werden, wie Volksfrömmigkeit vom dominanten System manipuliert werden kann. Zugleich besteht aber auch die Möglichkeit, die herrschenden Zustände von Gewalt, Unterdrückung und wirtschaftlicher Ausbeutung durch die Kraft der Spiritualität des Volkes zu hinterfragen und Potential zum Widerstand zu entwickeln.

In unserem Falle geht es nicht um die herkömmlichen Formen von katholischer Volksfrömmigkeit. Die Maya-Q'eqchi' sind Nachfahren der Hochkultur der Mayas. Ihre Religion ist synkretistisch. Ursprüngliche religiöse Erfahrung ist durchwoben von der katholischen Tradition. Grundsätzlich dreht sich die Religiosität der Ahnen rund um den Zyklus der Landwirtschaft und zentriert sich im Mais. Die Riten richten sich an Tzuultaqa. Tzuultaqa ist ein spiritueller Wächter, gleichsam ein gottgesandter Schutzengel. Tzuultaqa heißt wörtlich übersetzt „Berg und Tal“. Er ist der Wächter der Berge, Täler und Gewässer. Er hat eine anthropomorphe Gestalt; er ist Vater und Mutter, gut und strafend, Geist und Materie. Die Ältesten sehen ihn/sie in ihren Träumen und empfangen Botschaften. Er ist der Hüter der Felder, des Mais, der Lianen, Bäume und Tiere.<sup>1</sup>

#### Riten für Tzuultaqa

Jeder Eingriff in die Natur muss mit dem Einvernehmen von Tzuultaqa stattfinden: säen, holzen, fischen, der Bau eines Hauses. Mittels streng normierter Riten treten die Q'eqchi' in Kommunikation mit Tzuultaqa und bitten um Erlaubnis. Die Missachtung dieser Regeln führt zu Krankheit, Unglück, Naturkatastrophen und Missernten. Tzuultaqa fordert unbedingten Respekt. Die religiöse Erlebnis-

welt mit ihren Riten und Bräuchen hat allen Versuchen, sie auszuradieren, widerstanden.

Der wichtigste Ritus für Tzuultaqa besteht im *Mayejak*. *Mayejak* heißt nichts anderes als „Opfer“. Die zentralen Elemente im *Mayejak* sind *Kopal Pom* und Kerzen. *Kopal Pom* ist ein lokales wohlriechendes Harz, das entweder auf Kohlen wie Weihrauch oder vollständig in einem Lehmtopf verbrannt wird. Die Kerzen werden *Kuut'* genannt, was so viel wie „Stütze“ heißt: Stütze für das sichere Gehen und Voranschreiten im Leben. Bei kleineren Aktivitäten können die Kerzen aus Paraffin sein, bei wichtigen und größeren Anlässen sind sie aus Bienenwachs. Sie werden in einem eigens dazu vorgesehenen Ritual gezogen: *Juyuk*. Ein Ritual wird in einem Zeitraum von etwa vier Wochen vorbereitet.

Ein weiteres wesentliches Ritual ist der *Watesink*: dies heißt wörtlich „zu essen geben“. Rituell wird Tzuultaqa zum Essen eingeladen. Ein Haustier wird geschlachtet. Am geeignetsten für diesen Fall ist immer der einheimische Truthahn, aber auch ein Huhn oder eine Ente können verwendet werden. Dieses Tier wird rituell zubereitet und das Blut und bestimmte Teile des Tieres werden abgefordert. *Watesink* wird gefeiert bei der Einweihung eines Hauses, einer Kirche, eines neuen Feldes, aber heutzutage auch bei der Segnung eines neuen Autos oder Motors. Dieser Aspekt ist sehr interessant, denn die Fähigkeit, neue Elemente des täglichen Lebens in die rituellen Aktivitäten zu integrieren, macht die Kultur widerstandsfähiger in dem Sinne, dass die Spiritualität ungebremst weiterwirkt. Die Kerzen und der *Pom* sind lebendig. Alles ist lebendig. Auch das Feld, der Berg, der Fluss, der Stein, das Haus. Kerzen und *Pom* werden mit Blut und Kakao bestrichen. In den vier Himmelsrichtungen werden ein Teil des geopfertes Tieres, Kakao und Tortilla vergraben. Die gekochten Gaben werden auf dem Hausaltar zu Füßen der Heiligenfigur dargebracht. Alles ist lebendig und alles bekommt symbolisch zu essen: die Kerzen, der *Pom*, die Erde, das Haus etc. Anschließend essen alle gemeinsam. Auch dies ist wieder ein rituales Mahl, an dem Tzuultaqa symbolisch teilnimmt. *Mayejak* und *Watesink* werden in der Nacht gefeiert. Das sind nur zwei Aspekte einer äußerst reichhaltigen Vielfalt von Riten, Legenden und Traditionen, die dem *Q'eqchi'*-Volk zu eigen sind und zum Teil eifersüchtig gehütet werden.

## Conquista und Zweite Evangelisierung

Als im 16. Jahrhundert mit der Conquista die spanischen Missionare kamen, führte dies zu einer synkretistischen Symbiose der traditionellen Religiosität mit den katholischen Zeichen und Riten. Besonders hervorzuheben ist die Bedeutung, die den Heiligenfiguren zukam. Die *Q'eqchi'* erkannten in den Skulpturen der Heiligen die Repräsentation der Tzuultaqas, die die Ältesten in ihren Träumen sahen. Die Heiligenfigur der Kirche wurde mit dem Tzuultaqa des nächsten Berges in Verbindung gebracht. Und wir dürfen davon ausgehen, dass dies bis heute der Fall ist. Im Vollzug der sogenannten

**Christoph Gempp OP, Lic. theol.** (c.gempp@gmx.net), geb. 1966 in Basel/Schweiz, Gründung und Arbeit an einer Landwirtschaftsschule der *Q'eqchi'*. Anschrift: Parroquia Santa Maria del Rosario, 16012 Santa Maria Cahabon, Guatemala. Veröffentlichung u. a.: „Wenn uns doch jemand Fleisch zu essen gäbe! In Ägypten ging es uns gut“. *Umkämpfte und gefährdete Mutter Erde im Kontext der Mayas*, in: *Councilium* 43 (2007), 198–206.

zweiten Evangelisierung nach dem II. Vatikanischen Konzil wurde die Bibel zwar in die verschiedenen Maya-Sprachen übersetzt und zahlreiche Missionare lernten die Sprachen, so dass den Q'eqchi' auch das Leben der historischen Heiligen bekannt wurde. Dennoch bleibt in einer tieferen psychologischen Dimension die Identifikation der Heiligen in den Kirchen mit Tzuultaqa erhalten und die Emotionalität, die in der Volksfrömmigkeit zum Ausdruck kommt, ist weiterhin auf Tzuultaqa ausgerichtet. Dies hat in der Kirche zu unterschiedlichen Tendenzen geführt. Es gab Missionare, die die Vorstellung von Tzuultaqa mit Götzendienst in Verbindung brachten und alles daransetzten, den Glauben an Tzuultaqa auszura-dieren. Da existierte aber auch die Linie der Inkulturation, die neu ansetzte und die Riten aus dem Bereich des Verbotenen hervorholten und zu einem neuen Respekt verhalfen.

Im Folgenden geht es mir darum, anhand der religiösen Praxis rund um Tzuultaqa aufzuzeigen, wie Volksreligiosität manipuliert wird oder zu befreiender, widerständiger Praxis führen kann – und dies im Kontext eines Volkes, das vom dominanten System Jahrhunderte lang diskriminiert und vom politischen Leben ausgeschlossen war und bis heute ist.

Immer wieder haben sich Anthropologen für die Bräuche, Riten und die Spiritualität der Q'eqchi' interessiert. Aber wie wir aus dem folgenden Beispiel entnehmen können, waren ihre Untersuchung in verschiedenen Fällen nicht uneigennütziger Natur. Im Gegenteil, die erhobenen Daten dienten dazu, in die Seele der Q'eqchi' einzudringen und ihre Frömmigkeit zugunsten politischer und wirtschaftlicher Interessen zu manipulieren. Mit Recht wachen die Q'eqchi' heute viel bewusster über ihren religiösen und magisch-mystischen Schatz und geben ihn nur noch sehr ungern preis.

## Manipulationen der Volksfrömmigkeit

Während des Bürgerkrieges in Guatemala musste die Figur von Tzuultaqa zur ideologischen und religiösen Manipulation herhalten. Die Landproblematik war Ursache der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Misere der Nachfahren der Mayas in Guatemala während der vergangenen 500 Jahre. Die Eroberung Mittelamerikas durch die Spanier bedeutete eine totale Katastrophe für die Indios. Aufgrund von Epidemien und der miserablen Lebensbedingungen unter dem Joch der Spanier wurde die Bevölkerung um 85–95% reduziert. Obwohl die spanische Krone nach dem Streit zwischen den Vertretern der Encomenderos und Fray Bartolomé de Las Casas Gesetze erlassen hatte, welche die Rechtsansprüche der indianischen Gemeinschaften schützen sollten, wurden diese kaum befolgt.<sup>2</sup> Die institutionalisierte Ausbeutung produzierte große Spannungen und bewog die Indios, verschiedene Taktiken des Widerstandes zu erproben, angefangen bei der Flucht in die Berge, um der Zwangsarbeit auf den Fincas zu entgehen, bis zum verzweifelten bewaffneten Kampf.

Mit der Unabhängigkeitsbewegung sowie der Loslösung des früheren Vizekönigreiches Neuspanien und des Generalkapitanats vom spanischen Mutterland im

Jahre 1821 erfolgte für die Ureinwohner keineswegs der Wiedergewinn der Freiheit. Längst hatte sich eine kreolisch-spanische Oligarchie gebildet und fest etabliert. Es entfiel die politische Hegemonie von außen, es blieben die inneren Abhängigkeiten: die besitzenden herrschenden Minderheiten und der endlose Wechsel der Diktaturen.<sup>3</sup>

## Landkonflikte und verhinderte Reformen

Das zentrale Problem für die Maya-Dorfgemeinschaften war die Frage des Landbesitzes, der durch Wohnheitsrecht und nicht auf der Grundlage von Eigentumsurkunden geregelt war.<sup>4</sup> Mit der liberalen Reform 1871 nahm dies ein Ende, und die Enteignung der indianischen Ländereien, die faktisch schon seit der Eroberung erfolgt war, wurde auch juristisch eine Tatsache. Das führte in Guatemala und Chiapas dazu, dass die Dorfbewohner während des Kaffeebooms zwischen 1870 und 1900 schutzlos der Aneignung ihres Landes durch die Mestizen und Kaffeebarone preisgegeben waren. Die Schaffung des Bodenregisters ermöglichte es den Mestizen, ihre Ländereien registrieren zu lassen. Die indianischen Bauern, die seit Generationen auf diesen Ländereien gearbeitet und gelebt hatten, wurden praktisch zu Sklaven und dem Inventar des Gutes zugeschrieben. Als Entschädigung stellte man ihnen im besten Falle ein Stück Land zur Verfügung, auf dem sie Mais, Bohnen und Chili säen konnten. Die Unabhängigkeit ist für die Indios nie eingetreten.<sup>5</sup>

Die ungerechte Verteilung des Landes war einer der wichtigsten Gründe, die zum Bürgerkrieg geführt haben. Die Armut war eine Konstante und Resultat der ungleichen Verteilung der wirtschaftlichen Möglichkeiten – vor allem des Landes. Noch in den 1990er Jahren galt, dass 2,7% der Fincas 66,05% des fruchtbaren Landes beanspruchen, während 97,3% der Fincas mit weniger als 5 Hektar nur 15% des fruchtbaren Landes ausmachen.<sup>6</sup> Diese Zustände wurden mittels einander sich ablösender Militärdiktaturen aufrechterhalten. Die Periode der Präsidentschaft von Jacobo Arbenz wollte ein neues Licht auf die Geschichte der indianischen Gemeinschaften Guatemalas werfen. Arbenz gewann die Wahlen 1950 und kündigte eine Agrarreform an. Die nicht von ihren Eigentümern bearbeiteten Ländereien sollten enteignet und den landlosen Bauern abgegeben werden. Es würde hier zu weit führen, auf alle geschichtlichen Details einzugehen. Tatsache ist, dass sich sowohl die USA (United Fruit Company) wie auch die besitzende, herrschende Oligarchie, die ausschließlich aus Mestizen bestand, in ihren Interessen bedroht sahen. Arbenz wurde gestürzt und der Bürgerkrieg nahm seinen Anfang. In den 1960er Jahren kam es vor allem gezielt zu politischen Morden. Im folgenden Jahrzehnt spitzte sich die Situation unter den Militärdiktaturen zu. Gleichzeitig wuchs der organisierte Widerstand. 1980 kam es mit der Politik der „Verbrannten Erde“ zur Eskalation: massive Massaker an Männern, Frauen und Kindern, Auslöschung ganzer Dorfgemeinschaften. Die Konjunktur des Kalten Krieges und die Logik des Antikommunismus kamen den Unterdrückten als ideologische Rechtfertigung zur Hilfe, um die berechtigten Forderungen zu ignorieren. Nach Arbenz blieb das

Thema Landreform ein Tabu und allein schon die Erwähnung grenzte an Subversion. So konnte die Thematik auch in den Friedensverhandlungen zwischen Guerilla und Regierung nie mehr wirklich auf den Tisch kommen.<sup>7</sup>

## Ideologisierungen in der Zeit des Bürgerkriegs

Zur Zeit des Bürgerkrieges wurde mittels der Strategie der „Verbrannten Erde“ versucht, der Guerilla ihre Basis im Volke zu entziehen und somit das Wasser abzugraben. Die Zivilbevölkerung, welche die Guerilla mittels Nahrung und Obdach unterstützte, wurde systematisch verfolgt. Gezielt wurden Massaker an Männern, Frauen und Kindern verübt. Diese Taktik der Abschreckung und des Terrors sollte die Guerilla und den Widerstand isolieren. Die überlebende Bevölkerung wurde vertrieben und in sogenannten Modelldörfern untergebracht.<sup>8</sup> Ihre Dörfer, Felder und Tiere wurden vernichtet und andere Bauern rissen sich das Land unter den Nagel. In diesen Modelldörfern wurde Umerziehung praktiziert und Ziel dieser ideologischen Umschulung war die Gehirnwäsche: „Die Indios sind sehr aufnahmefähig, sie sind einfach zu manipulieren, wie Lehm“<sup>9</sup>. Der Staat wurde als Garant der bestehenden Ordnung dargestellt und die Armee als autoritäre Vaterfigur, die die Guten beschützt und die Bösen bestraft.

Im Falle der Q'eqchi' haben die anthropologischen Forschungen gezeigt, dass und wie die Figur des Tzuultaqa vom Staat und der Armee geschickt missbraucht wurde. Tzuultaqa hat die Funktion, die herkömmliche Ordnung der Natur zu überwachen und zu kontrollieren. Tzuultaqa nimmt eine väterlich-autoritäre Rolle ein. Er fordert Respekt und Einhaltung der rituellen Tribute. Im Falle der Zuwiderhandlung oder Missachtung des geforderten Respekts und bei Verweigerung der Darbringung der Rituale kann es zu Krankheit und Missernte kommen, da die herkömmliche Ordnung nicht respektiert wurde. Während der brutalsten Phase des Bürgerkrieges wurde die Armee den Q'eqchi' und auch anderen Ethnien als aktuelle Repräsentation von Tzuultaqa vorgeführt. Das Militärkartell von Coban – der Hauptstadt von Alta Verpaz – hieß „Hogar del Tzuultaqa“, Heim des Tzuultaqa.<sup>10</sup> Die Soldaten verstanden sich als Söhne von Tzuultaqa und als Hüter der herkömmlichen Ordnung. Und die Soldaten, die der Ethnie Q'eqchi' angehörten, waren bekannt als die brutalsten Vollstrecker der militärischen Aktionen. Ironie des Schicksals! In Chajul im Departement Quiche wurde der Heiligenfigur eine Soldatenuniform angezogen. Deutlicher konnte die symbolische Handlung nicht sein, die zum Ausdruck brachte, dass der Soldat als Hüter des Status quo ein Vollstrecker des Tzuultaqa war. Und damit wurde die Brutalität und Grausamkeit an den eigenen Brüdern und die Vernichtung der zivilen Basis des Widerstandes religiös-ideologisch legitimiert.

## Neuentdeckung indigener Identität

An diesem Punkt setzen wir an, um ein Gegenbeispiel zu betrachten, das das Potential des Widerstandes aufzeigt und die Autonomie des Volkes über sein Territorium und das Bewusstsein der Identität stärkt. In diesem Falle handelt es sich um die Insistenz von Minengesellschaften, die unter Beihilfe von internationalem Kapital Metalle in Regionen abbauen wollen, die traditionellerweise von indigener Bevölkerung bewohnt werden. Dies führt in vielen Regionen Lateinamerikas zu schweren Konflikten, besonders in Guatemala, Peru, Bolivien, Ecuador und Brasilien, wo die Präsenz indigener Bevölkerung am stärksten ist. Mit dem zunehmenden Selbstbewusstsein indigener Identität wächst der Widerstand gegen den Eingriff von Megaprojekten in ihren Territorien. Die Gründe des Widerstandes sind sozialer, wirtschaftlicher und ökologischer Natur. Im Falle der Q'eqchi' beruht der radikale Widerstand gegen den Bergbau auf religiösen Motiven. Ein derart massiver Eingriff in das Herz von Tzuultaqa, wie ihn der Bergbau mit sich bringen würde, erscheint dem Volk der Q'eqchi' nicht akzeptabel; die Konsequenzen für die Ernte und das Wohl der Tiere und der Natur scheint vorprogrammiert: Missernten, Krankheit und Unglück wären die Folgen. Aus diesem Grund haben sich die Q'eqchi' von Alta Verapaz, insbesondere der Regionen von Lanquin und Santa Maria Cahabon, bisher konsequent gegen das Eindringen von Minengesellschaften in ihre Territorien gewehrt. Im konkreten Fall hat die Minengesellschaft Mayaniquel nichts unversucht gelassen, um die Bevölkerung für sich zu gewinnen. Für gewöhnlich besteht die Strategie der Manipulation des Volkes in der Vergabe von Geschenken und finanziellen Hilfeleistungen: Wellblech für das Dach, Mützen, T-Shirts, aber auch Pokale, Fußballbälle, Feuerwerk etc. für Fußballspiele und sonstige soziale Aktivitäten werden gezielt unterstützt. Es wird auch versucht, die katholische Kirche in diese Strategie zu verwickeln; das geschieht durch das Angebot der Unterstützung ihrer sozialen oder schulischen Projekte oder ihrer Infrastrukturprojekte im Bereich der Kirche. Die katholische Kirche hat sich in Guatemala vor allem im Widerstand gegen Megaprojekte dieser Art einen Namen gemacht.

## Das widerständige Potenzial der Religion im Volk

Zum großen Erstaunen des Autors hat die Minengesellschaft ihr Ziel bis heute nicht erreicht. Weder Geschenke noch die Verleumdung und indirekte Verfolgung von Bauern- und Kirchenverantwortlichen haben es bisher ermöglicht, die Minenprojekte bei der Bevölkerung der Q'eqchi' beliebt zu machen oder die Menschen zu kaufen. Offensichtlich geht es um große finanzielle Summen, die auf dem Spiel stehen. Der Grund für den bislang erfolgreichen Widerstand liegt weder im ökologischen noch primär im wirtschaftlichen oder politischen Bereich. Der Geist von Tzuultaqa in den Herzen und Köpfen der Menschen lässt nicht zu, dass in der Sicht des Volkes auf ausbeuterischer und übermäßigen Weise in den Berg und in die Natur eingegriffen wird.

Hier noch ein Beispiel, wie anthropologische Erkenntnisse, an der die Minengesellschaften interessiert sind, um den Widerstand zu unterwandern, zur Manipulation missbraucht werden können. Es geht um den Sohn eines selbsternannten Maya-Priesters. Leider ist es den Maya-Völkern in Guatemala bisher nicht gelungen, repräsentative Organisationen zu schaffen, die ihre religiösen Leitfiguren legitimieren können. Der Mann vertritt radikale und exklusive Positionen und versteht sich als Verteidiger der Identität seines eigenen Volkes. Sein Sohn ist Geologe und Mitarbeiter der Minengesellschaft, die hier vor Ort tätig ist und damit an Minen interessiert. Tatsache ist, dass dieser Mann eingeladen wurde, um mit der Minengesellschaft und den umliegenden Dörfern ein Ritual – ein *Mayejkak* – zu veranstalten, um den Abbau von Metallen und den Eingriff in den Berg zu legitimieren. Interessanterweise hat auch diese Aktivität keine Änderung in der Haltung des Volkes bewirkt. Für das Volk der *Q'eqchi'* muss die Domäne des *Tzuultaqa* – seine Berge, Täler und Flüsse – unantastbar bleiben.

Die Kontrasterfahrung des Leidens drängt verantwortungsvolle Menschen zum ethischen Imperativ: Dies kann so nicht sein. Unsere Frage ist, wie Religion und Spiritualität zu solch befreiender Erfahrung beitragen können. Wohl keine andere Dimension der menschlichen Existenz wurde so sehr manipuliert wie die religiöse. Unter dem Vorwand, Religion dürfe nicht funktionalisiert werden, wird dann auch die politische Relevanz geleugnet. Am dargestellten Beispiel soll aufgezeigt werden, dass die Funktion von Religion in der Gesellschaft grundlegend doppeldeutig ist.<sup>11</sup>

Wenn nun die Empörung über die Kontrasterfahrung und damit das Leiden konkreter Menschen und Völker der Ausgangspunkt unserer ethischen Analyse wäre, dann drängt sich der ethische Imperativ mit klarer Erfahrungsevidenz auf. Wenn es Aufgabe von Theologie wäre, den Dienst der Religion an der Welt zu reflektieren, bezieht sie ihre Reflexionsgrundlage nicht in erster Linie aus Gesellschaftsanalysen, sondern aus der Erfahrung des Heiligen in der Frömmigkeit des Volkes. An unserem Beispiel wird deutlich, wie das Heilige für wirtschaftliche und soziale Interessen manipuliert werden kann oder wie das Heilige zu seiner ursprünglichen Funktion zugeführt werden kann: Schutz des Lebens, des Volkes, der Schöpfung, besonders der Schwachen und jahrhundertlang Unterdrückten.

**01** Vgl. R. Wilson, *Ametralladoras y Espiritu de la Moñtana* (Textos Ak'Kutan), Coban 2005, 9.

**02** Vgl. S. Martínez Peláez, *La Patria del criollo*, México 1994, 68–84.

**03** Vgl. *El mundo Precolombino*, Barcelona 2001, 136ff.

**04** Vgl. S. Martínez Peláez, *La Patria del criollo*, a. a. O., 131–195.

**05** Vgl. N. Grube (Hrsg.), *Maya – Gottkönige im Regenwald*, Köln 2000, 418.

**06** Vgl. Banco Mundial, Guatemala, *evaluación de la pobreza*, Guatemala 1994, 7.

**07** *Guatemala nunca mas III, El entorno histórico*, Guatemala 1998.

**08** R. Wilson, *Ametralladoras y Espiritu de la Moñtana*, a. a. O., 29.

**09** Zitat des Direktors für Zivile Angelegenheiten der Militärsbasis in Coban, Mayor Figueroa, zit. nach: J. M. Simon, *Guatemala: Eternal*

*Spring, Eternal Tyranny*, London 1987, 28.

**10** Vgl. R. Wilson, *Ametralladoras y Espiritu de la Moñtana*, a. a. O., 35.

**11** E. Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg/Br 1977.



# Jürgen Werbick Volks-Frömmigkeit?

Frömmigkeit war gestern. Volksfrömmigkeit erst recht. Ist sie denn etwas anderes als der ausgehöhlte Restbestand einer Volkskirche, die zur Randgröße wurde, so wenig *Volkskirche* ist wie manche Volkspartei? Unwillkürlich verortet man Volksfrömmigkeit in der Nähe zu Volksmusik, dieser Primitiv-Veranstaltung von Gemüts-Seligkeit, mit der man dem Volk weismacht, das sei Musik aus dem Volk für das Volk. Das Volk ist nicht tümlisch, hatte *Bert Brecht* gekalauert und die Assoziation *dümmlich* billigend in Kauf genommen. Aber nach den Verkaufstatistiken ist es empfänglich für „volkstümliche Musik“. Auch für „volkstümliche“ Frömmigkeit? Oder gilt der ebenfalls statistische Milieubefund, den die Sinus-Studien nahe legen, Volksfrömmigkeit sei allenfalls als Bodensatz religiöser Gewohnheiten im traditionellen Milieu, vielleicht noch im Milieu der bürgerliche Mitte greifbar?

Es gibt Entwicklungen und Argumente, die nicht in dieses Bild passen. Die Parallele zur „Volks“-Musik scheint erhellend. Wird nicht gerade hier sichtbar und hörbar, wie subversiv Volksmusik sein kann, wenn kreative Gruppen wie die leider auseinandergegangene *Biermösl Blossn* sich ihrer annehmen? Da kommt heraus, wie wenig sich diese Musik darauf beschränken müsste, mit einfachsten musikalischen Mitteln Stimmung zu machen. Aber ist nicht auch das eine Musik, die von intellektuellen Könnern für das Volk veranstaltet wird, keine Musik des „Volkes“ selbst? Wie wenn es je anders gewesen wäre! Anders als so: „Prophetische“ Künstler finden den rechten Ton, geben „dem Volk“ seine Stimme zurück, geben ihm eine Alternative zu den offiziellen Parolen und marktgängigen Gesängen; und „das Volk“ stimmt ein, singt anders, hört anders, als die Mächtigen ihm vorspielen.

Wenn das auch für die Kirche und das *Volk Gottes* gelten würde? Kaum auszudenken. Und in der Vergangenheit doch einigermaßen wahr. Aber heute, wo die Kirchenoberen wegen Personalmangel an die Würde und Mitverantwortung des Volkes Gottes appellieren, das Liturgie feiernde „Volk“ aber auf „wörtliche“ Übersetzungen aus dem lateinischen Messbuch festlegen wollen? Mitarbeit schon; aber *Mit-Sprache*, eigene Sprache und eigene Praxis? Gott bewahre! Das „einfache Volk“ muss bewahrt werden vor intellektualistisch-elitären Experimenten, soll bei dem bleiben, was die offizielle Liturgie-Sprache ihm in den Mund legt.

-----  
**Dr. theol. habil Jürgen Werbick** werbick@t-online.de), geb. 1946 in Aschaffenburg, Prof. em. für Fundamentaltheologie an der Universität Münster. Anschrift: Eckelskamp 3, D-48301 Nottuln. Veröffentlichung u. a.: *Gnade*, Paderborn 2013.

Die Frömmigkeit des Volkes wird gewiss nicht danach richten, aber auch nicht türlich werden, wenn es sie denn in Zukunft noch gibt. Wird es sie unter uns in Zukunft noch geben? Wird Frömmigkeit nicht eher individualisiert sein? Individuell gepflegte Spiritualität eben?

## Der Fromme der Zukunft: ein Mystiker?

Karl Rahners fast bis zur Unkenntlichkeit aufgenommene Formel vom Frommen der Zukunft, der – wenn es ihn überhaupt noch gibt – ein Mystiker sein werde<sup>1</sup>, mag als Beleg für den Zug ins Individuelle, ja Elitäre genommen werden. Rahners Formulierungen lesen sich – scheinbar? – wie ein Abgesang auf alles Volkfromme, Milieuhafte: „[W]eil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird“;<sup>2</sup> weil den Glaubenden heute und morgen „eine stets neue Bildung des Glaubens aus seinen letzten Gründen heraus [ab]verlangt“ ist, wird es auf personale Erfahrung und personal verantwortete Frömmigkeit ankommen.<sup>3</sup> An die Stelle des quasi-automatischen Hineinsozialisiertwerdens in religiös-kirchliche Lebensformen tritt eine von elementaren Glaubenserfahrungen her „gebildete“ und durchlebte Spiritualität aus den Wurzeln des Glaubens im Menschenleben, die selbst entscheidet, was ihr dabei hilfreich ist.

Man wird zustimmen und doch unsicher sein, ob es diese Alternative wirklich trifft – und vielleicht auch, ob Rahner es so gemeint hat. Der spricht altmodisch noch von Frömmigkeit. Spricht man heute von *Spiritualität*, so will man nicht selten die Individualisierung und Subjektivierung der Glaubenshaltungen und -vollzüge zum Ausdruck bringen, die das selbst und ursprünglich Erfahrene als das Eigentliche und Authentische geltend macht. Dem religiös „objektiv“ Vorgegebenen misst solche Spiritualität nur insofern eine Bedeutung bei, als es zu solch authentischer Erfahrung verhilft. Der Erfahrene aber weiß, wie man „das Wissen der Religionen [am besten] nutzen“ kann.<sup>4</sup>

Diese individualisierte und *subjektivierte* Spiritualität wird Rahner nicht gemeint haben, obwohl auch sie eine Reaktion ist auf die immer mehr ausfallende oder als zwiespältig empfundene sozialisierende Kraft religiöser Überlieferungen, Lebensdeutungen und Praktiken. Es gilt – das macht Rahners Wort vom Frommen als Mystiker deutlich – die Glaubensüberzeugung „subjektiv“ zu durchleben und zu verantworten. Das heißt nicht schon, ihr Subjekt zu sein. Das Pathos der authentischen „religiösen Erfahrung“, die sich zum Kriterium des ihr Dienlichen macht, wird in Rahners Prognose, die Frommen der Zukunft würden Erfahrene sein, kaum mitklingen. Man kann seine Intention eher mit der bei *Søren Kierkegaard* entlehnten Metapher der Innerlichkeit oder Verinnerlichung erläutern. Aber gerade *Kierkegaard* scheint den Affekt gegen alles „Volkhafte“ und in diesem Sinne Christentümliche zum Durchbruch gebracht zu haben. Man sollte auf ihn hören, ehe man affirmativ von Volksfrömmigkeit redet.

## Verinnerlichung?

Mystiker(innen) sind christlich häufig Krisen-Menschen, die auf die *Veräußerlichung* des Glaubens reagieren – und darauf, dass institutionelle Formen der Frömmigkeit und die geläufigen religiösen Sprachwelten ihre „Performanz“ verlieren.<sup>5</sup> Religiöse Sprach- und Formenwelten büßen ihre Bedeutung ein, weil die lebendigsten Menschen einer Zeit sich in ihnen nicht mehr ausdrücken können und neue Ausdrucksmöglichkeiten für ihre Gottergriffenheit „erarbeiten“ müssen. Man findet sich und das, was man erfahren hat, nicht mehr gemeint in den offiziellen Formen und Formeln; die Menschen werden von ihnen nicht mehr in der Mitte ihres Daseins erreicht.

Authentische Frömmigkeit bringt das „Innerste“ der Menschen, ihr innerstes Berührt- und Beteiligtsein ins Spiel. Wo sie nicht mehr von diesem Innersten her gelebt wird, ist sie nicht mehr lebendig machend, Leben öffnend und erweiternd. Aber was meint diese Metapher der Innerlichkeit? *Martin Walser* gibt einen triftigen Hinweis: „Gefühle sind ja, anders als Gedanken, das Innerste. Sie bestimmen, wie ich mich fühle.“ Sie bestimmen unverfügbar, aber durchaus verfälschbar, meine Gestimmtheit.<sup>6</sup> Und sie können sozialisiert und „kultiviert“, sublimiert werden. Man weiß das zur Genüge aus der Psychoanalyse. Das soll jetzt nicht Thema sein, sondern die ursprüngliche Unverfügbarkeit dessen, was uns da „einstimmt“ und uns so die Erfahrung vermittelt, dass wir von weiter her sind, als es die Anfänge sind, die wir selbst setzen können. *Mein* Jenseits, um mit *Martin Walser* zu sprechen: jenseits und doch meins, in mir und durch mich diesseitig, welthaft, in der Spannung zu jener Weltfremdheit,<sup>7</sup> aus der ich bin, um mich zur ihr ins Verhältnis zu setzen; Weltentzogenheit, an der ich schon ursprünglich beteiligt und so dagegen gefeit bin, ganz in der Welt aufzugehen, „restlos“ im Welthaften involviert zu sein. Mein Beteiligtsein am Welt-Entzogenen ist von weiter her als es meine Weltverwobenheiten sind. Und es ist die Frage, ob es in irgendeinem Sinne als bejahende Übernahme meiner Welt- und Selbst-Entzogenheit gelebt werden kann – und woher sich mir diese Möglichkeit erschließt. Dieses Zugleich von Selbst- und Welt-Gegebenheit, Selbst- und Welt-Entzogenheit *im Innersten* und der Selbst-Übernahme will in der Frömmigkeit zum Ausdruck kommen und gestaltet werden.

Will es nicht in Gemeinschaft gelebt und gestaltet werden? Hier ist – wenn es gut geht: auf wohltuende Weise – zu erleben, dass ich von „weiter her“ komme als von mir selbst, dass ich immer schon mittue, wovon ich nicht der Ursprung bin, aber wohinein ich mich einstimmen kann, kritisch einstimme oder mich entziehe, wenn es mich nicht berührt. *Gemeinsam beten und singen* sind Grundvollzüge der Volksfrömmigkeit, geben dem Volk Gottes eine Stimme, *seine* Stimme – wenn es gut geht. Aber es geht oft nicht gut. Liturgische Gebete bleiben Weggörtexte, Papierkreationen. Ich kann mein Inneres nicht hineinsprechen. Und es fehlen vielfach die Lieder, in die ich einstimmen kann. Geschmacksfragen? Ja, auch. Und wenn schon. Sind Geschmacksfragen unwichtig? Zeigen sich in ihnen nicht unverfügbare Dimensionen unserer Innenwelt, die in Gemeinschaft gewürdigt werden sollen, der Uniformierung widerstehen – und zur Toleranz herausfordern? Vielleicht führt ja auch der Geschmack zusammen, und zwar diejenigen, die auf einen ähn-

lichen Geschmack gekommen sind und nicht dauernd von den Eliten hören wollen, das sei ein schlechter Geschmack.

Wenn man alles in die Hand bekommen und regulieren will, auch den Geschmack noch, riskiert man, dass die Menschen den Geschmack verlieren an den nahrhaften Speisen für ihr Innerstes, die man ihnen doch vorzusetzen hätte. Der Geschmack des „Volkes“: ein weites und schwierig zu überschauendes Feld. Aber wer hier rücksichtslos agiert und dominieren will, vergeht sich am Innersten der Menschen.<sup>8</sup>

Dem zustimmen können, woraus ich lebe und mich bejahen kann, meinem innersten Bewegtsein und Hingezogensein, dem, was ich bin und wofür ich da sein kann: All das ist mir geschenkt und zugemutet. Ich kann hegen, was mir gegeben ist; ich kann Hoffnungen hegen. Und das geschieht in einer Gemeinschaft, in der wir gemeinsam versuchen, was für jede(n) allein zu schwierig ist: das Innerste nach außen zu singen, zu beten, zu be-gehen, darzustellen; in Formen gemeinsamen Tuns, an denen ich Geschmack finde und von denen ich mich angesprochen fühle, so dass ich mitsingen und mittun kann. Bei all dem bleibt göltig: Ich kann, ja ich muss mich zu meiner Selbst-Entzogenheit und Selbst-Gegebenheit im Innersten in ein möglichst bewusstes Verhältnis setzen, zu ermessen versuchen, *als wer* ich mir in meine Welt hinein mitgegeben bin, ob, weshalb und inwiefern ich dieses Unterwegssein bejahen und es fortsetzen kann – wo ich versuchen muss, ihm eine neue Richtung zu geben.

Ich bin nicht nur verwickelt in meine Selbstgegebenheit, so als wäre sie nichts anderes als das Ensemble äußerer Umstände. Ich bin *mir* selbst entzogen und *mir selbst* gegeben, damit ich mich in der rechten Weise empfangen, mein *Woher* aufnehmen, es mir zugänglich mache und mitnehme auf meinen – unseren – Sehnsuchtswegen in die Welt hinein, auf denen wir der Fülle meines Lebens näher zu kommen hoffen. Mir selbst bin ich anvertraut, damit ich mich *in Acht nehme* und hege, was mir den Mut zum Leben gibt, den Mut nach der Fülle des Lebens zu suchen. Anderen bin ich anvertraut, mit denen zusammen ich die *Biotop des Glaubens, der Hoffnung<sup>9</sup> und des Mutes* hegen und pflegen darf.

## Mut zum Glauben

Mut ist wohl das Letzte, was man Christen gemeinhin zubilligt. Man weiß ja, wes Geistes Kind sie sind: Kinder der Angst und der Feigheit. Sie haben nicht das Herz, ihre hohlen Gewissheiten in Frage zu stellen und ins Ungewisse, unerhört und un-gesehen Neue aufzubrechen.<sup>10</sup> Aber gehört nicht ebenso Mut dazu, mit der Vision eines Lebens in Fülle unterwegs zu sein und auszuprobieren, wo und inwieweit diese Vision in diesem Leben schon wahr werden kann; sich hineinzuwagen in die verwegene Hoffnung, diese Vision sei nicht verloren, wenn wir mit unseren Möglichkeiten am Ende sind – weil wir uns mit ihr dem Gott des Lebens anvertrauen dürfen? Gehört nicht un-glaublich viel Mut dazu, gegen die tödlichen Lebens-Umstände anzuglauben, die uns die große Hoffnung auf die Vollendung des Lebens in

der Liebe abgewöhnen wollen; gegen diejenigen, die sie uns ausreden und schlecht reden wollen, damit wir auf unsere Kosten kämen?

Der Mut zum Glauben: daran zu glauben, dass das Geheimnis unserer Selbst-Entzogenheit das Geheimnis unserer Selbst-Gegebenheit ist, das uns den *Geber* dieser guten Gabe vergegenwärtigt; das Geheimnis seines guten Willens, der uns das Leben nicht als Danaer-Geschenk zumutet. Der Glaubens-Mut an den schlechthin gutwilligen Gott zu glauben, der seinem Geschenk treu bleibt, auch wenn er uns herausfordert – und schenkt –, uns selbst zu transzendieren; der Mut zum Glauben daran, dass, was uns gegeben ist, nicht verloren geht, sondern zu seiner Fülle kommt: *Paul Tillich* sprach vom „Mut zum Sein“,<sup>11</sup> *Karl Rahner* von der „kargen Frömmigkeit“, „den Mut eines unmittelbaren Verhältnisses zum unsagbaren Gott zu haben und auch den Mut, dessen schweigende Selbstmitteilung als das Geheimnis des eigenen Daseins anzunehmen“.<sup>12</sup> Die Rede ist von dem Mut, in der Unermesslichkeit des Daseins Gottes Nähe zu glauben und deshalb daran zu glauben, dass in dieser Welt immer wieder neu beginnt, was bei ihm ankommen wird – auch wenn es in dieser Welt damit zu Ende ist und es auch mit Gott zu Ende gekommen scheint. „Der Mut zum Sein gründet“ – um noch einmal mit *Tillich* zu sprechen – „in dem Gott, der erscheint, wenn Gott in der Angst des Zweifels untergegangen ist.“<sup>13</sup>

Damit werden es Frömmigkeit und Spiritualität von morgen zu tun bekommen: mit der Frage nach den Quellen des Muts – und danach, wann Menschen aus trüben Quellen schöpfen, so dass sie nicht den Mut zum Glauben gewinnen, allenfalls den Mut der Verzweiflung oder die Rücksichtslosigkeit. Spiritualität morgen: das Hegen der unverfügbar zugänglichen Quellen meines Daseins und der Möglichkeiten, mein Dasein zu bejahen; die Kultur eines Mutes, der das Dasein als Dazwischensein – zwischen Selbst-Entzogenheit und Sich-selbst-verlassen-Müssen – annimmt und als verheißungsvolle Herausforderung zu leben versucht. So viel wird man sagen können, wenn man den *Zeichen der Zeit* trauen und in ihnen Zeichen der Hoffnung sehen darf. Und dann wird man wieder mit *Karl Rahner* auf die kirchlich so unerlässliche *Mystagogie* zu sprechen kommen, die „uns konkret lehren [müsste], es auszuhalten, *diesem* [dem unermesslich-unverfügbaren] Gott nahe zu sein, zu ihm ‚Du‘ zu sagen, sich hineinzuwagen in seine schweigende Finsternis“.

*Mystagogie*: Sich-hineinführen-Lassen in die Wahrnehmung einer Gottesnähe im unverfügbaren Quellgrund und Abgrund meines Lebens; in jene Botschaft, die mich in die Fülle meines Leben hineinruft und mich herausfordert, die *mir* mögliche Antwort zu leben; Begleitung und Ermutigung auf dem Weg, der sich als unsere Entdeckungsgeschichte in die Gottesherrschaft hinein erweisen wird – auf einem Weg, der uns lehren und ermutigen soll, zu übernehmen, was uns als unser Selbst zugänglich wurde, uns zu transzendieren, damit wir bei Ihm ankommen, der uns in unser Dasein gesandt hat. Oder einfach auf den „volkstümlichen“ Brauch des Gottesdienstbesuches hin gesagt: Sich einladen lassen, um „einmal die Woche über etwas nachzudenken, das größer ist als man selber.“<sup>14</sup>

## Mystagogie auf den Wegen des „Volkes“ Gottes?

Mystagogie in diesem Sinne: Eingeführt werden auf den Weg gläubiger Selbst- und Welt-Übernahme und Selbst- und Welt-Transzendenz – in die Gegenwart eines Gottes, der sich auf diesem Weg finden lassen will: im Hören auf sein Verheißungswort, im Sich-Wagen auf sein Versprechen hin, in der Feier der sakramentalen Zeichen, die uns zeigen, wozu wir berufen sind. All das geschieht in einer Weg-Gemeinschaft, in einer Kirche, die von Gottes Geist beseelt ist und deshalb als *Weg-Gemeinschaft* bezeugen kann, wohin die Glaubenden und nach dem Glauben Suchenden unterwegs sind; in einer Kirche, die gerufen ist, mit ihrem Zeugnis zur Nachfolge auf dem Weg Jesu Christi zu ermutigen.

Mut lebt von Ermutigung. Ermutigung zum Glauben und zur Hoffnung des Glaubens ist eher nicht Ermutigung zum großspurigen „Flaggezeigen“, zu demonstrativ gezeigter Macht auf der Straße oder auf den Foren, auf denen um Beachtung gerungen wird. Mut ist überhaupt nichts „Offizielles“, demonstrativ Hergezeigtes. Er ist das Geschenk, sich wagen zu können, es wagen zu können, über das Klein-Denken, Klein-Handeln und Klein-Glauben meiner selbst und meines Lebens, der Kirche, Gottes hinauszukommen. Er ist Gottes Gnaden-Geschenk. Menschen, die mich im Innersten berühren, können mich ermutigen; auch, vielleicht gerade Mitmenschen im Volk Gottes. Volks-Frömmigkeit im gemeinsamen Tun und Glauben, im erlebten und gegebenen Zeugnis, in der Wechselseitigkeit von Ermutigenkönnen und Ermutigtwerdenmüssen: Meist geschieht es ohne Aufhebens und oft ohne dass die Beteiligten es bewusst wahrnehmen; in Solidaritätsgruppen glaubender Menschen, die sich – wenn es gut geht – zusammenfinden, wo die „offiziellen“ Pfarreien personell ausgezehrt sind. Vielleicht sind diese Gruppen die wichtigsten Träger der Volks-Frömmigkeit morgen: Weggefährtschaften und Räume der Mystagogie; Lebensräume einer Frömmigkeit nahe der eigenen Erfahrung; Räume des Selbstverantwortlichwerdens im Glauben; Räume einer Frömmigkeit, die ermutigt, ohne das Wagnis des Glaubens „wegzubügeln“; Räume eines kritisch-solidarischen Umgangs mit Glaubenstraditionen und den „Offiziellen“ im kirchlich-theologischen Betrieb. Räume eben – und Wege –, in und auf denen die Oberflächlichkeit dieses kirchlichen Betriebs wie die Banalität der üblich und billig gewordenen Kirchen- und Glaubenskritik subversiv „unterwandert“ wird; und dann auch, deshalb auch: Räume der Solidarisierung mit denen, die in Kirche und Gesellschaft sonst keine Lobby haben.

Ist das mehr als eine theologisch vollmundig ausgebreitete Utopie? Ermutigende Erfahrungen gibt es. Wenn sich die Einsicht durchsetzt, dass die Kirche eine Kirche des *Volkes* Gottes ist, die immer weniger darauf warten kann, bis die Amtsträger endlich da zur Stelle sind, wo Kirche geschieht, wird es mehr und mehr auf Gruppen ankommen, in denen eine(r) den anderen mit seiner (ihrer) Sehnsucht, Bedürftigkeit und dem Glaubensmut dient, der ihm oder ihr – woher auch immer – zugewachsen ist. Dann wird es auf Volks-Frömmigkeit ankommen und ankommen dürfen.

**01** Vgl. K. Rahner: Frömmigkeit früher und heute, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. VII, Einsiedeln – Zürich – Köln 1966, 11–31; häufig zitiert ist freilich ausschließlich der Satz, der „Fromme von morgen“ werde „ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas erfahren hat, oder er wird nicht mehr sein“ (ebd., 22). Dass dieser Aufsatz kaum gelesen wird, zeigt sich schon daran, dass im erwähnten Zitat meist völlig selbstverständlich statt „der Fromme von morgen“ der „Christ von morgen“ geschrieben wird.

**02** Ebd., 22.

**03** So K. Rahner wenige Jahre später in seinem Buch: Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance, erstmals 1972 im Vorfeld der Würzburger Synode erschienen, 1989 mit einer Einführung von J. B. Metz neu herausgegeben (Freiburg – Basel – Wien 1989); Zitat auf S. 37.

**04** So der Reklametext zum Juli-Heft 2010 der Zeitschrift Psychologie heute.

**05** Vgl. M. de Certeau: *Mystische Fabel*, dt. Frankfurt/a. M. 2010.

**06** Vgl. M. Walser: *Mein Jenseits. Novelle*, Berlin 2010, 95f.

**07** Vgl. P. Sloterdijk: *Weltfremdheit*, Frankfurt/a. M. 1993, insbesondere das Kapitel IV: Was heißt: sich übernehmen. Versuch über die Bejahung (267–293).

**08** Ich will natürlich nicht bestreiten, dass Geschmacksbildung nötig und möglich ist, auch und gerade in der Liturgie. Die Frage ist nur, ob sie sich wirklich am geschmäckerlichen Ästhetizismus eines Kulturkatholizismus orientieren soll, der „das Volk“ gern unter Kuratel nimmt, wenn es gegen „die Intellektuellen“ geht.

**09** Diese Terminologie stammt bekanntlich aus dem Text der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz „Zeit zur Aussaat“. *Missionarisch Kirche sein*, vom 26. November 2000, Abschnitt III 4.

**10** So sieht es Nietzsche – und setzt den Mut der freien Geister dagegen,

denen endlich „der Horizont wieder frei“ erscheint, weshalb ihre Schiffe endlich „auf jede Gefahr hin auslaufen“ dürfen (F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft, Aphorismus 343*, in: Ders. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, hg. von G. Colli und M. Montinari, München – Berlin 1980, Bd. 3, 574).

**11** Vgl. P. Tillich: *Der Mut zum Sein*, in: Ders., *Sein und Sinn. Gesammelte Werke*, Bd. XI, dt. Stuttgart 1969, 11–139.

**12** K. Rahner: *Frömmigkeit früher und heute*, a. a. O., 22; vgl. Ders.: *Glaube als Mut*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1976.

**13** P. Tillich: *Der Mut zum Sein*, a. a. O., 139.

**14** K. Rahner: *Frömmigkeit früher und heute*, a. a. O., 23.

**15** So die Regisseurin Greta Gerwig in: *Süddeutsche Zeitung* vom 27./28. Juli, Wochenendbeilage V2/10.

## Jan Góra OP

(\*1948)

In den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts (30 Jahre und mehr sind seitdem vergangen) fuhren Schüler/innen und Studierende der KSJ (Katholische Studierende Jugend) aus dem Bistum Essen alljährlich mit mir nach Polen. Es waren intensive Begegnungen mit dem real existierenden Sozialismus der Volksrepublik, der gähnenden Leere in den Geschäften, mit der Seelenlosigkeit der Vorstädte, in deren grauen Straßen überall „Fallgruben der Verwahrlosung“ lauerten; nicht weniger intensiv waren die Begegnungen mit der polnischen Gastfreundschaft, die, trotz des mageren Angebots im „offiziellen“ Warenverkehr, die Tische unter der Fülle alles Guten sich biegen ließen. Unsere Anlaufstelle war meistens das Dominikanerkloster in Poznań (Posen) mit seiner von jugendlichem Leben berstenden D. A. (Duszpasterstwo Akademickie – Schüler/innen und Studierendengemeinde) und deren Seele und Motor, Pater Jan Góra. Es hätten zwei Welten sein können, die sich gegenseitig exkommunizieren: hier die kleine Herde, verliebt in entsakralisierte Formen von Gebet und Sakrament, mystische Tiefe vielleicht erahnend bei den „Prozessionen“ der Friedensbewegung, am Nato-Stacheldraht amerikanischer Raketenstellungen oder beim Verfassen einer Friedensresolution; und da die große Kirche täglich voll, Hunderte Schüler/innen und Studierende, mystische Tiefe atmend im mehrstimmigen Singen, kein Sacro-Pop à la Piet Janssens, ein stilles, nicht artikuliertes Widerstehen gegen den Abgott aus dem Osten und wahrscheinlich zu Unrecht verdächtigt der Meinung, dass amerikanische Raketen doch wohl gute Raketen seien. Aber so war es nicht. Symptomatisch vielleicht

die Frage von Hand- oder Mundkommunion: In Polen war damals die Handkommunion undenkbar, den deutschen Jugendlichen die Mundkommunion aber total befremdlich. Ich teilte ihr Befremden, sagte aber: „Wir sind hier zu Gast, bringt bitte die polnischen Mitbrüder nicht in Verlegenheit. Sie werden euch nicht die Handkommunion reichen, und das wird für euch wie für sie unerfreulich sein. Wenn ihr absolut vor der Mundkommunion zurückschreckt, dann verzichtet bitte auf die Kommunion oder kommt dahin, wo ich die Kommunion austeile.“ Keiner ist speziell zu mir gekommen, sie haben auch kein eucharistisches Fasten eingelegt; dank der Gemeinschaft mit dieser jungen Kirche Polens haben sie existenziell erfahren, dass in der gegebenen Situation diese Frage absolut zweitrangig ist.

### Jugendliches Kirchesein in Polen und P. Jan Góra

Und das hängt mit P. Jan Góra zusammen. Praktisch rund um die Uhr stand er den Schüler/innen und Studierenden zur Verfügung, verstand es mit Freundlichkeit und großer Selbstverständlichkeit, den Sprachschwierigkeiten zum Trotz, uns in den Kreis gelebter Geschwisterlichkeit miteinzubeziehen, er strotzte vor Selbstbewusstsein, ohne sich aufzudrängen oder selbst in Szene zu setzen. Er liebte es, sich mitzuteilen, aber ebenso gerne ließ er sich von anderen mitteilen. Er liebte die Gaben der Seinen, verstand es, sie hervorzulocken und zu fördern. Um Mitarbeiter/innen für seine Unternehmungen, die mit der Zeit immer größere Dimensionen annahmen, musste er nie verlegen sein. Was wir damals noch nicht wussten, war dies: Wir dachten, dass diese Form jugendlichen Kircheseins in Polen seit jeher selbstverständlich sei: Täglich und mehr noch sonntags eine volle Kirche bei der „msza akademicka“, der Studierendenmesse, bei den Schüler/innen genoss die „siedemnastka“, die 17-Uhr-Messe geradezu Kultstatus, sodann die bewegende Erfahrung



der Roratemessen, allwerktätlich im Advent, wenn über tausend junge Leute, von denen viele schon um 5 Uhr früh aus den Vorstädten aufbrechen mussten, mit ihren Lichtern und dem Atem ihrer Lieder die winterkalte Kirche erglühn ließen.

## Die Anfänge

Aber all das hatte sich aus ganz kleinen Anfängen entwickelt. Es waren wenige, die sich um den jungen Pater scharten und ihre Erwartungen an ihn formulierten: „Kameraden haben wir in der Klasse genug, Du musst uns Vater sein.“ Aber wenn man doch allen alles sein will, was heißt es dann „fremden“ Kindern „Vater“ sein? Die Antwort kostete ihn viel Kopfzerbrechen, und er fand sie nur dank der Hilfe von Karol Wojtyła, der zu der Zeit schon Johannes Paul II. war.

„Promieniowanie ojcostwa“ (Die Strahlkraft des Vaterseins), ein poetischer Hymnus Karol Wojtyłas, wies Jan Góra den Weg: über sich hinauswachsen, hinauswachsen aus Egoismus und Egozentrismus, sich selbst geben, ohne Hintergedanken und Eigennutz, alle Grenzen überschreitend. Ihm wurde diese Strahlkraft, dieses wärmende Leuchten, dieses befreiende Lichtmoment geschenkt. Daraus entwickelte sich alles: Es füllte sich die Dominikanerkirche mit Leben, es wuchs heran eine unübersehbare Schar selbstbewusster und zugleich demütiger, kontemplativer und zugleich autonom handelnder, fragend intellektueller und einladend offener junger Christen. Diese Bewegung ohne juristische Strukturen, die man in ein Vereinsregister hätte eintragen können, griff um sich, sprang über auf andere Kirchen, erst in Poznań, zu anderen Dominikanergemeinden, schließlich auf ganz Polen. Sie kristallisierte sich in drei lokalen Brennpunkten: Hermanice, Jamna, Lednica.

## Brennpunkte der Bewegung

Hermanice, ein kleiner Ferienort im Süden Polens, die einzige Region des Landes, wo Polen sichtbar und erlebbar auch evangelisch ist, wurde alljährlich zur Ferienakademie für Hunderte von Studierenden: Festival, Lehrhaus, Exerzitien, Begegnung hautnah mit Musik und Philosophie, Schauspiel und Poesie, Gegenwart und Geschichte.

Jamna: eine Gemeinde, 500 km von Poznań entfernt, schenkt Jan Góra einen Wald, einen Berg und ein verlassenes Dorf. Jan Góra sieht gewaltige Möglichkeiten für seine holistische Pastoral. Was hat er zu bieten? Eine Jugend, die schon Unmögliches hat möglich werden lassen, zweifelnde Mitbrüder, kein Geld und seine Strahlkraft. Das verlassene Dorf lebte auf dank der Jugend, die den Weg dorthin fand, verfallende Häuser erstanden neu, Wirtschaftsgebäude wurden errichtet, eine Einsiedelei, eine Kirche, die längst zu einem Heiligtum wurde, das es mit vielen altehrwürdigen Glaubensstätten Polens aufnehmen kann. Sogar eine Zufahrtsstraße wurde gebaut. Jamna ist heute ein Zentrum junger Christen, das sie sich wirklich zu Eigen gemacht haben und das ihnen immer wieder für ein paar Tage Heimat und Zuhause bedeutet. Ganzjährig ein Ort der Begegnung: Studierende aus Poznań und ganz Polen, Kulturschaffende von überall her, offen für alle, die alte Nähe der Dominikaner zu den Zisterziensern lebt wieder auf – „Porta patet magis cor“ (die Tür steht offen, mehr noch das Herz). Und als Patronin hat sich bewährt – Maria von der unfehlbaren Hoffnung!

Lednica – erstes politisches Zentrum der Polen, 30 km vom heutigen Poznań entfernt. Hier entschied sich Fürst Mieszko I. für die Taufe und den christlichen Glauben und leitete damit die Christianisierung Polens ein. Auf wunderbare Weise gelang es Jan Góra, hier ein großes Grundstück zu kaufen. Für ihn könnte es keinen passenderen Ort geben, um mit der Jugend Polens in das neue Jahrtausend zu schreiten. Ein großes Tor entstand, in Form eines Fisches, der

Christus symbolisiert. Die jährliche Begegnungen von Lednica begannen mit etwa 20 000 jungen Menschen, längst sind es jährlich 80 000 bis 100 000, die mit Jan Góra durch dieses Tor schreiten und damit ihre Entscheidung für Christus dokumentieren wollen. Diese Treffen sind ein Gesamtkunstwerk von Jugendfestival und Liturgie, gemeinschaftlichem Singen, choreografisch vollendetem Sichbewegens, schweigendem Sichversenken und Sichbewegenlassen von Kunst und Kultur, an dem die bedeutendsten Künstler Polens sich beteiligen. Keine oberflächliche Euphorisierung, sondern Jan Góras dominikanischem Charisma entsprechend ein Glaube, der sich den Herausforderungen der heutigen Zeit stellt, aber sich in Herzen, Mund und Hände inkarniert. Ein Glaube, der lebt und Leben weckt in Tausenden, die mit ihrer Kreativität ein solches Fest erst möglich machen. Hermanice, Jamna, Lednica dürfen sich alle drei rühmen, von Papst Johannes Paul II. persönlich gesegnet worden zu sein, wenn auch auf seine spontane und kreative Art: Bei seinen Reisen nach Polen pflegte er jeweils seinen Hub-schrauber umzudirigieren, ihn über der jeweiligen Stätte anzuhalten und der versammelten

Jugend seine Botschaften in jeweils angepasster Weise zukommen zu lassen.

Jan Góra schätzt die persönliche Begegnung mit den jungen Menschen höher ein als jede mediale Begegnung. Darum lässt er seiner schriftstellerischen Leidenschaft nur in der spärlich bemessenen Freizeit die Zügel schießen. Trotzdem sahen mindestens 30 Bücher und viele Artikel und andere Dokumente das Licht der Tage und sie trafen Herz und Sprache der jungen intellektuellen Garde Polens. All das wird nur möglich, weil für ihn alles, was er unternimmt und tut, Kontemplation ist. Alles, was ihm begegnet, trifft sein Blick voll Liebe und Wohlwollen, und so begegnet ihm alles mit Wohlwollen und Liebe, und aus solcher Wechselseitigkeit wächst immer wieder neu das Werk. Auch der Kirche nicht sonderlich gewogene Kreise und Gremien lässt solches nicht unberührt: Das Europaparlament verlieh ihm mit seinem ganzen „Werk Lednica 2000“ den Europäischen Bürgerpreis (Civi Europaeo Praemium).

-----  
**Diethard Zils OP, Lect. Theol.**, geb. 1935 in Bottrop, Seelsorger und Dichter. Anschrift: Gartenfeldstraße 2, D-55118 Mainz. Veröffentlichung u. a.: Die Gemeinschaft der Dominikaner von Bottrop, in: Wort und Antwort 52 (2011), 74–77.

## Augustin Rösler CSsR

„Liebfrauenschule. Lehr- und Gebetbuch für katholische Frauen und Jungfrauen. III. Arbeitsschule“<sup>1</sup>

„Bete – und arbeite! Diesem echt christlichen Grundsatz nach sollst du von Unserer Lieben Frau nicht bloß beten, sondern auch arbeiten lernen. Freilich ist das Gebet selbst wahre Geistesarbeit, und zwar die edelste – und hienieden vielleicht die schwerste. Gleichwohl unterscheidet man mit Recht Gebet und Arbeit. Beim Beten blickt der Mensch zum Himmel auf und ist mit Gott beschäftigt; bei der Arbeit denkt er an Pflichten seines Berufes hienieden und sorgt für die Bedürfnisse dieses Lebens. *Arbeiten heißt nämlich, seine Kräfte zielbewußt zur Erfüllung seiner Berufspflichten anstrengen.* ...

Dem Vogel ist der freie Flug durch die frische Luft keine Last, sondern frohe Lebenslust und Lebensbedürfnis. So sollte auch der Mensch ursprünglich nur seine Freude in der Arbeit finden. Durch die Sünde freilich ist ein Fluch auf die Arbeit gefallen. ... Arbeit ist seitdem mit Mühe und Beschwerde unzertrennlich verbunden. Das Beispiel Jesu Christi hat den Fluch in Segen verwandelt.“<sup>2</sup>

### Die „Frauenfrage“ im 19. Jahrhundert

Das späte 18. und das 19. Jahrhundert sind von großen sozialen, politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen gekennzeichnet. Die Französische Revolution hatte die gesellschaftliche Grundstruktur der Staaten erschüttert. Das Got-

tesgnadentum, ja die göttliche Ordnung der Gesellschaft selbst war in Frage gestellt. Dies hatte auch Folgen für die Frömmigkeitsentwicklung. Die katholische Kirche stellte sich gegen eine Gesellschaftsordnung, die nicht mehr auf der hierarchischen Struktur der göttlichen Ordnung basierte, sondern die von Bürgern gegründet und gestützt wurde.

Die bürgerlichen Schichten sollten an die Kirche gebunden werden, indem Formen der Volksfrömmigkeit in die Lebenswelt dieser Schichte eingewoben wurden. Dies sollte gutbürgerlich durch Bildung – für Frauen vor allem Bildung der Herzen – geschehen. Daher musste die kirchliche Doktrin über Lehr- und Gebetsbücher vermittelt werden, die nicht nur zur Frömmigkeit aufriefen, sondern sie in einen theoretischen und praktischen Rahmen brachten. Volksfrömmigkeit sollte in die bürgerliche Welt hineingetragen werden.

Dies wird besonders im Zusammenhang mit der Frauenfrage deutlich. Der ausgewählte Abschnitt zeigt einen dieser Versuche auf.

Der Redemptoristenpater Augustin Rösler (1851–1922) war einer der ersten katholischen Theologen, der die „Frauenfrage“ innerhalb der katholischen Kirche thematisierte. Er fand damit nicht nur Zustimmung, sondern seine Beiträge wurden von konservativen Kreisen argwöhnisch betrachtet.

Allerdings stellt sich Rösler, der von 1881 bis 1918 an der Ordenshochschule der Redemptoristen in Mautern/Steiermark Exegese des Alten und Neuen Testaments unterrichtete, einer aktuellen Frage: der Stellung der Frau in der Gesellschaft.

1883 hatte August Bebel sein Buch über die Stellung der Frau in der Gesellschaft veröffentlicht.<sup>3</sup> Rösler machte es sich zur Aufgabe, einen katholischen Standpunkt zu formulieren, der die sich wandelnden gesellschaftlichen Strukturen mit einbezog.

1893 erschien sein Buch „Die Frauenfrage vom Standpunkt der Natur, der Geschichte und der Offenbarung“<sup>4</sup>. Das Buch war ein Erfolg und erschien 1907 in einer überarbeiteten und stark er-

weiterten Auflage. Zum ersten Mal lag ein theologisch fundiertes Werk zum Thema „Frau“ von einem katholischen Theologen vor. Zwar folgten auch noch Abhandlungen anderer katholischer Theologen, wie das Buch des Jesuiten Viktor Cathrein<sup>5</sup>, aber das Buch Röslers ist wesentlich umfangreicher und fundierter.

### Sichtweisen und das Bild der Frau

Allenthalben werden die Vermittlungsschwierigkeiten zwischen einer bürgerlich-städtisch geprägten Sichtweise und einer klassisch-katholischen Sichtweise deutlich: Wie kann man die klassische Vorstellung der Frau als Mutter, die sich ihrem Ehemann gehorsam unterordnet, mit der sich entwickelnden bürgerlichen Emanzipation zusammenbringen? Auch Bebels Buch bleibt letztlich in männlichen Denkschemen über die Stellung der Frau verhaftet. Die Frau wird von ihm als Produktivkraft in der Arbeitswelt gestärkt, aber darüber hinaus bleibt er einem bürgerlichen Frauenbild verbunden. Rösler wurde von manchen spöttisch der „katholische Bebel“ genannt, da auch er sich mit dem Thema der Frauenfrage beschäftigte.

In der bürgerlichen Welt erhielt die Arbeit eine zentrale Stellung. Der Mensch begann, sich über seine Arbeit zu definieren. Immer weniger zählte der Stand eines Menschen. Geldadel, alter Adel, Klerus und Bürgertum rangen um politischen Einfluss und Identität.

Mit seiner „Liebfrauenschule. Lehr- und Gebetbuch für katholische Frauen und Jungfrauen“ versuchte Rösler den Frauen eine Orientierungshilfe an die Hand zu geben. Richtete sich sein Hauptwerk zur Frauenfrage eher an Männer und die männlich beherrschte Akademikerwelt, so war die „Liebfrauenschule“ eher praktisch geprägt und wandte sich an den weiblichen Teil der Gesellschaft.

Der oben wiedergegebene Abschnitt nimmt das zentrale bürgerliche Thema der Arbeit auf. Nach der Glaubensschule und der Gebetsschule folgt

als dritter Abschnitt die „Arbeitsschule“: Bete und arbeite!

Das Gebet ist wichtig, darf aber die notwendige Arbeit nicht verdrängen. Denn auch wenn die Frau berufstätig war, so blieb doch die Hausarbeit ganz in den „Händen“ der Frau. Das Frauenbild der Gesellschaft blieb wie das Frauenbild der Kirche an ein traditionelles Frauenbild gebunden, indem der Mann der Hausvorstand war.

Man musste folglich versuchen, das „klassische“ Frauenbild mit der modernen Entwicklung in Verbindung zu bringen. Das Gebet war wichtig. Die Hinwendung zu Gott, das Vertrauen auf Gott, so wichtig es war, musste doch eine Einschränkung finden. Die Hausfrau war nicht Ordensfrau! Die Arbeit musste getan werden.

In einer sich differenzierenden Arbeits- und Gesellschaftswelt wurden allmählich alle Bereiche des Lebens von diesem Wandel erfasst. So waren traditionelle Formen der Volksfrömmigkeit in einem städtisch- oder industriell geprägten Gebieten nicht einfach umzusetzen. Nach der Lohnarbeit, der Hausarbeit und der Versorgung der Kinder sollte dann noch der Rosenkranz gebetet werden. Wie nahe war die Kirche, war die kirchliche Frömmigkeit noch an der Lebenswirklichkeit der Frauen?

Schon zu diesem Zeitpunkt setzte ein Einbruch im Bereich der Volksfrömmigkeit ein. Diesem Abbruch versuchte die Kirche entgegenzuwirken, indem sie klassische Formen der Volksfrömmigkeit förderte, aber auch versuchte sich neuen Fragen und Perspektiven zu stellen.

In diesem Sinne ist das Buch Röslers ein Fortschritt. Es versucht eine „systematische“ Darstellung, eine Hilfestellung für die Frauen, sich in diesem Wandlungsprozess zu orientieren. Daher sind die Schriften Röslers gerade unter dem Gesichtspunkt der Genderforschung sehr wichtig. Sie geben einen systematischen Einblick in das kirchliche Verständnis der Frau, werfen aber auch einen Blick auf die Frömmigkeitsentwicklung innerhalb der Kirche.

Mit dem I. Weltkrieg wird es erneut zu einer grundlegenden Änderung der Gesellschaft kommen. War die katholische Kirche vor dem Krieg auf dem Stand der gesellschaftlichen Diskussion, brach dieser Dialog nach dem Krieg zunehmend ab.

Immer mehr Arbeiterinnen, aber auch Akademikerinnen wandten sich von der Kirche ab, da sie sich in ihren Anliegen und in ihrer Lebenswirklichkeit nicht verstanden fühlten.

---

**Richard Nennstiel OP, Dipl.-Theol., M. A.,** geb. 1963 in Bad Hersfeld, Leiter des „Dominikanisches Institut für christlich-islamische Geschichte“. Anschrift: Weidenstraße 53, D-22083 Hamburg. Veröffentlichungen u. a.: Frömmigkeit und Gewalt. Die dunkle Seite der Gottesverehrung, in: Wort und Antwort 47 (2006), 154–157.

---

**01** A. Rösler, Liebfrauenschule. Lehr- und Gebetbuch für Frauen und Jungfrauen, Freiburg/Br. 1920, 468–469.

**02** Ebd.

**03** A. Bebel, Die Frau und der Sozialismus, Berlin 1883.

**04** A. Rösler, Die Frauenfrage vom Standpunkt der Natur, der Geschichte und der Offenbarung, Freiburg/Br. 1893.

**05** V. Cathrein, Die Frauenfrage, 3. umgearb. u. vermehrte Aufl, Freiburg/Br. 1909.

Lucette Verboven (Ed.), **The Dominican Way**, Continuum London 2011, 221 S., ca. € 15,-.

---

Der Band der flämischen Publizistin L. Verboven enthält 18 Interviews mit verschiedenen Dominikanerinnen und Dominikanern aus der ganzen Welt. Jedes Gespräch beginnt mit der Vorstellung der Person, welche im weiteren Verlauf zu Wort kommt. Die Gespräche sind von unterschiedlicher Länge und berühren verschiedene Aspekte aus dem Leben des jeweiligen Menschen. Dominikanische Themen wie Kontemplation, Predigt und Studium werden an mehreren Stellen in dem Buch besprochen.

Drei Gespräche mit Timothy Radcliffe OP bilden den Rahmen des Buches. Es entspricht aber ganz dem Anliegen des ehemaligen Ordensmeisters, dass neben ihm noch viele andere Stimmen zu hören sind. Jean-Jacques Pérennès OP (Kairo) erläutert seine Arbeit und gibt einen Einblick in die vielen Dialoge, die er mit muslimischen Gläubigen führt. Der Komponist James MacMillan OPL (Glasgow) spricht von seinem Weg in den Orden und thematisiert sein inneres Verhältnis zur Musik. Maria Hanna OP (Mosul, Irak) gibt einen Einblick in das schwierige Leben von Christen im Irak. Ähnliches tut Faustina Chimoh (Gusau, Nigeria), wenn sie über die interreligiösen Spannungen im Norden von Nigeria spricht. Der 2003 verstorbene Vincent Shigeto Oshida OP (Takamori, Japan) betont die Relevanz der Armut für das kontemplative Leben im Orden (und überhaupt). Dies nur als ein kleiner Einblick.

Verboven stellt im Verlauf der verschiedenen Interviews gute, pointierte Fragen. Sie interessiert sich nicht für Formalitäten. Der je persönliche Zugang ihrer Gesprächspartner zum Orden der Prediger und dessen Spiritualität ist ihr wichtig. Als Publizistin hat sie keine Scheu, auch schwierige Fragen zu stellen. Auf diese Weise erhält der Leser einen kleinen Einblick in den Kosmos des Dominikanischen: Es sind die unter-

schiedlichen Biographien der vielen Brüder, Schwestern und Laien, welche diesen mit Leben erfüllen.

**Burkhard Conrad OPL**, Winsen/Luhe

Hans-Joachim Höhn, **Das Leben in Form bringen**. Konturen einer neuen Tugendethik, Verlag Herder Freiburg/Br. 2014, 230 S., € 19,99.

---

Mit seinem Band „Das Leben in Form bringen“ legt der Theologe und Religionsphilosoph H.-J. Höhn den Versuch einer existentialpragmatisch grundierten Tugendethik vor, die die Frage beantworten soll, wie menschliches Leben gut und richtig gelingen kann. Dazu arbeitet er drei entscheidende „turns“ der neueren Philosophiegeschichte heraus, die sich für sein Vorhaben als relevant erweisen. Zuerst den „pragmatic turn“: Hier wird der Blick innerhalb der Anthropologie auf die Existentialpragmatik gelenkt, welche „elementare Bedingungen, Ermöglichungs- und Vollzugsweisen des Menschseins identifizieren soll“. Diese kontrastiert er in einem weiteren Schritt mit den Limitationen menschlichen Daseins, die aber ebenfalls dazu dienen, humanes Sein näher zu identifizieren. Vor allem aber geht es ihm darum, den bestmöglichen Umgang mit diesen Limitationen des Daseins zu finden und das Optimum dieses Umgangs rational auszuweisen. Dafür bedient sich Höhn des Nichtwiderspruchsprinzips (NWP), welches er als das „Moralische der Moral“, als das Kategorische und Nichtrelativierbare charakterisiert.

Nun stellt sich die Frage nach dem „missing link“: Wie werden vernünftige Gründe handlungsleitend? An dieser Stelle sieht der Autor den „cultural turn“, welcher innerhalb der Ethik darauf zielt, dass ein ethisches Konzept, um Handlungen orientieren zu können, sich selbst an lebensweltlichen Prozessen und Praktiken orientieren muss. Höhn zieht hier eine Analogie zur klassischen Tugendethik, welche nicht nur Tun und Sollen, sondern auch Tun und Können zusammenbringt. Als Ergebnis der Verbindung von Existentialpragmatik und Tugendethik sieht der Autor ein materiales Ethikkonzept, welches alltagstauglich an die Lebenswelt rückgebunden ist.

Als letzten bringt Höhn nun noch den „religious turn“ ein, indem er fragt, welche Relevanz religiös grundierte Entwürfe gelingenden Lebens für die ethische

Selbstvergewisserung des Subjekts haben können. „Die bisherigen Argumentationsschritte legen die Schlussfolgerung nahe, dass es eigentlich keine theologische Ethik geben kann, wenn man darunter ein Ethikkonzept versteht, das den Rekurs auf Gott zur Begründung eines ‚moral point of view‘, eines unbedingten Sollens oder zur Bestimmung des moralisch Guten wählt.“ (169) Moralische Verbindlichkeit gibt es nur auf der Grundlage logischer Widerspruchsfreiheit (NWP). Dennoch ist die Bezugnahme auf den Gottesgedanken nicht vollkommen verfehlt, wenn sie präzise verortet wird. Der Glaube verfügt in Fragen der Begründung von Normen, Werten und Tugenden über nichts, was über eine autonome Moral hinausginge, kann aber einen eigenen Entdeckungszusammenhang von Werten und Normen konstituieren und modernern, meist formalen Ethikkonzepten zu einem materialen Input verhelfen. Unter dieser Rücksicht versteht Höhn die Aufgabe von Moralthologie weniger darin, sich an ethischen Letz begründungsdiskursen zu beteiligen, als an der Überwindung von Hemmnissen und Blockaden moralischer Praxis zu arbeiten (vgl. 178) und Menschen angesichts der Begrenztheit jeder menschlichen Daseinsoptimierung Hoffnung zu geben (vgl. 188). Dies ist sicherlich ein beherzigenswertes Teilziel, dennoch ist fraglich, ob dadurch eine fundamentalethische Auseinandersetzung überflüssig wird.

**Bernhard Kohl OP**, Berlin

Alain Badiou, **Philosophie und die Idee des Kommunismus**. Im Gespräch mit Peter Engelmann. Aus dem Französischen von Erwin Steinbach (Passagen Gespräche Bd. 1), Passagen Verlag Wien 2013, 108 S., € 14,90.

Im ersten Band der neu gestarteten „Passagen Gespräche“ begründet der 1937 in Marokko geborene, französische Philosoph, Mathematiker und Romancier A. Badiou (Paris) im Dialog mit dem deutschen Philosophen und Passagen-Verlagsleiter P. Engelmann (Wien), warum er trotz negativer historischer Erfahrungen an der „Idee“ des Kommunismus festhält. Und genau hier wird die Grunddifferenz zu seinem Gesprächspartner offenbar, argumentiert Engelmann doch aus der Erfahrung des ehemaligen DDR-Bürgers, der aus politischen Gründen zwei Jahre in Haft saß. Badiou antizipiert einen Kommunismus ohne Staat (sein Gegenargument gegen Gewalt und Scheitern des Staatskommunismus sowjetischer Prägung), problematisiert den Begriff der Demokratie und analysiert den Kapitalismus als pathologisches System. *Philosophisch* ist die Idee des Kommunismus aufgrund ihres universalen Anspruchs: „Was die Philosophie (...) wirklich interessiert, wenn sie poli-

tische Beispiele gibt – ‚Kommunismus‘ ist einer der möglichen Namen dafür, aber nicht der einzige – ist gerade all das in der Politik, was die Emanzipation der gesamten Menschheit betrifft“ (48). Interessant ist in diesem Zusammenhang die unterschiedliche Interpretation des hegelschen Absoluten und damit auch der Geschichtsphilosophie Hegels durch die beiden Protagonisten (vgl. z. B. 19ff.). Das empfehlenswerte Buch liefert einen hoch aktuellen Beitrag zur Frage nach den Möglichkeiten alternativer Gesellschaftsorganisation und ist darüber hinaus auch eine gute Einführung in Badiou's politische Philosophie.

**Ulrich Engel OP**, Berlin – Münster

Micha Brumlik, **Messianisches Licht und Menschenwürde**. Politische Theorie aus Quellen jüdischer Tradition (Studien zur Politischen Soziologie. Studies on Political Sociology Bd. 22), Nomos Verlagsgesellschaft Baden-Baden 2013, 286 S., € 59,-.

M. Brumlik, pensionierter Professor am Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/M., führt mit dem hier anzuzeigenden Buch in die jüdischen Traditionen politischer Theorie ein. Drei Hauptabschnitte informieren über die Aspekte „Judentum“, „Politik und Bildung“ sowie „Sexualität“. Der Verf. wendet sich vor allem an Philosophen, Sozialwissenschaftler, Pädagogen und Theologen. Seine Analysen sind für fachliche Debatten ebenso bedeutsam wie für die Vorbereitung von Lehre und Unterricht in den Fächern Religion und Ethik. Erschlossen werden in dem empfehlenswerten Band zentrale historische Kontexte. Dies geschieht durchgehend in Auseinandersetzung mit wichtigen jüdischen und nichtjüdischen Denker/-innen der Moderne (Th. W. Adorno, H. Arendt, E. Bloch, H. Marcuse u. v. a. m.). Brumlik zeigt darüber hinaus bedeutsame Konsequenzen für eine Bildung zu Menschenrechten und Menschenwürde auf. Damit orientiert der im guten Sinne theoriegesättigte Band – und das ist m. E. seine Stärke – für eine gegenwärtige politische Praxis.

**Ulrich Engel OP**, Berlin – Münster

René Pollesch, **Kill Your Darlings**. Stücke. Mit einer Laudatio von Diedrich Diederichsen (rororo Bd. 26758), Rowohlt Taschenbuch Reinbek bei Hamburg 2014, 380 S., € 14,99.

R. Pollesch (\*1962) zählt unzweifelhaft zu den international bedeutendsten deutschsprachigen Theaterautoren. Doch reichen diese oder andere der „traditionellen Job-Discriptions“ (7) – so eine Formulierung D. Diederichsens

in seinem dem Buch vorangestellten, äußerst instruktiven Laudatio (7–14) – nicht hin, um die Aktivitäten Polleschs zu erfassen. Denn er schreibt, er setzt in Szene und führt Regie – und bestimmt auf diese Weise die Kunstform Theater ganz neu. Nach Stationen in Luzern und Hamburg wechselte Pollesch 2001 an den Prater der Volksbühne Berlin. Dort entstanden Produktionen wie „Stadt als Beute“ oder „Menschen in Scheißhotels“. Auszeichnungen folgten zu Hauf: Mülheimer Dramatikerpreis (2001 und 2006), Autor des Jahres (2002), Else-Lasker-Schüler-Preis (2012). Der vorliegende Band enthält einen Überblick über Polleschs Texte der letzten fünf Jahre – uraufgeführt zumeist an der Berliner Volksbühne am Rosa-Luxemburg-Platz, aber auch in Zürich oder Wien: Diskurs-Theater im besten Sinne, denn bei Pollesch sollen theoretische Texte „wie Bekenntnisse und Liebeslyrik gesprochen werden (...). Als theoretisches Textmaterial wird der Diskussionsstand in avancierter kunst- und kulturwissenschaftlicher und politischer Diskussion herangezogen – die anderswo zum Gegenstand gemachten Texte werden hier zu Akteuren, die über die Versetzung in die erste Person Erfahrungen machen“ (10f.). Damit werden die Stücke „zur genauesten und gerechtesten Gegenwartstherapie.“ (13) Ein Beispiel aus dem Titelgebenden Stück „Kill your Darlings! Streets of Berladelphia (Uraufführung 2012; man höre den Text von dem die Straße hinuntergehenden Ausnahme-schauspieler Fabian Hinrichs gesprochen): „Das einem das Leben hinter den Fenstern abstrakt vorkommt, weil es das ist – das ist ja schon oft gedacht worden. // Aber jetzt müssen wir alle im Raum das DENKEN, das SAGEN, um es zu beleben. Es gehört zu den Dingen, die es zwar schon gab; Sätze, die schon gesagt wurden, aber die nun NEU gesagt, gedacht, gemacht werden müssen: // Denn hier/ ist so wenig LEBEN.“ (289) In diesem Sinne: Pollesch lesen und ins Theater gehen!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Philipp Thull (Hrsg.), **Mit Jesus auf dem Weg**. Ermutigung zum Ordensleben, EOS Verlag Sankt Ottilien 2013, 291 S., € 19,95.

Ordensleute prägten auch hierzulande das Leben der Kirche. Sie standen für den Vorrang der Gnade Gottes vor menschlichem Tun. Heute ist „das Ordensleben in der deutschsprachigen Kirche zu einer Randerscheinung geworden“ (11), so der Münsteraner Theologe Ph. Tull in seinem Vorwort zu dem Sammelband. Das Buch vereint zwei ordens theologische Einführungen – der Hrsg. zu den Evangelischen Räten (15–25) und Bernhard Eckerstorfer OSB (Kremsmünster) zum „Ordensleben in

Zeiten des Übergangs“ (27–40) – mit 17 Profilen von Männerorden im deutschen Sprachraum. Beigesellt ist der Sammlung ein Geleitwort des ehemaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Erzbischof Robert Zollitsch (Freiburg/Br.). Besonders sei auf den Aufsatz von Markus Emmanuel Fischer OP (Freiburg/Br.) aufmerksam gemacht. Unter dem Titel „Als Prediger auf den Spuren des heiligen Dominikus“ stellt er den Dominikanerorden vor. Dazu skizziert Fischer die Person des Ordensgründers („Dominikus war ein Mensch, der sich auf die Welt, so wie sie war, eingelassen hat und diese als grundsätzlich gut – da von Gott geschaffen –, annahm“; 117), präsentiert einen knappen Abriss der nunmehr fast 800jährigen Geschichte des Ordo Praedicatorum (von Albertus Magnus bis Charles Morerod OP), verweist kurz auf Augustinusregel, Studium, Gebetspraxis und Gemeinschaftsleben, um abschließend die Herausforderungen für (männliche) Dominikaner in der Gegenwart thesenartig zu umreißen. Einer dieser Sätze hat mir besonders gut gefallen und sei daher hier in abgekürzter Weise zitiert: „Als Predigerbruder von Heute ist man auf der Suche nach Nicht-Orten und Anders-Räumen der Pastoral (...)“ (121). Nur zu!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Avishai Margalit, **Über Kompromisse – und faule Kompromisse**, Suhrkamp Verlag Berlin 2011, 252 S., € 22,90.

Was ist ein Kompromiss? „[E]ine gute Sache – wie Freundschaft und Frieden – oder eine schlechte Sache – wie Ängstlichkeit und Mangel an Rückgrat?“ (15) Mit dieser Frage führt A. Margalit die konstitutive Zweideutigkeit des Begriffs „Kompromiss“ vor Augen und markiert damit den Ausgangspunkt seiner lesenwerten Studie, die eine hilfreiche Ordnung in das unübersichtliche Feld von Vereinbarungen in Zwangslagen und bei Meinungsverschiedenheit bringt. Dabei beschränkt sich die Studie im Großen und Ganzen auf politische Kompromisse und klammert persönliche Kompromisse aus.

Kompromisse können verwerflich sein, und dann sind sie grundsätzlich illegitim. Sie bereiten zwar in der politischen Praxis große Schwierigkeiten, nicht jedoch der politischen Philosophie, die sich um begriffliche Klarheit wie um begründete Normierung bemüht. Ein für die Theorie viel schwierigeres Problem sind Kompromisse um des Friedens willen, die aber auf Kosten der Gerechtigkeit gehen. Dabei handelt es sich nämlich um Vereinbarungen, die zugleich moralisch erwünscht und moralisch abzulehnen sind. Bei Kompromissen dieser Art stehen sich zwei fundamentale moralische Werte gegenüber. In diesem Widerstreit



positioniert sich Margalit eindeutig: Dem Frieden kommt in solchen Fällen klar der Vorrang zu. Diesen Gedanken führt Margalit in sechs Kapiteln und einer kurzen Schlussbemerkung aus und bezieht dabei immer wieder auch historisches und aktuelles Material (wie etwa den Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern) in seine Betrachtung mit ein, was der Studie eine große Anschaulichkeit verleiht.

Sehr erhellend ist der Einstieg mit zwei „unversöhnlichen Bildern“ (35) des politischen Kompromisses, die zugleich zwei Verständnisse des Politischen überhaupt darstellen. Gemäß der ökonomischen Auffassung ist alles verhandelbar, kann alles zum Gegenstand eines Kompromisses werden, und die entsprechende Flexibilität gilt als eine schätzenswerte Eigenschaft. Im Unterschied dazu kennt die zweite Einstellung einen Bereich des Heiligen, der unter keinen Umständen angetastet werden darf, der tabu ist, weshalb Margalit dieses Verständnis als religiös bezeichnet. Es lässt sich eben nicht alles mit einem Preis auszeichnen und dann in die Verhandlung einbringen. Aber die Rhetorik des Tabus kann auch leicht zu einer Selbstlähmung führen. Denn sobald eine Partei etwas für heilig erklärt hat, kann sie dies kaum wieder zurücknehmen. Spaltung und Sektierertum sind ebenso Kennzeichen dieser Einstellung wie schwarz-weiß gezeichnete Übertreibungen, die beispielsweise politische Irrtümer oder auch nur unliebsame Entscheidungen gleich als Sünde brandmarken. Daher entwickelt das religiöse Paradigma leicht eine militante Haltung. So führt etwa das Konzept eines heiligen Landes vergleichsweise rasch zu kriegerischen Maßnahmen, um ehemalige Gebiete zurückzugewinnen. Dies zeigt, wie sehr die moderne Politik „Heiligtümer“ kennt, auch wenn man zunächst meinen möchte, dass das aktuelle politische Geschäft dem ökonomischen Paradigma deutlich näher steht. Gegenüber einem oberflächlichen Sprachgebrauch, wie man ihn etwa in der Spieltheorie und verwandten Ansätzen findet, wonach jede Einigung bereits ein Kompromiss ist, liegt der eigentliche Anspruch beim so genannten „Vollblutkompromiss“. Dieser umfasst neben der Einigung auf der Sachebene noch eine Anerkennung des Anderen auf der Beziehungsebene. Zugleich müssen Traumziele aufgegeben werden, womit besondere Asymmetrien verbunden sind. Denn diese Ziele gehören zur je eigenen kollektiven Identität, während sie zugleich von der anderen Seite als ohnehin unrealistisch eingeschätzt werden, so dass bei einem Verzicht kaum nachempfunden werden kann, welches Opfer dies für die jeweils andere Partei bedeutet. Davon zu unterscheiden ist der „faule Kompromiss“, „eine Übereinkunft, die eine unmenschliche, durchgängig auf systematische Grausamkeit und Erniedri-

gung basierende politische Ordnung etabliert oder stützt“. Ein solcher Kompromisse ist „ein Anschlag auf die Moral schlechthin – und das macht ihn zu etwas radikal Bösem“ (69). Bei einem derartigen Verbrechen gegen die Menschlichkeit ist Frieden grundsätzlich nicht mehr möglich, und in solchen Fällen ist eine Intervention von außen geboten, ohne Rücksicht auf staatliche Souveränität. Es gilt das „strenge Gebot [...]: ‚Du sollst um keinen Preis faule Kompromisse eingehen.‘“ (135) Wie soll nun auf einen faulen Kompromiss in moralischer Hinsicht reagiert werden? Eine solche Untat lässt sich nicht rechtfertigen. Aber, und nun greift Margalit auf die religiöse moralische Erfahrung zurück, man kann sie verstehen, auf der Basis der eben insbesondere in Religionen verankerten Einsicht in die Begrenztheit, Schwäche und Fehlbarkeit des Menschen als ein wesentliches Element der Moral. Für eine solche Haltung ist unter Umständen sogar ein Verzeihen möglich.

Margalit legt eine sehr anregende Studie über den Kompromiss als eine Grundfigur des Politischen vor, die nebenbei zugleich eine Methodenreflexion für die politische Philosophie enthält. Statt, wie weit verbreitet, mit Gedankenexperimenten und Idealannahmen soll diese besser mit historischen Beispielen arbeiten. Denn diese „stellen einen wichtigen Realitätstest für die Moral dar“ (119). So anschaulich und anregend Margalits Ausführungen sind, so sehr schwingt ein leicht thetischer Unterton mit. Margalit entwickelt systematisch und plausibel eine eigene Position. Die Auseinandersetzung mit Alternativen, die einen Frieden ohne Gerechtigkeit für dauerhaft praktisch unmöglich und für ethisch zumindest unbefriedigend halten, bleibt noch zu führen.

Jochen Ostheimer, München

[1] Miltiadis Oulios, **Blackbox Abschiebung**. Geschichten und Bilder von Leuten, die gerne geblieben wären (Edition Suhrkamp Bd. 2644), Suhrkamp Verlag Berlin 2013, 483 S., € 56,-.

[2] Manuel Herz (Ed.), **From Camp to City**. Refugees Camps of the Western Sahara, ETH Studio Basel/ Lars Müller Publisher Zürich 2013, 508 S., € 50,-.

Die Bilder gehen um die Welt: im Mittelmeer, direkt vor den Toren Europas gekenterte Flüchtlingsboote, die Leichen ertrunkener Afrikanerinnen und Afrikaner an italienischen Stränden, Papst Franziskus auf der Insel Lampedusa, hungerstreikende *Refugees* in ihrem Camp auf dem Oranienplatz in Berlin ... Dem in Düsseldorf und Köln arbeitenden Autor, Reporter und Radiomode-

rator *M. Oulios* ist es gelungen, diesen universal gewordenen Bildern in unseren Köpfen konkrete Geschichten und Fotos beizugeben – und sie somit zu erden [1]. Sein umfangreiche Buch, das aus der in 20 deutschen Städten gezeigten Ausstellung „Blackbox Abschiebung“ hervorgegangen ist, erzählt Geschichten wie die des Georgiers David Mardyani, der sich 2010 angesichts seiner bevorstehenden Abschiebung in der Abschiebehafte Hamburg an einem Bettlaken erhängte (vgl. Bildtafel 1); oder wie die der drei im Münsterland geborenen Geschwister Hamide (18 Jahre), Nermina (16) und Ramon (14) Mujoli, die 2010 zusammen mit ihren Eltern in den Kosovo abgeschoben wurden und fragten: „Wie, Abschiebung? Wir sind doch zu Hause!“ (255). Oulios erweitert die eindrückliche Dokumentation über Menschen „die gerne geblieben wären“ (Untertitel), um politische und theoretische Auseinandersetzungen um das Recht, in einer Welt der Mobilität den eigenen „Ort“ wählen zu können.

Dass erzwungene Aufenthaltsorte – ca. 18 Millionen Flüchtlinge leben z.Zt. in provisorischen Lagern – nicht nur Elendstätten (mediale Berichterstattung), Räume der Kontrolle (Giorgio Agamben) oder Orte humanitären Engagements (Hilfswerke) sein müssen, behauptet im Ergebnis ein Forschungsprojekt der ETH Zürich (vgl. bes. 488–493). Das von dem Baseler Architekten *M. Herz* herausgegebene, reichbebilderte, englischsprachige Buch [2] versucht in einer alternativen Lesart Flüchtlingscamps als Motor der Urbanisierung zu verstehen. Am Beispiel der Westsahara zeigt das Forschungsprojekt auf, wie die Sahrawis, eine Gruppe nomadischer Stämme, die seit den 1970er Jahren in Flüchtlingslagern leben, ihr Camp mit Hilfe der UN zu einer Stadt mit aller benötigten Infrastruktur (Lehmhäuser statt Zelte, Krankenhäuser, Schulen, Theater, Fußballplätze) ausgebaut haben, ein eigenes (international nicht anerkanntes) Staatswesen mit Präsidium, Parlament(sgebäude), Ministerien(bauten) etc. geschaffen haben (SADR – Sahrawi Arabische Demokratische Republik) und eine Gesellschaftsformation leben, in der Frauen gleichberechtigt sind. So sehr die Lektüre dieser Urbanisierung und des *nation building* den bislang unkundigen Rezensenten überrascht, so wenig darf das positive Beispiel des sozialen und gesellschaftlichen Wandels in SADR vergessen machen, dass auch hier Menschen das Recht, ihren eigenen „Ort“ zu wählen, permanent verweigert wird.

Zwei eindrückliche Bücher!

**Ulrich Engel OP**, Berlin – Münster

Hanno Rauterberg, **Wir sind die Stadt!** Urbanes Leben in der Digitalmoderne (Edition Suhrkamp Bd. 2674), Suhrkamp Verlag Berlin 2013, 157 S., € 12,-.

Der Kunsthistoriker und *Zeit*-Feuilletonist *H. Rauterberg* (\*1967) hat mit dem hier kurz anzuzeigenden, meinungsfreudigen Büchlein ein spannendes Kapitel zur aktuellen Urbanismus-Debatte vorgelegt. In den sechs Kapiteln des gut lesbaren Textes entwickelt der Verf. seine These, nach der heute in vielen großen Städten der öffentliche Raum wiederentdeckt wird. Ein neuer, oftmals noch ungewohnter Gemeinschaftsgeist erobert Straßen und Plätze, neue Spielformen des Öffentlichen entstehen. Unter Schlagworten wie Guerilla Gardening oder City Crowdsourcing kündigt sich, so Rauterberg, ein gesellschaftlicher Wandel an. Dieser „Urbanismus von unten“ (129) oder „Mitmach-Urbanismus“ (14) tritt dabei nicht mehr ideologisch auf, sondern pragmatisch. In dieser stadtaffinen Pragmatik spiegelt sich inmitten des alltäglichen Individualismus eine verbreitete Sehnsucht nach konkreten, gemeinschaftlichen Erfahrungen. In diesem Sinne gilt der titelgebende Slogan: „Wir sind die Stadt!“ – Theoretisch relevant ist das Buch m. E. vor allem dort, wo Rauterberg den politischen Urbanismuskurs mit dem verbindet, was er „Digitalmoderne“ nennt: „In der Digitalmoderne, in der so vieles im Verborgenen der Mikoprozessen geschieht, Auge und Hand entzogen, verliert der alte Ding-Fetisch, dieser Glaube an die Macht der Form, seine Bedeutung.“ (20) Der vernetzten Moderne dagegen gilt „so ziemlich alles als wandelbar. (...) Fluidität heißt der neue Leitwert. Wie die Begriffe und das eigene Ich.“ (20f.; vgl. auch Kap. II: „Stadt und Technik. Warum Computer das Stadtbewusstsein verändern“; 45–75). – Absolut empfehlenswerte Lektüre für wache Zeitgenossen!

**Ulrich Engel OP**, Berlin – Münster

*Versehentlich wurde im letzten Heft (1/2014, S. 46) der in der Rezension zu Frano Prčela (Hrsg.), „Veličina skromnoga / Greatness of the Humble ...“ der benannte Künstler Marko Bobaš als bosnischer anstelle korrekterweise als kroatischer Dominikaner bezeichnet. Wir bedauern den Fehler, der sich im Verlauf der Korrekturphasen eingeschlichen hat.*

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt†, Bernhard Kohl (Internet),

Dennis Halft, Gregor Naumann, Richard Nenn-

stiel, Frano Prcela.

REDAKTIONSSEKRETARIAT: Julia Mikuda

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: [schriftleitung@wort-und-antwort.info](mailto:schriftleitung@wort-und-antwort.info)

HOME PAGE: [www.wort-und-antwort.de](http://www.wort-und-antwort.de)

VERLAG: Matthias-Grünwald-Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: [mail@gruenewaldverlag.de](mailto:mail@gruenewaldverlag.de)

Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag,

Ostfildern

**Wort und Antwort**

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 24,80;

Studentenabonnement bei Vorlage einer Studien-

bescheinigung; € 17,20. Alle Preise verstehen sich

zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind

schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende mög-

lich. Unverlangt eingesandte Besprechungs-

exemplare können nicht zurückgesandt werden.

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias-Grünwald-Verlag der Schwabenverlag

AG, Petra Härtel (Sachbearbeitung), Senefelder-

straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

(0) 711/4406-140, Fax 0049/(0) 711/4406-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-

der (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlags),

Wollzeile 33, A-1011 Wien.

# Welt und trinitarische Gotteslehre



Ottmar Fuchs

**Der zerrissene Gott**

Das trinitarische Gottesbild in den  
Spannungen der Welt

Format 14 x 22 cm

232 Seiten

Paperback

€ 19,99 [D] / sfr 28,90

ISBN 978-3-7867-2992-1

Kann ein »lieber Gott« bedeutsam sein in einer Welt, die von vielen Menschen nicht als »lieb«, sondern als zerrissen und ungerecht erfahren wird? Kann Gottes innerstes Wesen unberührt bleiben von Leiderfahrungen und Katastrophen? Sich dieser Frage zu stellen, führt im christlichen Bereich dazu, die Brüche des Lebens in das trinitarische Verständnis Gottes selbst einzuzeichnen und darin auch die Menschwerdung Gottes in Christus bis zum Äußersten zu treiben. Dies hat Auswirkungen auf die Würdigung der Volksfrömmigkeit, auf die Hoffnung über die Todesgrenze hinaus, auf das pastorale Handeln und auf das Gebet.