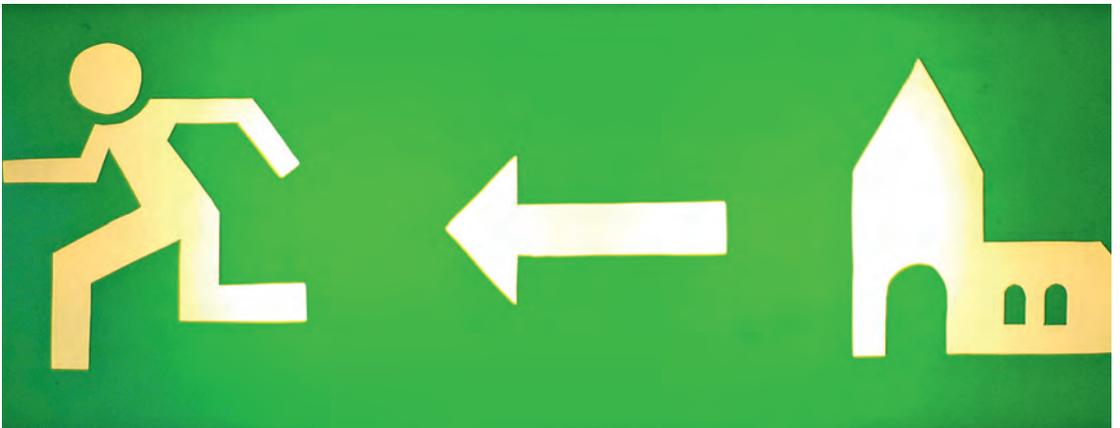


ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

54. JAHRGANG HEFT 2
APRIL—JUNI 2013

Wort und Antwort



Welt
Flucht nach vorne



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 54. JAHRGANG HEFT 2 APRIL—JUNI 2013

Welt. Flucht nach vorne

Editorial 49

Stichwort Dimensionen und Ebenen der Säkularisierung
(Michael N. Ebertz/Lucia Segler) 50

Robert Zollitsch

Säkularität als Herausforderung und Chance zur Neuevangelisierung 54

Hans-Joachim Höhn

Gewinnwarnung! Religion und Kultur im Prozess reflexiver Säkularisierung 56

Bernhard Kohl

O tempora, o mores. Führt das Phänomen der Säkularisierung zu einem Werteverfall? 62

Ulrich Engel

Ordensleben unter säkularen Bedingungen. Ein theologischer Werkstattbericht 68

Wolfgang Beck

Abwegige Gedanken: Das Risiko des letzten Schrittes 74

Dominikanische Gestalt: David van Ooijen OP (1939–2006) (André Lascaris) 80

Wiedergelesen: Marie-Dominique Chenu, *Le sacerdoce des prêtres-ouvriers* (1954)
(Michael Quisinsky) 83

Bücher (Burkhard Conrad, Thomas Eggenesperger, Ulrich Engel) 86

Eingegangene Bücher 92

Titelbild: ddp images/dapd/Michael Gottschalk (Ausschnitt)

Vorschau: Heft 3 (Juli—September) 2013: Kontrolle ist gut ... Transparenz und Vertrauen

Der kanadische Philosoph Charles Taylor geht in seinem 2007 veröffentlichten, viel beachteten Buch *A Secular Age* von drei Grundbedeutungen des Begriffs der Säkularisierung bzw. der Säkularität aus: 1. die abnehmende Relevanz des Religiösen im Bereich des Öffentlichen, 2. das Dahinschwinden von Glauben und religiöser Praxis, sowie 3. der optionale Status des Glaubens in (post-)christlichen Gesellschaften. Alle drei Aspekte verdanken sich einem geschichtlichen Entwicklungsprozess, der dazu geführt hat, dass wir heute in einem säkularen Zeitalter leben (vgl. Ch. Taylor, *Einsäkulares Zeitalter*. Aus dem Englischen von J. Schulte, Frankfurt/M. 2009, 13–16). Zwar betreffen diese Säkularisierungsprozesse historisch gesehen zuerst einmal nur Europa, doch wird die im Westen zu beobachtende „entgleisende Säkularisierung“ (J. Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt/M. 2001, 12) auch anderswo, beispielsweise in der islamischen Welt, als Bedrohung empfunden.

Zentrales Kennzeichen der skizzierten Säkularität ist das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, Kirche und Welt, Theologie und Politik. Die Beziehung der jeweiligen Pole zueinander ist dabei kaum einmal eine konfliktfreie (gewesen). Kämpferische Abwehrhaltungen und nicht weniger aggressive Umarmungsversuche sind genauso zu beobachten wie ängstliche Fluchtbewegungen und liberale Beerbungsstrategien. In diesem Sinne ist die Titelformulierung unseres Themenhefts zur Säkularisierung zu lesen: „Welt. Flucht nach vorne“.

Um den auch nach dem „Tode Gottes“ (F. Nietzsche) allgegenwärtigen quasi-religiösen Ansprüchen der Politik zu wehren und um die Gefahr einer machtaffinen Politisierung der Religion zu bannen, bedarf es eines neuen, kritischen Zueinander von Religion und Gesellschaft, Kirche und Welt, Theologie und Politik unter dem Zeichen der Negativität: Welt, Gesellschaft und Politik sind „am Ende des verwickelten Säkularisierungsprozesses erneut auf die Theologie verwiesen. Diese hat den ‚heißen Boden‘ des Politischen zwar zu verlassen, aber gleichzeitig zu betreten: Zu betreten, um ihn zu verlassen und damit einen Raum zu eröffnen, der nicht wieder gefüllt werden darf“ (T. R. Peters, *Theologie und Politik in den Widersprüchen der Säkularisierung*, in: *Jahrbuch Politische Theologie* Bd. 5, Berlin 2008, 80–93, hier 92). Die Beiträge dieses Heftes versuchen, diesen leeren Raum soziologisch und theologisch – systematisch, ethisch, pastoral und historisch – auszuloten.

Ulrich Engel OP

Stichwort

Dimensionen und Ebenen der Säkularisierung

Nicht nur im Gegensatz zu Nordamerika, sondern auch zu Lateinamerika, Afrika, Indien und der islamischen Welt scheint Europa „der einzig wirkliche säkulare Kontinent der Erde“¹ geworden zu sein. Was auch immer als Gründe für diese Ausnahmestellung vorgetragen wird, man wird den Begriff der „Säkularisierung“ differenzieren müssen, um zu einem angemessenen Urteil zu gelangen. Allerdings lässt sich rasch sehen, dass es nahezu ausgeschlossen ist, unparteilich über „Säkularisierung“ zu sprechen. Ob oder was sich „säkularisiert“, ist abhängig davon, was unter den Begriffsinhalt von „Religion“ fällt. Hinzu kommt: „Säkularisierung“ ist eine Eigenschaft bzw. Wirkung von Religionen selbst. Wie Arnold Gehlen gezeigt hat, stehen monotheistische im Unterschied zu polytheistischen Religionen eben auch für „die schließlich vollkommen durchgeführte Säkularisierung der Außenwelt. Es gibt dann keine Tiere mehr, die den Göttern lieb sind, keinen heiligen Hain, keine Berge, auf denen Götter wohnen ... Damit wird erst der Begriff der Diesseitigkeit wirklich erreicht, und folglich wird das Übersinnliche, das vorher in ihr wohnte, zum Jenseits, es hat sich aus dieser Welt zurückgezogen ... Als die Götter noch, wie bei Homer, ihre Lieblinge schützten und die Pfeile lenkten, hatten sie mit dem Totenreich nichts zu tun, das war ein Schattenleben.“²

Begriffsbestimmung

Es ist auch strittig, was unter „Säkularisierung“ verstanden, auf welche Phänomene „Säkularisierung“ bezogen wird und ob „Säkularisierung“ als legitim oder illegitim bewertet wird. Wenn Papst Benedikt XVI. in seiner Freiburger Konzertrede davon spricht, dass „die Geschichte der Kirche in gewisser Weise durch die verschiedenen Epochen der Säkularisierung zu Hilfe [kommt], die zu ihrer Läuterung und inneren Reform wesentlich beigetragen haben“, und die Funktion der „Säkularisierungen – sei es die Enteignung von Kirchengütern, sei es die Streichung von Privilegien oder ähnliches – in einer „tiefgreifenden Entweltlichung der Kirche“³ sieht, dann hat er offensichtlich einen anderen Begriff der Säkularisierung vor Augen als es im folgenden Zitat aufscheint: „Und wie mit dem Staate, so

geht's mit der Religion. Diese wird nicht ‚abgeschafft‘ ... Ohne gewaltsamen Angriff und ohne Unterdrückung der Meinungen ... werden die religiösen Organisationen und mit ihnen die Kirchen allmählich verschwinden ..., sobald die Erkenntnis des wirklichen Glückes und die Möglichkeit seiner Verwirklichung die Massen durchdringt ... Die Naturwissenschaft machte die Lehre von der Schöpfung der Erde in sechs Tagen zur Mythe, die Astronomie, die Mathematik und Physik machen den Himmel zu einem Luftgebilde, die Sterne am Himmelszelt, auf denen die Engel thronen, zu Fixsternen und Planeten ... Für die neue Gesellschaft existieren keine Rücksichten. Der unausgesetzte menschliche Fortschritt und die unverfälschte Wissenschaft sind ihr Panier. Hat jemand noch religiöse Bedürfnisse, so mag er sie mit seinesgleichen befriedigen. Die Gesellschaft kümmert sich nicht darum.“⁴ Während der Papst Prozesse der Säkularisierung in ihren Wirkungen positiv auf die Kirche bezieht, bezieht diese August Bebel darüber hinaus auch auf das Christentum in seiner Lehre sowie auf „die Religion“ und die „religiösen Bedürfnisse“ allgemein, deren Zukunfts- und Bedeutungsverlust er behauptet. „Säkularisierung“ lässt sich auf Kirche *und* Kirchlichkeit beziehen und dann als *Entkirchlichung* begreifen: als Rückgang der normativen Verbindlichkeit spezifisch kirchlicher Einfluss- und Engagement-Erwartungen. „Säkularisierung“ lässt sich aber auch auf eine konkrete Religion und deren Bedeutungsverlust beziehen, so dass sich für den Fall des Christentums von einer *Entchristlichung* als Distanzierung von spezifisch christlichen Sinngehalten sprechen lässt. Und schließlich kann „Säkularisierung“ als Bedeutungsschwund von Religionen und Religiosität überhaupt verstanden werden, als pure Diesseitsorientierung, die eine Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz ablehnt.

Sinngehalte des Christentums

Diese drei unterscheidbaren Dimensionen von Säkularisierung verweisen darauf, dass weder Religionen im Christentum und das Religiöse im Christlichen aufgehen, noch das Christentum und Christliches im Kirchlichen. Das Christentum hat sich im Verlauf seiner Geschichte auf verschiedenen Ebenen ausdifferenziert, auf Kirchen, Konfessionen, Sekten, Bewegungen. Freilich werden viele Sinngehalte des Christentums auf der organisatorischen Ebene auf Kirche hin erlebt.

Die Sinngehalte des Christentums können allerdings nicht auf den kirchlichen Organisationsbereich beschränkt gedacht werden. Gerade die Reformation führte auch zu einer „christlichen Emanzipation von der Kirche“, womit die Grundlage gelegt wurde für die „Ausbildung eines nichtkirchlichen Christentums“.⁵ Dementsprechend müssen Prozesse der Entkirchlichung nicht mit Entchristlichung einhergehen. Zugleich verdichtet sich Christliches nicht nur in kirchenförmiger Sozialgestalt, sondern auch z. B. in Sekten oder in der Mystik. Der Satz, der einen Unterschied zwischen Christentum und Kirche markiert: „Ich fühle mich als Christ, aber die Kirche bedeutet mir nicht viel,“ wird heute in Deutschland von gut 40 Prozent der Bevölkerung, auch von Kirchenmitgliedern unterschrieben.⁶ Christliche Sinngehalte überschreiten die organisierten Religionsgrenzen jedoch

nicht nur in Richtung Einzelperson, sondern gehen auch ein in gesellschaftliche Kulturmuster – vom Familienbild über die Wohlfahrtsproduktion bis hinein in die klassische Musik und moderne Popkultur. Die Frage nach der Entchristlichung könnte dann z. B. in den Dimensionen der subjektiven Identifikation mit dem Christentum und des Glaubens an einen personalen, Mensch gewordenen Gott erfasst werden.

Sucht man das Maß der „Säkularisierung“ im engeren Sinn zu bestimmen, so lässt sich dies nicht allein über Entkirchlichungs- und Entchristlichungsprozesse fassen. Vielmehr ist zu bestimmen, ob und inwiefern der „Glaube an eine transzendente Wirklichkeit“ als der „Kern der Religion“⁷ das Zusammenleben orientiert und möglicherweise auch von säkularen Weltansichten überlagert, durchdrungen oder verdrängt wird. Die Frage nach der Säkularisierung könnte darüber hinaus auch über den Rückgang religiöser Zugehörigkeit, das Ausmaß des Glaubens an eine transzendente Welt (Jenseits, Gott, Wunder), der religiösen Erfahrungen und der religiösen Selbstbeschreibung bestimmt werden.

Dimensionen und Ebenen des Säkularisierungsprozesses

Im Anschluss an die bisherigen Überlegungen und das Zitat von August Bebel hat man analytisch auch nach verschiedenen Ebenen zu unterscheiden⁸, also danach, ob sich Prozesse der Entkirchlichung, der Entchristlichung und/oder der Säkularisierung in den Überzeugungen, Praktiken und Identitäten der Einzelpersonen vollziehen, in den tragenden gesellschaftlichen Ideen, Werten, Normen und sozialen Objektivationen, also auf der Ebene der Kultur, der Ebene der Sozialstruktur, des Staats, der Wirtschaft, der Wissenschaft, des Bildungssystems und der Massenmedien. Damit ist ein Neunfelder-Schema gewonnen, das präzise zu bestimmen verhilft, in welchen Dimensionen und auf welchen Ebenen sich Säkularisierungsprozesse vollziehen:

	Sozialstruktur	Kultur	Einzelperson
Entkirchlichung	1	4	7
Entchristlichung	2	5	8
Säkularisierung	3	6	9

Tabelle 1: Dimensionen und Ebenen der „Säkularisierung“

Die Sozialstruktur dürfte eher mehr als weniger entkirchlicht, entchristlicht, ja säkularisiert sein, während die Kultur eher entkirchlicht als entchristlicht oder säkularisiert erscheint. Selbst wenn sich aktuell deutliche Schübe einer Entkirchlichung bei einer Vielzahl von Einzelpersonen zeigen, sind diese noch lange nicht entchristlicht oder gar religionslos. Belegt wird dieses dadurch, dass fast drei Viertel der vom Zentrum für kirchliche Sozialforschung (ZEKIS) befragten Hessen daran glauben, „dass es hinter oder über unserem normalen Leben ein Geheimnis gibt“.⁹ Damit

wird für die Mehrheit der Bevölkerung zumindest eine allgemeine religiöse Basis bzw. Ansprechbarkeit signalisiert.

Eine gesellschaftliche Situation, deren Sozialstrukturen säkularisiert sind, nicht aber die Einzelpersonen, bietet der Religiosität der Letzteren freilich nur wenig soziale Bestätigung und Halt. Sie sind zur religiösen „Autogestion“ (Pierre Bourdieu) befreit oder verdammt. Ob eine solche prekäre Religiosität oder Spiritualität Zukunft hat, wird sich zeigen.

Michael N. Ebertz/Lucia Segler

Dr. rer. soc., Dr. theol. Michel N. Ebertz (michael.ebertz@kh-freiburg.de), geb. 1953 in Offbach/Main, Prof. für Sozialpolitik, Freie Wohlfahrtspflege und kirchliche Sozialarbeit an der Kath. Hochschule Freiburg/Br.;

Lucia Segler (lucia.segler@kh-freiburg.de), geb. 1974 in Hildesheim, Sozialpädagogin/Sozialarbeiterin, Wiss. Mitarbeiterin im Bereich Angewandte Forschung, Entwicklung und Weiterbildung der Kath. Hochschule Freiburg/Br. Anschrift: Kath. Hochschule, Karlstraße 63, D-79104 Freiburg/Br. Gemeinsame Veröffentlichung: Was glauben die Hessen? Ergebnisse einer Untersuchung im Auftrag des Hessischen Rundfunks, unter Mitarbeit von B. Werner und S. Scherer, Freiburg/Br. 2012.

01 D. Martin, Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – zwei Ausnahmen und keine Regel, in: O. Kallscheuer (Hrsg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt/M. 1996, 161–180, hier 170.

02 A. Gehlen, Religion und Umweltstabilisierung, in: O. Schatz (Hrsg.), Hat die Religion Zukunft?, Graz – Wien – Köln 1971, 83–97, hier 94f.

03 Papst Benedikt XVI., Ansprache an engagierte Katholiken aus Kirche und Gesellschaft, in: J. Erbacher (Hrsg.), Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes, Freiburg/Br. 2012, 11–17, hier 14f.

04 A. Bebel, Die Frau und der Sozialismus, Berlin – Bonn 1977, 444ff.

05 T. Rendtorff, Zur Säkularisierungsproblematik, in: J. Matthes (Hrsg.), Religion und Gesellschaft, Reinbek 1967, 208–229, hier 225.

06 A. Bebel, Die Frau und der Sozialismus, Berlin – Bonn 1977, 444ff.

07 T. Rendtorff, Zur Säkularisierungsproblematik, in: J. Matthes (Hrsg.), Religion und Gesellschaft, Reinbek 1967, 208–229, hier 225.

08 Vgl. M. N. Ebertz, Was glauben die Hessen? Ergebnisse einer Untersuchung im Auftrag des Hessischen Rundfunks, unter Mitarbeit von B. Werner, L. A. Segler und S. Scherer, Freiburg/Br. 2012, 64.

09 Vgl. M. N. Ebertz, Was glauben die Hessen?, a. a. O., 24.

Robert Zollitsch

Säkularität als Herausforderung und Chance zur Neuevangelisierung

Nicht erst seit den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts – aber seitdem mit sich zunehmend beschleunigender Dynamik – laufen in den mittel- und westeuropäischen Ländern gesellschaftliche Prozesse ab, die unter den Begriffen Modernisierung und Säkularisierung zusammengefasst werden können.¹ Sie bringen spezifische Umbrüche und Veränderungen mit sich, die insbesondere auch den Bereich des Religiösen betreffen. Doch Säkularität als in der Weltgeschichte singulärer Vorgang in den entwickelten Industriegesellschaften bedeutet nach dem kanadischen Religionsphilosophen Charles Taylor² nicht einfach den Rückgang von Glaubenspraxis und Glaubenswissen im Sinne einer Subtraktionsgeschichte oder gar ein Verschwinden des Religiösen aus der Öffentlichkeit. Vielmehr handelt es sich um einen tiefen Umgestaltungsprozess fundamentaler Lebens-Erfahrungen, indem der Einzelne nicht einfach Traditionen übernimmt, sondern herausgefordert ist, sich persönlich zu entscheiden. Unter den kulturellen Bedingungen der Vor-Moderne war es kaum möglich, so etwas wie Sinn, Fülle und gelingendes Leben außerhalb einer Religion zu erfahren. Gegenwärtig ist Religion eine unter mehreren Möglichkeiten der Sinndeutung – bis hin zur religiösen Indifferenz und radikalem Atheismus. Darauf weist uns ein Schreiben des Päpstlichen Rates für Kultur hin, das bereits im Jahr 2004 unter dem Titel „Wo ist Dein Gott? Der christliche Glaube vor der Herausforderung religiöser Indifferenz“³ veröffentlicht wurde. In der Einleitung des Dokuments, dem eine weltweite Umfrage zugrunde liegt, heißt es: „Die Kirche ist heute mehr mit der Indifferenz und dem praktischen Unglauben konfrontiert als mit dem Atheismus. (...) Der Unglaube ist viel stärker praktisch als theoretisch ausgeprägt. (...) Ohne Zweifel ist es heute eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche, die Ursachen und Folgen dieser Phänomene verstehen zu lernen und mit Gottes Hilfe Wege zu finden, die hier Abhilfe schaffen.“

Das säkulare Zeitalter, das das westliche Europa kennzeichnet, schafft eine radikal neue Situation, in der Aussuchen und Auswählen geradezu zum Imperativ wird. In dieser Herausforderung zur persönlichen Entscheidung liegt auch eine Chance zur Neuevangelisierung. Religion als „Sinn und Geschmack für das Un-

endliche“ (Friedrich Schleiermacher) ist in solcher Situation neu wahrzunehmen und zu konkretisieren. Ein wachsender politischer und kultureller Pessimismus und die zunehmende Suche nach Sinn geben religiösen Fragen und Antworten neue Chancen.

Zweifellos sind solche Tendenzen wahrzunehmen: Wenn man etwa an die Suche nach religiösem Halt nach dem 11. September 2001 oder dem Tsunami an Weihnachten und am Jahresende 2004 in Südostasien oder den Amokläufen an Schulen in Deutschland wie etwa in Erfurt denkt. Die Ereignisse zeigen, dass es im Menschen – wenn auch noch so verschüttet und verborgen – eine letzte Tiefe gibt, die auch mit dem allgemeinen Klima der Säkularität nicht verschwunden ist. Wenn schon ein so religionskritischer Denker wie der emeritierte Professor für Soziologie und Philosophie, Jürgen Habermas, der Meinung ist, dass die abendländische Säkularisierung keine Einbahnstraße ist, um wie viel mehr sind wir dann gefordert – in Wertschätzung vor der Andersheit der Anderen – den Glauben an Jesus Christus zur Sprache zu bringen und einladend für den christlichen Glauben zu werben. Professor Habermas hebt hervor: „Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen öffentliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren. Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere.“ Es gibt ein innerstes Verlangen des Menschen nach Sinn, der in der Moderne nicht abgestorben, sondern überlagert ist und übertönt wird und sich stets neu meldet.

Neuevangelisierung heißt deshalb: Den Menschen zu helfen, diese Wasseradern des Glaubens frei zulegen! Ihnen Weggefährten zu sein und Helfer, mitten im Alltag die Spuren Gottes zu entdecken. Es geht um die gemeinsame Suche nach der „*veritas semper maior*“. Und bei dieser gemeinsamen Suche geht es zuerst darum, die Menschen durch unser ganzes Verhalten die unbedingte Sympathie Gottes, die selbstlose Liebe Gottes für den einzelnen Menschen erfahren zu lassen. Es ist diese Liebe und Zuwendung, auf die viele Menschen gerade auch in einer hochtechnisierten und globalisierten Welt warten. Die Erfahrung der Liebe und Zuwendung Gottes durch unser Reden und Wirken wird *den Geist und das Herz vieler öffnen für die Sehnsucht nach Gott und nach dem ewigen Leben, das kein Ende kennt*.⁴

Dr. theol. Dr. h. c.

Robert Zollitsch

(info@ordinariat-freiburg.de), geb. 1938 in Filipovo (Philippisdorf), ehem. Jugoslawien, Erzbischof von Freiburg/Br. und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz. Anschrift: Erzbischöfliches Ordinariat, Schoferstraße 2, D-79098 Freiburg/Br.

01 Ansprache bei der XIII. Generalkongregation der Bischofssynode am 15.10.2012. Vom 7.–28.10.2012 berieten mehr als 260 Bischöfe aus der ganzen Welt sowie 140 internationale Berater, Beobachter und weitere Fachleute – unter ihnen auch der Ordensmeister der Dominikaner Bruno Cadoré OP – in Rom über das Thema „Die neue Evangelisierung –

Für die Weitergabe des christlichen Glaubens“. [Anm. der Schriftleitung]

02 Vgl. Ch. Taylor, Ein säkulares Zeitalter. Aus dem Amerikanischen von J. Schulte, Frankfurt/M. 2009.

03 Vgl. Päpstlicher Rat für die Kultur, Wo ist Dein Gott? Der christliche Glaube vor der Herausforderung religiöser Indifferenz, in: B.

Kranemann/J. Pilvousek/M. Wijlens (Hrsg.), Mission. Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (Erfurter Theologische Schriften Bd. 38), Würzburg 2009, 187–228. [Anm. der Schriftleitung]

04 Vgl. *Porta fidei*.

Hans-Joachim Höhn

Gewinnwarnung!

Religion und Kultur im Prozess reflexiver Säkularisierung

Dass im Laufe der Zeit vieles anders kommt, als man anfangs dachte, ist eine Binsenweisheit. Zukunftsforscher wollen jedoch auf diese Weisheit nicht viel geben. Sie setzen auf die Vorhersagbarkeit des Kommenden. Auch die Zukunft der Religion halten sie für berechenbar. Am Beginn der Moderne steht im Zentrum dieser Berechnungen vielfach die Erwartung eines allmählichen Verschwindens der Religion: Je moderner die moderne Welt wird, für umso verzichtbarer und überflüssiger werden religiöse Weltdeutungen gehalten. Bekanntlich ist es anders gekommen. Die Hochrechnung auf ein säkularisierungsbedingtes Ende der Religion hat sich bislang nicht erfüllt. Zwar transformiert sich die Welt des Religiösen; ihre Gestalt und Funktion verändern sich, aber sie vergeht nicht.

Wenn es im Bereich der Ökonomie anders kommt als gedacht und die Erfüllung einer optimistischen Unternehmensprognose ausbleibt, greift man zum Instrument der „Gewinnwarnung“. Dahinter steht das Eingeständnis, dass man sich verrechnet hat. Nicht mit Gewinnen, sondern mit Verlusten ist zu rechnen. Im schlimmsten Fall muss man sich sogar auf den schlimmsten Fall einrichten – auf den Totalverlust des investierten Kapitals. Der schlimmste Fall einer modernisierungstheoretisch fundierten Säkularisierungsprognose besteht in der Wiederkehr der Religion – schlimmer noch: in der säkularisierungsbedingten Wiederkehr der Religion.

Dass Säkularisierungsprozesse einen doppelten Ausgang nehmen können, ist das Thema der folgenden Überlegungen. Ihre Kernthese lautet: Die in der Moderne ablaufenden Rationalisierungs- und Entmythologisierungsvorgänge führen einerseits zum erwarteten Ergebnis eines Zuständigkeitsverlustes von Religion als Lieferantin von Weltentstehungstheorien, Herrschaftslegitimationen und Lebensführungsregeln. Aber sie können auch das Gegenteil dessen befördern, das sie anzielen. Sie schaffen Leerstellen, an denen das einst Verdrängte wieder antreffbar wird. Die Wiederkehr des Religiösen an diesen Stellen scheint auf dem ersten Blick aus dem einstigen Modernisierungsverlierer einen modernen Krisengewinnler zu machen – vor allem dann, wenn sie sich einer „entgleisenden Moderni-

sierung“ (J. Habermas) verdanken. Aber nicht alles, was auf den Nebenstrecken der Moderne verkehrte und nun wieder auf das Hauptgleis möchte, ist wirklich verkehrstauglich. Daher sollte man angesichts überzogener Hoffnungen auf eine Renaissance des Religiösen auch eine „Gewinnwarnung“ im Blick auf die Zukunftsrendite mancher religiöser Transportunternehmen erwägen.

Ein sozialtheoretisch überzeugendes Konzept zur Erhärtung dieser These liegt vor in Ulrich Becks Theorie reflexiver Modernisierung.¹ Das Begriffs- und Methodeninstrumentar dieses Ansatzes, der bisher für religionssoziologische Fragen kaum zur Anwendung kam, ist auch geeignet, um Entgleisungen von Säkularisierungsprozessen zu beschreiben. Mit ihm lässt sich zeigen, dass es in der späten Moderne einen genuinen Typus von Säkularität bzw. Säkularisierung gibt, der das Aufkommen spezifischer Religionsphänomene begünstigt und daher gegen seine eigene Absicht „religionsproduktiv“ ist. Denn eigentlich hatte er nichts anderes im Sinn, als den Projekten der Vernunft zum Durchbruch zu verhelfen.

Die Projekte der Vernunft und die Ambivalenz der Moderne

Aus einem blinden Natur- und Geschichtszusammenhang herauszutreten, sich über die Bedingungen der eigenen Existenz autonom klar zu werden, um einen Prozess in Gang zu setzen, welcher auf der gesellschaftlichen Verwirklichung der subjektiven Freiheit aller Vernunftsubjekte und ihres Selbstbestimmungswillens insistiert – das sind Anliegen und Ziele einer Zeit, die ohne die Religion auskommen will. Die Moderne will sich nicht einer höheren Autorität unterstellen, sondern alle Autorität von der Vernunft ausgehen lassen. Sie „kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, sie muß ihre Normativität aus sich schöpfen.“² Die mythenkritische Moderne schafft sich damit ihren eigenen Gründungsmythos. Allein unter den Imperativen der Vernunft („sola razione“) soll eine Gestalt gesellschaftlicher Existenz entstehen, der jeder Mensch aus freien Stücken zustimmen kann. Wo sich die Religion diesem Ziel entgegenstellt, muss sie mit dem entschiedenen Widerstand der Vernunft rechnen.

Allerdings ist es nicht ganz so gekommen, wie die Fortschrittsverheißungen erwarten ließen. Vermutlich hat sich die europäische Moderne zu viel vorgenommen, als sie ihre Projekte in Angriff nahm. Eine ständig weiter ausgreifende Naturbeherrschung durch Wissenschaft und Technik, eine permanente Erweiterung des Wohlstands durch ökonomisches Wachstum sowie eine selbstbestimmte Identität des Subjekts durch die Emanzipation von Herkunft und Traditionen lassen sich weder je für sich noch gemeinsam auf direktem Weg realisieren. Der Gang der Sozialgeschichte nimmt keinen linearen Verlauf. Er kennt zunehmend Phasen, in denen er weniger von der industriellen Nutzbarmachung natürlicher Ressourcen oder der Öffnung internationaler Finanzmärkte profitiert, son-

Dr. theol. habil. Hans-Joachim Höhn (hans-joachim.hoehn@uni-koeln.de), geb. 1957 in Nomborn, Prof. für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Universität Köln. Anschrift: Universität Köln, Institut für Kath. Theologie, Albertus Magnus-Platz, 50923 Köln. Veröffentlichung u. a.: Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute, Freiburg/Br. 2012.

dern von der Bewältigung der negativen Spätfolgen einer Ausbeutung der Natur oder einer Deregulierung des globalen Finanzkapitalismus beherrscht wird.

Hinter dem Rücken einer „linearen“ Modernisierung, die unter dem Anspruch steht, menschliche Lebenszusammenhänge zweckrational kontrollierbar, herstellbar und verfügbar zu machen, vollziehen sich längst Prozesse, die von den un-absehbaren Neben- und Spätfolgen des technisch-industriellen Kontroll- und finanzökonomischen Machtanspruches bestimmt werden und die Wiederkehr von Ungewissheit, die Steigerung von Kontingenz, die Ausbreitung von Ambivalenz befördern. Nicht selten verlangt die Bearbeitung dieser ungewollten Nebenfolgen mehr Aufmerksamkeit als die Verwirklichung der ursprünglich gewollten Handlungsfolgen. Und zugleich wird immer deutlicher, dass etablierte Strategien der Problembewältigung an ihre Grenzen kommen. Technische und ökonomische Modernisierungen lassen sich nur eingeschränkt zur Bewältigung ihrer selbstproduzierten negativen Nebenfolgen einsetzen. Sie führen oft nur zu „Verschlimmbesserungen“.

Dieses Reflexivwerden von Modernisierungsprozessen setzt hinter die klassischen Selbstbeschreibungen der Moderne als Zeitalter von Vernunft und Fortschritt ein Fragezeichen. Ihre Spät- und Nebenfolgen schüren den Zweifel, dass bereits die Prämissen prekär waren. Offensichtlich hat die Moderne Voraussetzungen und Versprechungen der Vernunft ineinander gestellt. Sie hat ihr Projekt der Weltbeherrschung verstanden als uneingeschränkte Ausführung menschlicher Autonomie und bei seiner Umsetzung auf die Effizienz der Eigenrationalität funktionaler soziale Teilsysteme gesetzt. Sie war überzeugt: Man ist autonom, wenn man sich unabhängig macht von Bedingungen und Folgen, welche sich menschlicher Verfügung entziehen. Inzwischen sieht man ein: Für Wirtschaft, Technik und Politik gibt es offenkundig Unableitbares, Unverrechenbares und Unverfügbares, das im Prozess der szientistischen Verdrängung religiös grundierter Sichtweisen von Mensch, Welt und Geschichte verkannt wurde. Wo es aus Gründen der ökonomischen oder technischen Rationalität bewusst ausgeklammert wurde, meldet es sich nunmehr als Leerstelle im Konzept wirtschaftlicher und technischer Vernunft. Diese Vernunft führt nicht allein zur Entdeckung der ganzen Wahrheit über Mensch und Welt. Nach halber Wegstrecke schwinden ihr die Kräfte.

Die Dialektik der Säkularisierung und die Kritik der Religionskritik

In den von der Moderne verdrängten religiösen „Weltanschauungen“ jene Anregungen zu suchen, welche für die Bewältigung der restlichen Wegstrecke hilfreich sein können, ist ein naheliegender Vorschlag. Aufmerksamkeit finden vor allem die Bestände vormoderner Kulturen, in denen vermutet wird, was man bei der neuzeitlichen Vernunft vermisst. Wenn die moderne Vernunft nur ein für Mensch und Natur ruinöses, auf ein Unterwerfen der Wirklichkeit abgerichtetes „Herrschaftswissen“ verwaltet, ist es offenbar an der Zeit, sich um ein „Verständigungswissen“ zu bemühen, das den Menschen wieder zu einem Leben im Einklang mit der inneren und äußeren Natur befähigt. Bergen nicht Mythos und Religion jene

gesuchten Weisheiten, die der Mensch nicht hinter sich lassen darf, wenn er vorankommen will?

Angesichts solcher Verlegenheiten kann man zwar verstehen, warum Religion wieder im Aufwind ist. Allerdings steht sie gleichzeitig im Gegenwind einer Religionskritik, die sich ihrerseits im Aufwind sieht.³ Sie erinnert an jene Gründe, die zu Beginn der Moderne dazu geführt haben, religiösen Weltentstehungstheorien, Herrschaftslegitimationen und Moralmonopolen keinen Kredit mehr zu geben. Diese Gründe vermögen durchaus immer noch zu überzeugen. Unbestritten im Recht ist immer noch der Einsatz gegen religiös ummantelte Unmündigkeit und Unaufgeklärtheit, gegen religiös überhöhtes Obrigkeitsdenken und gegen religiös verbrämte Doppelmoral. Aber sind die einstmaligen Prämissen und Strategien der Religionskritik so unstrittig, dass man sie mit Aussicht auf Erfolg beibehalten kann?

Die aktuelle Religionskritik (R. Dawkins, D. Dennett, S. Harris, M. Schmidt-Salomon u. a.) ist jenem linearen Fortschrittsparadigma verhaftet, das von Anfang an die Projekte der Moderne antreibt. Es wird von ihren Protagonisten sogar forciert eingesetzt im Konzept einer linearen Säkularisierung. Nach wie vor setzen Religionskritiker darauf, menschliche Lebenszusammenhänge „sola ratiōne“ herstellbar und verfügbar zu machen. Zu diesem Zweck müssen alle religiösen Traditionen als Kartelle der Bevormundung und Fortschrittsverweigerung entlarvt oder ins gesellschaftliche Abseits gestellt werden. Religiöse Muster der Weltdeutung und Daseinsführung, die mit der Weltinterpretation und -gestaltung der autonomen Vernunft inkompatibel sind, gilt es als kulturgeschichtlich überholt zu erweisen. Das Religiöse wird zum Sediment der Geschichte erklärt. Als Ferment des gesellschaftlichen Lebens kommt es nicht mehr in Frage. Diese Strategie hat publizistischen Erfolg, aber auch erhebliche Defizite. Ihr fehlt es an sozialanalytischer Klarheit und zeitdiagnostischer Prägnanz. Sie blendet weitgehend die Ambivalenzen und Ambiguitäten aus, die den Rationalisierungsprozessen der Moderne eingeschrieben sind. Und sie lässt jede Sensibilität für jene Dialektik vermissen, die lineare Säkularisierungsentwürfe nicht abstreifen können.

Reflexive Säkularisierung und religiöse Irritationen

Hinter dem Rücken religionskritisch verstärkter Prozesse der kulturellen Marginalisierung, Abwertung und Distanzierung des Religiösen stellen sich seit etlichen Jahren Entwicklungen ein, welche die Wiederkehr von Unvernunft und Aberglaube befördern. Genauer: Lineare Säkularisierungsstrategien führen zur Wiederkehr jener Phänomene, die sie vorübergehend eindämmen konnten. Die Betreiber von Säkularisierungsvorgängen müssen sich dem Faktum stellen, dass sich das Verhältnis zwischen intendierten Handlungen und Zielen einerseits und den nicht intendierten Nebenfolgen andererseits teilweise umkehrt und die Verrechnung von sozialen Fortschritten mit kultureller Regression eine „Nullsumme“ entstehen lässt. Säkularisierungsbedingte Problemlösungen religiös bedingter Unvernunft können neue religiöse Problemlagen erzeugen. Säkularisierungspro-

zesse können „umkippen“, auf sich selbst zurücklaufen und mit dem Gegenteil der erwarteten Wirkungen konfrontieren. Um eben solche Phänomene geht in der Denkfigur einer reflexiven Säkularisierung. Sie reflektiert prekäre religionsproduktive Effekte von linearen Säkularisierungsprozessen. Denn dieses Säkularisierungsformat kann wider Willen das Aufkommen von Religionsphänomenen begünstigen, die nicht selten ein sozio-kulturelles „roll back“ fordern und fördern. Verächter und Verfechter der Religion mag dies in gleicher Weise irritieren, aber auch zu gemeinsamer Reflexion motivieren.

Die Privatisierung religiöser Unvernunft und ihre öffentliche Wiederkehr

Für einen ersten Test auf säkularisierungsbedingte „Bumerangeffekte“ bietet sich das Verhältnis von Aufklärung und Öffentlichkeit an. Am Beginn der Moderne steht die Devise: Damit aufklärungsfeindliche religiöse Ideologien keinen gesellschaftlichen Schaden anrichten können, muss man sie privatisieren. Religion wird darum als Medium sozialer Integration verdrängt und zur Angelegenheit individueller Lebenssinnstiftung gemacht. Im Privaten kann sie weniger Unheil anrichten als im öffentlichen Leben. Wenn in den kleinen Parzellen der Lebenswelt neue Privatmythologien aufblühen, deren Irrationalität keinen geringeren Aufklärungsbedarf erzeugt als die „alten Mythen“, ist dies hinnehmbar. Denn ihr Wirkungsgrad bleibt sehr gering, solange die Trennlinie zwischen Privatheit und Öffentlichkeit nicht überschritten wird. Diese Erwartung wird jedoch in der späten Moderne zunehmend dementiert. Der Hinweis, dass religiös imprägnierte Gegenentwürfe zur Moderne öffentlich kaum wirksam werden, verkennt nämlich die Tatsache, dass ihnen das Internet als Bühne medialer Öffentlichkeit zahllose Auftrittsmöglichkeiten gewährt. Der Versuch, eine aufgeklärte Sphäre der Öffentlichkeit durch das Abdrängen der Aufklärungsverweigerer in eine Privatsphäre herzustellen, kommt an sein gegenteiliges Ende, wenn die Grenze beider Sphären modernisierungsbedingt porös wird. Alles ist längst wieder öffentlich, sobald es „im Netz“ steht. Man kann nichts mehr von der öffentlichen Wahrnehmung ausschließen. Keine Form der Privatisierung schafft es, unliebsame Inhalte „offline“ zu stellen – so kurios, abgedreht, skurril und bizarr sie auch sein mögen. Sind sie erst einmal „online“, können sie zwar kritisiert, aber nicht mehr verdrängt werden. Und so tummeln sich im Internet Weltuntergangsvorhersager neben spirituell getarnten Extremisten der Polit-Szene und religiösen Gegenaufklärern, die mit theokratischer Militanz auftreten. Hier können sie alle ungeniert und provokant die eigene Ungleichzeitigkeit und Unverträglichkeit mit der säkularen Moderne zur Schau stellen. Wer an dem einstmals aufklärerischen Dual von „privat“ und „öffentlich“ festhält, kann also keineswegs das Aufkommen aufklärungsrenitenter Dualismen „religiös vs. modern“ begrenzen und verhindern, dass eine kulturell regressive „Gegenaufklärung“ öffentlich Wirkung zeigt.

Die Exklusivität des Religiösen und die Exklusion der Vernunft

Ein ähnlicher Effekt einer problemerzeugenden Problemlösung ist dort beobachtbar, wo die Anhänger einer Religion umso fundamentalistischer auftreten, je fremder ihnen der soziokulturelle Kontext geworden ist, in dem sie leben. Ihre Opposition zur Moderne muss nicht linear auf ihre eigene, religiös bedingte Weltfremdheit oder auf eine von ihnen gepflegte radikal-einfältige Infragestellung der säkularen Moderne zurückgeführt werden. Vielmehr kann dies auch die Spätfolge einer von säkularen Kräften betriebenen Abstoßung des Religiösen und Verortung in den Exklaven der Moderne sein. Dass es nun mit der Moderne „fremdelt“, ist somit das Ergebnis einer vorausgehenden Aberkennung seines Heimatrechtes in der Moderne. Wer die Erfahrung einer Exklusion gemacht hat, verspürt wenig Neigung zur nachträglichen Wertschätzung eines Kontextes, aus dem er verstoßen wurde. Nicht das Bemühen um Reintegration gewinnt somit die Oberhand, sondern die Forcierung einer Gegenexklusion.

Signifikant für diesen Vorgang ist auch die Konjunktur esoterischer Heil- und Gesundheitskonzepte, die sich von der Schul-, Apparate- und Verschreibungsmedizin abgrenzen. Auch hier bildet eine säkularisierungsbedingte Ausgrenzung die Basis einer „postsäkularen“ Wiederkehr. Nachdem das Gesundbeten verdrängt wurde und dem Gebet um Gesundung ein therapeutischer Wert abgesprochen wurde, haben sich Heil und Heilung dissoziiert. Kein Arzt schickt heute noch Patienten auf eine Wallfahrt, damit diese am Grabe eines bedeutenden Heiligen durch Berührung seiner Reliquie an Leib und Seele gesunden. Und dennoch boomt die Nachfrage nach Heilkräutern aus Klostergärten und nach mystischem Heil(ungs)wissen. Unter dem Label der Mystik wird aber nicht nur bewährte Klosterarznei, sondern auch wirkungslose Quacksalberei vermarktet. Einem ähnlichen Risiko setzt sich aus, wer der Schulmedizin misstraut und bei ersten Anzeichen einer ernsten Erkrankung gleich einen Geistheiler aufsucht. Wird man von ihm nicht im medizinischen Sinne geheilt, lässt man sich damit trösten, wenigstens etwas Gutes für das eigene spirituelle Heil getan zu haben oder einen Beitrag zur „Heilung“ der Welt geleistet zu haben. Die Untröstlichen wechseln am Ende doch noch zur Schulmedizin – aber vielleicht zu spät. Prekär im Hinblick auf den Vorgang der reflexiven Säkularisierung ist an diesem Phänomen das Muster der Exklusion. Auf den „aufklärungsmotivierten“ Ausschluss von Seiten der Schulmedizin reagiert die Alternativmedizin mit der „spiritualitätsmotivierten“ Geringerschätzung der Schulmedizin – vielfach mit dem Effekt des beidseitigen Nachteils. Vielleicht ist dies auch die Lektion, welche die Verächter und die Verfechter der Religion in gleicher Weise aus den prekären Phänomenen einer reflexiven Säkularisierung zu lernen haben. Nicht jede Form des Verschwindens von Religion ist ein kultureller Aufklärungsgewinn und nicht jedes religiöse Comeback beweist die kulturelle Unabgegoltenheit der Religion.

01 Vgl. U. Beck/Ch. Lau (Hrsg.), Entgrenzung und Entscheidung. Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?, Frankfurt/M. 2004.

02 J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/M. 1985, 16.

03 Vgl. G. M. Hoff, Religionskritik

heute, Kevelaer 2004; ders., Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation, Kevelaer 2009.

Bernhard Kohl

O tempora, o mores

Führt das Phänomen der Säkularisierung zu einem Werteverfall?

Im Jahr 2006 fragte die 15. Shell Jugendstudie¹ dezidiert nach dem Zusammenhang zwischen Religiosität von Jugendlichen und deren Wertorientierung und erfasste somit eine Generation, die sich biografisch überwiegend im Fahrwasser einer säkularen Gesellschaft bewegt. Die Ergebnisse der Studie machen deutlich, dass kirchennahe Religiosität sich ohne Zweifel werteprägend auswirkt bzw. zu einer „Überhöhung“ der heutigen, unter Jugendlichen „normalen“ Werte wie Familien-, Norm-, Gesundheits- und Sozialorientierung führt. Dennoch wird auf der anderen Seite ersichtlich, dass die Werteähnlichkeit zwischen den verschiedenen Untergruppen der religiösen, glaubensunsicheren und religionsfernen Jugendlichen sehr hoch ist. Oder umgekehrt: Auch die kirchennah religiösen Jugendlichen teilen die meisten Werte des jugendlichen Mainstreams. „Besonders auffällig ist, dass sie sich insbesondere in den für Jugendliche typischen hedonistischen und materiellen Werten nicht von der jugendlichen Wertekultur unterscheiden.“² Zur Quelle der Werte von Jugendlichen lässt sich nach der Shell Jugendstudie sagen, dass viele Werte, die von Jugendlichen vertreten werden, aus einer ursprünglich religiösen Tradition stammen oder durch Religion besonders gestützt werden. „Die heutige Distanz vieler Jugendlicher zur Religion führt jedoch nicht dazu, dass sie diese Werte aufgeben.“³

Der Shell Jugendstudie zufolge kann man also weniger einen Werteverlust durch Säkularisierung als einen Wertewandel hin zu postmaterialistischen Werten konstatieren, dessen Ursachen und Folgen unklar sind.

Säkularisierung als Bedrohung der Werte?

Hans Joas behandelt in seinem 2012 erschienen Band „Glaube als Option“ genau diese Fragestellung, ob Säkularisierung zum Moralverfall führt.⁴ Dabei geht er von der Grundannahme aus, „dass der historische Augenblick, in dem wir uns be-

finden und über Religionsfragen streiten, vom Tod zweier scheinbarer Gewissheiten bestimmt ist“⁵: Zunächst ist dies die Gewissheit des Zusammenhangs von Modernisierungs- und Säkularisierungsgrad einer Gesellschaft. Darüber hinaus aber eben auch die hier relevante Gewissheit, dass die Säkularisierung eine Gefahr für Moral und Frieden einer Gesellschaft darstelle.⁶ Joas konstatiert, dass in unserer Epoche zum ersten Mal die empirische Überprüfung säkularisierter Gesellschaften möglich wird – wobei kein Moralverfall zu beobachten ist.

„Die kausalen Erklärungen für moralische Missstände scheinen auf den ersten Blick weder positiv noch negativ im Bereich der Religion zu liegen“⁷, weswegen auch die Frage nach einem bestehenden Zusammenhang zwischen Säkularisierung und Moralverfall zu negieren ist. Um diese Antwort zu untermauern fragt Joas in drei Schritten⁸ nach dem Zusammenhang von Moral und Religion und mündet in einer These von den zwei Ursprüngen normativer Regulation und der Kennzeichnung einer durch die Säkularisierung verursachten Gefahrenstelle für eine gesellschaftliche Moral: Hiernach ist festzuhalten, dass sich ein Moralverfall durch Säkularisierung nicht nachweisen lässt. Dies kann an fortwirkenden religiösen Imaginären innerhalb einer Gesellschaft und gleichzeitig an der Einsicht der Individuen in den Wert von Gerechtigkeit und anderen Werten selbst liegen. Werte können sich also durchaus auch in einer „gottlosen Gesellschaft“ ausbilden und als stabil erweisen. Die Gefahr, die sich nach Joas aus der Säkularisierung für das Wertbild einer Gesellschaft ergibt, liegt indes auf einer anderen Ebene:

Säkularisierung zerstört nicht die Moral an sich, führt vermutlich aber durch Transzendenzverlust zu einer Schwächung des rechtlichen und moralischen Universalismus, was ungeahnte Folgen bspw. für einen Diskurs über die universale Geltung der Menschenrechte haben kann.

Säkularisierung als Bedrohung der Werte!

Natürlich bleibt die These von Hans Joas nicht unumstritten. Eine klare Gegenposition bezieht bspw. der Bonner Politikwissenschaftler und Publizist Andreas Püttmann. Er kritisiert an einer kontraktualistischen bzw. pragmatischen Moral neben ihrer Utilität „den Makel, das Gutsein vom Handeln der anderen abhängig zu machen und sich in unübersichtlichen Verhältnissen häufig über den allgemeinen Willen zum Guten zu täuschen“⁹. Den einzigen Ausweg sieht Püttmann deswegen im Glauben an einen sittlichen Ausgleich im Jenseits, im universalen Menschenbild der Religion, das auch dem Bösen eine Erlösungsperspektive verleiht – um den Preis, dass die Bedingungen einer Erlösungsperspektive akzeptiert werden müssen. Ein weiterer Kritikpunkt bezieht sich darauf, dass Hans Joas seinem selbst gesetzten soziologisch-empirischen Anspruch nicht gerecht werde und sich stattdessen in der sozialphilosophischen Theorie verliere, womit er sich auf „dünnem Eis“ bewege.¹⁰

Dem versucht Püttmann entgegen zu wirken, indem er eine Reihe von Auszügen namhafter Studien präsentiert¹¹, die allesamt zu dem Ergebnis

Bernhard Kohl OP,
Dipl.-Theol. (kohl@institut-chenu.info),
 geb. 1977 in Brühl, Promotionsstudent an der
 Universität Erfurt,
 Wissenschaftlicher
 Mitarbeiter am Institut M.-Dominique Chenu
 und Hochschuleseelsorger in Berlin. An-
 schrift: Schwedter
 Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichun-
 gen u. a.: *Jenseits des
 Diskurses. Ethische
 Anstöße bei Edward
 Schillebeeckx*, in: Th.
 Eggensperger/
 U. Engel/A. F. Méndez
 Montoya (Hrsg.), *Ed-
 ward Schillebeeckx.
 Impulse für Theologien
 im 21. Jahrhundert/
 Impetus Towards Theo-
 logies in the 21st Centu-
 ry*, Ostfildern 2012,
 156–169.

kommen, dass religiös bzw. christlich orientierte Menschen ein moralischeres Verhalten an den Tag legen, als Menschen ohne Bezug zu einem religiösen System. Darüber hinaus betont er vor allem die Bündnisfähigkeit kirchlicher Sozial- und Morallehre im säkularen Raum, die insbesondere durch das ihr immanente sozialphilosophische Naturrechtsdenken begründet werde.¹² Es ist nicht möglich hier auf die Frage einzugehen, ob nicht gerade die Berufung auf das Naturrecht oder das Beharren auf der Interpretationshoheit über die materialen Inhalte des Naturrecht theologischer- und kirchlicherseits zu einer Bekämpfung der Werte geführt hat, die heute unumstritten als moralisch-ethische Mindeststandards eines demokratischen Rechtsstaates bzw. einer rechtsstaatlich pluralen Gesellschaft gehören.

Wichtiger scheint die Tatsache, dass – zumindest momentan – die Frage nach einem durch Säkularisierungstendenzen bedingten Moralverfall einer Gesellschaft soziologisch nicht befriedigend beantwortbar ist, da die empirischen Studien in ihren Ergebnissen divergieren.

Die Entstehung der Werte

Vielleicht hilft hier ein Blick auf die ebenfalls offene Frage weiter, wie Werte entstehen und wie eine Bindung an Werte zustande kommt. Sie kam Ende des 19. Jh., vor allem mit der Bewusstwerdung der historischen Kontingenz und der Subjektivität der Werte selbst auf. Es kristallisierte sich immer stärker heraus, dass die tradierten Religionen von der Moderne nicht unberührt bleiben konnten. Man musste wohl oder übel anerkennen, dass es weder eine universale, zeitlose, quasi natürliche Religion, noch eine dermaßen geartete Moral gab; beides existierte nur in der Gestalt einer großen Vielfalt und Widersprüchlichkeit.¹³ Diesen Schritt vollzog namentlich Friedrich Nietzsche.¹⁴ Sein Ansatz, das Ressentiment als Quelle moralischer Werturteile zu betrachten, hat sich zwar als falsch erwiesen. Dennoch ist die Tragweite der von ihm angestoßenen Überlegungen bis heute nicht zu unterschätzen.¹⁵

Hans Joas geht darauf mit der These ein, dass die Entstehung von Werten und die Bindung von Menschen an Werte durch eine Verbindung menschlicher Erfahrung intersubjektivistischer Identitäts- bzw. Selbstbildung mit der Erfahrung von Selbsttranszendenz erklärt werden muss.¹⁶ Dieses theoretische Fundament ist für ihn auch vor dem Hintergrund der Postmoderne gerechtfertigt, da er bzgl. seiner Identitätskonzeption nicht von einem starren bzw. substantialistischen Bild von Identität ausgeht, welches in seiner Unbeweglichkeit das schöpferische Potential von Differenz in der Begegnung verschiedener Identitäten eliminieren würde. Vielmehr ist Joas der Überzeugung, dass eben dieses positive Potential von Differenz verschwindet, wenn sie spannungslos wird, „weil keiner der Beteiligten sich mehr ans bestimmte Eigene gebunden fühlt, keiner das Andere als möglicherweise heilsame Provokation zur ernsthaften Selbstveränderung erlebt und alle Gerichtetheit auf einen möglichen Konsens – und sei es den über die Differenz – verschwunden ist“¹⁷.

Wertebildende Identität ist also nicht im Sinne stabiler Merkmale, sondern im Sinne einer kommunikativen und konstruktiven Beziehung des Menschen auf sich selbst und auf das nicht zum Selbst Gehörige zu verstehen, welche den schöpferischen Umgang mit dem Anderen und die Bildung eines Ethos der Differenz erst ermöglicht.¹⁸ Als Konsequenz hieraus plädiert Joas für eine pragmatistische Moral, die durchaus einen Raum für Religiosität in einer Theorie der Werte bietet.

Der natürliche Ursprung der Moral

Ein Blickwinkel, der die Diskussion um den Zusammenhang zwischen Moralität und Religion weiter erhellen kann, ist die Frage nach den biologisch-ethologischen Ursprüngen menschlicher Moral.¹⁹

Es ist nach aktuellem Forschungsstand in der Neurobiologie und in der Verhaltenspsychologie zu konstatieren, dass sich die Gründe für moralisches Handeln des Menschen unabweisbar aus seinen biologischen Ursprüngen und aus seiner moralischen Intuition nähren. Knapp lässt sich dieser Forschungsstand so zusammenfassen: „Moralische Prozesse sind genauso physisch wie die sinnlichen, sind genauso natürlich wie Sehen oder Hören und funktionieren genauso schnell wie unsere Wahrnehmung. Insofern verfügen Menschen tatsächlich über ein moralisches Organ, allerdings nur im übertragenen Sinn. Wir brauchen Moralität nicht als etwas ausschließlich ‚Übersinnliches‘ aufzufassen, etwas, das nur durch Kultur, Ideologie und Religion entsteht und das Verstandeskkräfte, Abstraktionsvermögen und Sprache voraussetzt. Moralität steht nicht zur Disposition, sondern sie gehört zur Grundausstattung des Menschen.“²⁰ Dabei wird zwischen unterschiedlichen moralischen Systemen differenziert²¹, welche den Menschen auf jeweils unterschiedliche Weise und aus unterschiedlichen Gründen verpflichten, etwas anzustreben oder zu meiden.

Der menschliche moralische Apparat, dessen Aufbau die Naturwissenschaften erst allmählich zu enträtseln beginnen, funktioniert wohl als äußerst komplexes neuronales System. „Seine wissenschaftliche Erforschung wird zweifellos noch manche überraschende Entdeckungen und Einsichten in die große Vielfalt menschlicher Verhaltensweisen zeitigen. Sich davor zu fürchten, ist völlig überflüssig. Die Überzeugung, unser moralischer Apparat sei ein natürliches System, laufe darauf hinaus, dass man verabscheuenswürdige Verhaltensweisen und Auffassungen billige, eben weil sie ‚natürlich‘ und deshalb unveränderlich seien ist nicht stichhaltig.“²² Unsere natürliche Moralität macht im Gegenteil deutlich, dass sie nicht unabänderlich ist und dass es sehr wohl eine Rolle spielt, welche politischen oder pädagogischen Entscheidungen getroffen werden: Unsere physisch verankerte Moral enthält an sich keine Kriterien, um Gut und Böse voneinander zu unterscheiden²³, und degradiert moralische Werte und Normen deswegen nicht zu einem Ergebnis natürlicher Selektion: Werte und moralische Normen gehen immer aus einer Kombination von Emotion und Ratio, von Natur und Kultur hervor. Moral gründet sich auf Vernunft.

So hält auch der in Gent lehrende Moralphilosoph Jan Verplaetse unsere „moralischen Instinkte“ in komplexen Situationen für ergänzungsbedürftig. „Eine Prinzipienethik kann dann unsere [moralischen; BK] Urteile korrigieren, sie wird jedoch immer unseren tief verwurzelten moralischen Instinkten Rechnung tragen müssen. [...] Wir sind nicht die Gefangenen unserer angeborenen Moralinsteinte. Wenn wir auch ohne sie nicht auskommen, so wird eine zukünftige Moral doch vorzugsweise eine rationale Ethik sein, die sich bis zu einem gewissen Grad von ihrer moralischen Natur befreit hat.“²⁴

Fazit

Nach dieser kurzen Betrachtung der biologisch-ethologischen Grundlagen der menschlichen Moralität kann die folgende Antwort auf den Zusammenhang von Moralität und Religiosität und damit auch auf die Frage nahe liegen, ob Säkularisierung zum Schwund von Moralität führt: Unsere instinktiv-moralischen Prinzipien bedürfen der kulturellen bzw. rationalen Interpretation. Diese Interpretation wird sich natürlich im weltanschaulichen Rahmen von Menschen bewegen bzw. von einem „kulturellen Vorrat an Deutungsmustern“²⁵ abhängig sein. Insofern wird die durch Säkularisierung bedingte Veränderung des weltanschaulichen Hintergrundes einer Gesellschaft auch zu einer veränderten Interpretation des instinktiven Moralkorsetts führen. Dabei ist insbesondere für einen theologischen Beitrag zum Wertediskurs wesentlich, dass Werte inzwischen fest in weltliche Zusammenhänge verwoben sind und auch von daher weiter reproduziert werden. „Das bedeutet, dass es heute im Zweifelsfall auf die Religion zur Wertereproduktion nicht mehr ankommt [...]. In der Öffentlichkeit ist dieser Befund der weitgehend säkularen Selbstreproduktion der Werte allerdings noch immer nicht wirklich präsent und anerkannt. Insbesondere die Kirchen und ihnen wohlgesinnte öffentliche Entscheidungsträger müssen es erst lernen, die gleichberechtigte Pluralität religiöser und weltlicher Wertsetzung anzuerkennen.“²⁶

01 Vgl. T. Gensicke, Jugend und Religiosität, in: Shell Deutschland Holding (Hrsg.), Jugend 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt/M. 2006, 203–239.
02 Vgl. ebd., 229 u. 234.
03 Ebd., 239.
04 Vgl. H. Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg/Br. 2012, 23–65.
05 Ebd., 45.
06 Vgl. ebd., 47.
07 Ebd., 49.
08 Handelt es sich bei der Moralität säkularisierter Gesellschaften um einen bloßen Nachklang religiöser Traditionen? Gibt es nicht-religiöse

Quellen der Moral? Kann es auch zu einem Moralverfall durch Religion kommen? Vgl. hierzu ebd., 50, 56 u. 59.
09 T. Thiel, Die Glaubensdividende, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung v. 31.10.2012, N3.
10 Vgl. A. Püttmann, Führt Säkularisierung zum Moralverfall? Eine Antwort auf Hans Joas, in: Die neue Ordnung 5 (2012), 367–377, hier 367f.
11 Vgl. ebd., 370ff.
12 Vgl. ebd., 375.
13 Vgl. H. G. Kippenberg, Religionsanalyse im Zusammenhang mit einer pragmatistischen Handlungstheorie, in: H. W. Schäfer (Hrsg.),

Hans Joas in der Diskussion. Kreativität-Selbsttranszendenz-Gewalt, Frankfurt/M. 2012, 59–78, hier 61.
14 Vgl. hierzu F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: ders., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli/M. Montinari, Bd. 5, München 1999, 245–412.
15 Wenn man von Autoren absieht, die die Bedeutung und den Sinn der Wertediskussion in einer Zeit der völligen Ungewissheit über die Werte bestreiten: Vgl. bspw. Z. Bauman, Postmoderne Ethik Hamburg 2009. Baumann geht davon aus, dass endlich eine postdeontische

Epoche erreicht ist, in welcher menschliches Verhalten von letzten Überresten unterdrückender, allumfassender Verpflichtung befreit ist. Dabei geht es ihm nicht um die Aufgabe charakteristischer Moraltheorien, sondern um die Zurückweisung typischer Umgangsformen damit. Die großen Themen der Ethik bleiben relevant, müssen aber anders gesehen und behandelt werden.

16 Vgl. H. Joas, *Entstehung der Werte*, Frankfurt/M. 1999, 10 u. 227.

17 Ebd., 251.

18 Vgl. ebd.

19 Ähnlich wie beim Naturrecht entsteht hier häufig der Vorwurf, dass die Schwierigkeit konkrete Normen aus naturalen Ursprüngen abzuleiten nicht genügend Beachtung findet. Dieser Vorwurf kann m. E. überzeugend entkräftet werden.

20 J. Verplaetse, *Der moralische Instinkt. Über den natürlichen Ursprung unserer Moral*, Göttingen 2011, 18f.

21 Verplaetse bspw. unterscheidet folgende Systeme: Bindungsmoral,

Moral der Gewalt, Moral der Reinigung, Moral der Kooperation, Prinzipienethik.

22 Ebd., 11.

23 Vgl. J. Braeckmann, Geleitwort, in: J. Verplaetse, *Der moralische Instinkt*, a. a. O., 7–12, bes. 11.

24 J. Verplaetse, *Der moralische Instinkt*, a. a. O., 24.

25 H. Joas, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt/M. 1996, 62.

26 T. Gensicke, *Jugend und Religiosität*, a. a. O., 239.

Ulrich Engel

Ordensleben unter säkularen Bedingungen

Ein theologischer Werkstattbericht

Im Anschluss an ein 2009 in Madrid durchgeführtes internationales Symposium zum Thema „Woran glaubt Europa?“ bearbeitet ein 2011 gestartetes Forschungsprojekt über einen Zeitraum von zwei Jahren die Frage nach Glaubensvermittlungsprozessen in heutigen religiösen und gesellschaftlichen Transformationsprozessen. Das Phänomen der Säkularisierung in seinem Facettenreichtum wie auch in seiner ganzen Widersprüchlichkeit wird dabei als *die* Herausforderung für Religion, Kirche, Orden, Glauben und Theologie in Europa verstanden. Das Forschungsprojekt in Trägerschaft der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster des Kapuzinerordens wird gemeinsam mit dem in Berlin ansässigen philosophisch-theologischen Forschungszentrum Institut M.-Dominique Chenu der Dominikaner durchgeführt.

Ausgehend von den im zweisprachigen Kongressband veröffentlichten Diskussionsergebnissen von Madrid¹ fragt das Säkularisierungsprojekt, wie eine vor allem franziskanische Ordenstheologie (und im weiteren Sinne auch die Theologien der Bettelorden insgesamt) auf das Phänomen reagieren kann: Welche Konsequenzen haben die aktuellen Entwicklungen für die Ausbildung der nächsten Religionsgeneration und vor allem für das pastorale Handeln der Orden? Eine im Forschungsprojekt angesiedelte empirische Studie untersucht die Säkularisierungstendenzen *ad intra* im Bereich der männlichen Bettelordensgemeinschaften. Verschiedene Workshops, Symposien, Kontaktreisen und Lehrveranstaltungen auf nationaler und internationaler Ebene zielen darauf ab, die theoretisch gewonnenen Einsichten an praktische Erfahrungen rückzubinden, in gelebtes Ordensleben zu transformieren (z. B. im Bereich der Ausbildung des Ordensnachwuchses) oder über die Grenzen des eigenen Horizontes hinaus interkulturell ins Gespräch zu bringen.²

In Form eines Werkstattberichts auf dem Forschungsprojekt präsentiere ich fünf Bausteine einer Theologie des Ordenslebens unter den Bedingungen einer post/säkularen Gesellschaft.

Baustein 1: Welt

Die von Michael N. Ebertz und Lucia Segler im Zentrum für Kirchliche Sozialforschung in Freiburg/Br. entwickelte und durchgeführte sozialwissenschaftliche Erhebung analysiert Säkularisierungstendenzen in den männlichen Mendikantenorden in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Im qualitativen Angang (Einzelinterviews und Gruppengespräche) fragen die Sozialwissenschaftler nach dem Weltverständnis der Ordensmänner. Die Auswertung dieser ersten Etappe der empirischen Studie lässt drei unterschiedliche Beziehungsmuster bzw. Interpretationen von Welt erkennen: 1. ein striktes Gegenüber, das die Welt als das dem Kloster Andere und Fremde deutet, 2. eine Totalitätsvorstellung, in der das klösterliche Leben als Teil der umfassenderen Welt gedacht und erfahren wird, sowie 3. die Welt des Individuums, in der vor allem die eigenen Optionen betont werden. Diese drei aus einer lebensweltlichen Alltagsperspektive gewonnenen Verhältnisbestimmungen können im Blick auf ihre sachlichen, zeitlichen, sozialen und räumlichen Dimensionen weiter ausdifferenziert werden. Sowohl auf der kollektiven als auch auf der individuellen Ebene produzieren die verschiedenen Weltverständnisse Konflikte, die Bedeutung, Werte und Normen tangieren. Die zentrale Aufgabe der Ordensmitglieder wie auch der Leitungen besteht dementsprechend darin, sich diesen Konflikten zu stellen und ein Leben mit Dissonanzen einzuüben. Die bislang vorliegenden Zwischenergebnisse der Erhebung lassen deutlich den dualistischen Typus vom synthetisierenden unterscheiden. Neben der Herausforderung eines jeden einzelnen Ordensmitglieds, den persönlichen Alltag zu managen, bergen die bis dato vorliegenden Resultate auch interessantes Material für die Entwicklung von Zukunftsstrategien im institutionellen Bereich.

Auf der Grundlage der Auswertung der qualitativen Untersuchung erfolgt zurzeit eine quantitative Erhebung. Dazu geht ein entsprechender Fragebogen an alle männlichen Mendikanten im deutschsprachigen Raum. Die Ergebnisse der gesamten empirischen Studie sollen im Rahmen des Abschlusskongresses des Forschungsprojekts im Sommer 2013 in Freising präsentiert werden. Eine Buchpublikation ist geplant.

Baustein 2: Pluralität

Im Rahmen des Forschungsprojekts besuchte im Mai 2012 eine kleine Gruppe von deutschen Theologen die USA.³ Ausgehend von der Frage nach zukunftsfähigen Orten und Gestalten einer Pastoral der (Mendikanten-) Orden unter den Bedingungen säkularisierter Gesellschaften trafen die Delegationsmitglieder in Chicago, St. Louis und New York mit zahlreichen Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner aus verschiedenen gesellschaftlichen und kirchlichen Bereichen zusammen.

Die an der University of Virginia tätige Soziologin und Theologin Slavica Jakelić erläuterte die verbreitete Furcht vieler amerikanischer Katholikinnen und Katholiken vor einer Ansteckung durch einen *secularism*, wie man

PD Dr. theol. habil.

Ulrich Engel OP

(engel@institut-chenu.info), geb. 1961 in Düsseldorf, Direktor des Institut M.-Dominique Chenu. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: [zus. mit Th. Dienberg/Th. Eggensperger] (Hrsg.), Säkulare Frömmigkeit. Theologische Beiträge zu Säkularisierung und Individualisierung, Münster 2013.

ihn in Europa zu erkennen meint und in seinen gesellschaftlichen Konsequenzen als schädlich einschätzt.⁴ Von diesem ideologisch aufgeladenen Säkularismusbegriff zu unterscheiden ist die eher praktisch orientierte Frage nach den Differenzen bzw. Kooperationen zwischen den religiösen und säkularen Subsystemen. Parallel dazu ist in den USA eine religiöse Pluriformität zu konstatieren, die eine große Toleranz gegenüber jedweder *otherness* zur Folge hat. Das gilt auch für den kirchlichen Bereich und führt nicht selten zu einer Spannung zwischen pluralen Identitätskonzepten auf der einen Seite und starken Identitäten auf der anderen Seite, die sich wiederum in deutlich sichtbaren Formen von Zugehörigkeiten auszudrücken suchen. Im Bereich des Ordenslebens manifestieren sich diese Entwicklungen in einer teilweise sehr emotional geführten Debatte um das Für und Wider einer klar erkennbaren Ordenskleidung. Bei jungen Religiösen – Frauen wie Männern – konkretisiert sich der Wunsch nach neuen Eindeutigkeiten vor allem in der Suche nach spiritueller Beheimatung, strukturierter Gemeinschaft, regelmäßigem Gebet und identifizierbaren Werten, so übereinstimmend die frühere Vorsitzende der Leadership Conference of Women Religious, Joan McGlinchey MSC, und Elyse Marie Ramirez OP, die Koordinatorin der Religious Vocations Ministries in der Erzdiözese Chicago. Gespräche mit jungen Ordensmännern im Juniorat der Kapuziner in Chicago und im Studentat der Dominikaner in St. Louis sowie mit den dort tätigen Ausbildungsverantwortlichen bestätigten die Einschätzung.

Hinter den genannten Wunschvorstellungen bzw. Konflikten scheinen konträr zueinander stehende Ekklesiologien auf. Diese Theologien verbinden sich schlagwortartig mit gruppenspezifischen Zuschreibungen wie „Generation Vatican II“ und „Generation John Paul II“. Während die eine theologische Option in ausdrücklicher Rückbindung an das Zweite Vatikanische Konzil das Ordensleben als *incarnated in reality* begreift, erkennt die andere eher einen breiten Graben zwischen Welt und Kirche. Auswirkungen haben diese grundverschiedenen Lesarten des Kirche-Welt-Verhältnisses auf ein eher kirchenaffines oder eher -kritisches Selbstverständnis der Ordensleute, auf die Entscheidung zwischen pastoraler oder sozialer Arbeit, auf die Frage der äußeren Erkennbarkeit des Engagements, wie auch auf (partei-)politischen Präferenzen (Demokraten vs. Republikaner).

Baustein 3: Erfahrung

Im Rahmen des Forschungsprojekts versammelten sich 2012 in Münster Theologinnen und Theologen aus den USA, Indien, Eritrea, Italien, Ungarn, Kroatien und Deutschland. Ausgehend von der Pastoralconstitution „Gaudium et spes“ plädierte dort der Mainzer Pastoraltheologe Stefan Knobloch OFMCap für das pastorale Ernstnehmen der Ereignisse, Bedürfnisse und Wünsche der Subjekte (vgl. GS 11). Eine Vergegenwärtigung des Evangeliums in den nachchristlichen Gesellschaften westeuropäischer Provenienz kommt demnach nicht umhin (etwa im Gefolge von Edward Schillebeeckx OP⁵), den menschlichen Erfahrungen höchste theologische Dignität zuzuerkennen. Nach Knobloch ist die Gesellschaft als Gan-

zes – auch in ihrer säkularisierten Gestalt – als Raum der Gottespräsenz zu interpretieren.⁶ Dementsprechend können die menschlichen Erfahrungen in ihrer post/modernen Pluralität als *loci theologici* (Melchor Cano OP) bestimmt werden. Der Kirche – und damit auch den Orden – kommt in diesem Zusammenhang die sakramentale Aufgabe zu, diese zutiefst kenotische Präsenz Gottes (vgl. Phil 2) zeichenhaft ansichtig zu machen.⁷ Im Rückgriff auf die traditionelle Volksnähe der Seelsorge der Kapuziner plädiert Knobloch für eine neue basisnahe Pastoral der Orden. Allerdings bedarf es dabei tiefgreifender Metamorphosen, Transformationen und Umwälzungen (vgl. Michel de Certeau SJ) hinsichtlich der Gestalt einer solchen Praxis. Das betrifft sowohl den Aspekt der Kompetenzen als auch den des Zeugnisses (vgl. LG 46 und nochmals GS 11), speziell im Sinne einer *compassio* im Modus des Mit-Seins. Ordensleute können auf diese Weise durch ihre Existenz das Andere in der alltäglichen Ordnung sichtbar machen. (Dass sich daran eine hochspannende Diskussion um den von Papst Benedikt XVI. bei seinem Deutschlandbesuch 2011 in die Debatte gebrachten Begriff der ‚Entweltlichung‘ anschloss, sei nur am Rande angemerkt.⁸)

Baustein 4: Dekonstruktion

Johannes B. Freyer OFM, Dogmatiker an der Päpstlichen Universität Antonianum in Rom, definiert Säkularisierung als ein dem christlichen Glauben genuin inhärentes Moment. Ausgehend von einer in Judentum und Christentum feststellbaren Tendenz zur Entmystifizierung der Religion interpretiert er die bei Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham anzutreffende Hinwendung zur Welt als eine, die den Eigenwert der weltlichen Dinge hervorhebt und in besonderer Weise anerkennt.⁹ Im Hintergrund dieser Weltzugewandtheit steht eine Inkarnationstheologie, die vor allem in den mittelalterlichen Ordensneugründungen der Franziskaner und der Dominikaner zu Hause war und ist.¹⁰ Im Sinne des Gedankens einer ‚permanenten Inkarnation‘ (Marie-Dominique Chenu OP¹¹) kommt Gott nicht in eine ihm völlig fremde Welt. Auf der Basis einer solchen von Grund auf optimistischen Spiritualität der Menschwerdung Gottes sucht Freyer die für das Ordensleben zentralen Gelübde der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams im Rahmen einer ‚schwachen‘ Theologie der Gabe und der Präsenz neu zu interpretieren. Dass solch eine These in vielfältiger Weise anschlussfähig ist an post/moderne Philosopheme, ist unbestritten. Gleichwohl bleibt vorerst offen, wie sich die skizzierte religionskritische Dekonstruktion hin zum Monotheismus zu post/modern-nihilistischen Dekonstruktionen wie zum Beispiel im *pensiero debole* (schwachen Denken) Gianni Vattimos verhält.¹²

Baustein 5: Präsenz

Deutlich geworden ist im Verlauf des Münsteraner Symposiums, dass (zumindest jenseits von politisch-militanten Säkularismen) Säkularisierungsphänomene

nicht zuerst als Probleme angesehen werden müssen. Vielmehr fordern sie die Kirche und in ihr speziell die Ordensleute heraus, ihren Platz in der Welt, ihre Identität und ihre Haltungen der säkularisierten Gesellschaft gegenüber neu zu bestimmen. Zwar ist noch zu klären, wie der Bogen vom christentümlich-vorsäkularen Mittelalter hin zur nachchristlich-säkularisierten Post/Moderne zu schlagen ist, doch bei aller methodologischen Problematik scheinen die Traditionsbestände der Ordensgemeinschaften, speziell die der Mendikanten, Schätze zu bergen, die es lohnt im Zuge einer kritischen Relecture den gemeinschaftlichen wie individuellen sozialen Praktiken neuerlich zugänglich zu machen.

Viele Überlegungen im Rahmen des Forschungsprojekts laufen auf die Notwendigkeit einer De-Potenzierung kirchlicher Macht und Machtrepräsentationen hinaus.¹³ Zu entwickeln ist von dort aus so etwas wie eine demütige Theologie der Präsenz, in deren Zentrum das Zusammenleben untereinander und mit anderen und darin auch mit Jesus Christus, dem menschengewordenen Gott steht. Ordensleben wäre in diesem Sinne vor allem als ein In-Beziehung-Stehen gleichermaßen mit Gott und Welt zu definieren. Eine solche, doppelt ausgerichtete Bezugnahme, besser: Freundschaft mit Jesus Christus und den Menschen zielt in ihrer eschatologischen Tiefenstruktur auf Zeugnisse gelebter Hoffnung – und zwar in präsentischer Form! Aus den spirituellen Traditionen der mittelalterlichen Bettelordensbewegung können als Ausdrucksformen einer solchen Freundschaft vor allem Kontemplation und Gebet benannt werden¹⁴, sodann aber auch ein aufmerksames Wahrnehmen der Wirklichkeit in ihrer kreatürlichen Schönheit einerseits und eine vorbehaltlose Solidarität mit einer Welt der Gebrochenheiten andererseits. Beide Haltungen verbinden sich wohl nicht von ungefähr in den zentralen franziskanischen Kategorien *minoritas*, Armut und Freiheit.¹⁵ Aus dominikanischer Sicht wäre in diesem Zusammenhang neben dem Inkarnationsgedanken in besonderer Weise der Aspekt der Sprache zu bedenken, ist diese doch gegenüber den Strukturen gesellschaftlicher Macht und Ohnmacht keineswegs neutral: Welche Sprache sprechen wir, wenn wir mit den Menschen in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft in Kontakt treten?

Ausblick

Insgesamt, so ein Zwischenfazit des Forschungsprojekts, scheint es notwendig, neue Ansätze einer Theologie des Ordenslebens zu erarbeiten und diese eng mit einer Theologie der Verkündigung zu verknüpfen. Christologische und ekklesiologische Aspekte einer solchen *dobble binded theology* könnten in einem sakramentalen Verständnis von Kirche und Welt zusammentreffen. Im Sinne einer inkarnatorisch ausgerichteten Theologie würde eine Ordenstheologie unter den Bedingungen post/moderner Pluriformität ihren Kern in einem *being with*, d. h. in einer mit-seienden Präsenz finden. Sowohl die franziskanische Kategorie der *minoritas* als auch die den Dominikanerorden und seine Spiritualität prägende Theologie der Menschwerdung Gottes bieten vielversprechende Anknüpfungspunkte. In solchem Mitsein, das seinen Ort nirgends anders als inmitten von religiös pluralen Landschaften

ten findet, könnte eine kirchliche Versöhnung mit den ebenfalls anzutreffenden säkularen Bereichen der post/modernen Kultur realisiert werden.

Wenn die Debatten und Kontroversen um das Kirche-Welt-Verhältnis und damit um die ekklesiologische Gestalt christlichen Lebens nicht in eine unumkehrbare Spaltung der Kirche führen sollen, bedarf es unbedingt der theologischen Vermittlung. In dieser Linie müssen Religion und säkulare Gesellschaft nicht mehr notwendigerweise diametral entgegenstehend gedacht werden, sondern können im Sinne von Hans-Joachim Höhn als Existenz „des Religiösen im Säkularen“¹⁶ verstanden werden. Dazu, so das abschließende Desiderat, bedarf es unbedingt der Ausarbeitung entsprechender Ekklesiologien, Verkündigungs- und Ordens theologien *im Plural*. Diese plural verfassten Theologien müssen dabei sowohl *ad intra* als auch *ad extra* ausgreifen, was zu Bedingung hat, dass Kirche insgesamt die Pluralitäten innerhalb des Volkes Gottes wie auch die gesellschaftlichen Pluralitäten wahrnimmt, in ihrer Existenz anerkennt und wertschätzt.

01 Vgl. Th. Dienberg/Th.

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

02 Zum Forschungsdesign vgl. die website des Projekts: www.saeculum.eu.

03 Vgl. dazu die Berichte von Th. Eggensperger, Pluriformität, nicht Säkularisierung. Die religiös-kirchliche Landschaft in den USA, in: Herder Korrespondenz 66 (2012), 368–372; U. Engel, „Being with“. Spurensuche in den USA: Bausteine einer Ordens theologie unter den Bedingungen post/moderner Pluriformität, in: Ordenskorrespondenz 53 (2012), 280–284; ders., Pluriform im Säkularen. Kapuziner und Dominikaner auf theologischer Spurensuche in den USA, in: Kapuziner intern 8 (2012), Nr. 32, 188–190; ders., „Incarnated in reality“. Theologisch interessierte Einblicke in das religiöse Innenleben der USA, in: Kontakt. Freundesgabe der Dominikanerprovinz Teutonia 40 (2012), 74–76.

04 Vgl. die beiden derzeit im Entstehen begriffenen Bücher von S. Jakelić, *The Practice of Religious and Secular Humanisms*; dies./K. Guth (Eds.), *Secularism in the Late Modern Age: Between New Atheisms and Religious Fundamentalisms*.

05 Vgl. dazu Th. Eggensperger/U. Engel/A. F. Méndez Montoya (Hrsg.), *Edward Schillebeeckx. Impulse für Theologien im 21. Jahrhundert/Impetus Towards Theologies in the 21st Century*, Ostfildern 2012.

06 Vgl. auch St. Knobloch, *Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt*, Freiburg/Br. 2006.

07 Zum Zusammenhang zwischen einer kenotischen Christologie und ekklesiologischen Fragestellungen vgl. R. Kampling, *Das Lied vom Weg Jesu, des Herrn. Eine Annäherung an Phil 2,6–11*, in: *Bibel und Kirche* 64 (2009), 18–22.

08 Vgl. dazu U. Engel, *Streit um Kirche und Welt. Plädoyer für eine dialektische Relativitätstheorie des Katholischen*, in: *Wort und Antwort* 53 (2012), 65–70.

09 Vgl. auch J. B. Freyer, *Der demütige und geduldige Gott. Franziskus und sein Gottesbild – ein Vergleich mit der Tradition* (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für Franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität Bd. 1), Mönchengladbach 1991.

10 Vgl. U. Engel, „*Praedicatorum del Verbo fatto Carne*“. Zur Theologie der Inkarnation im Dominikanerorden, in: ders., *Gott der Menschen. Wegmarken dominikanischer Theologie*, Ostfildern 2010, 89–98.

11 Vgl. ders., *Theologische Mystik im Konflikt. Marie-Dominique Chenu OP und die Grundintuitionen seiner*

Theologie, in: M. Delgado/G. Fuchs (Hrsg.), *Die Kirchenkritik der Mystiker – Prophetie aus Gotteserfahrung*. Bd. 3: *Moderne* (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte Bd. 4), Fribourg – Stuttgart 2005, 351–369.

12 Vgl. G. Vattimo/R. Schröder/U. Engel, *Christentum im Zeitalter der Interpretation*, hrsg. von Th. Eggensperger im Auftrag des Institut M.-Dominique Chenu – Espaces Berlin (Passagen Forum), Wien 2004; Th. Eggensperger, *Sich Reiben an der Religion. Gianni Vattimos Blick auf Christentum und Kirche*, in: *Zibaldone. Zeitschrift für italienische Kultur der Gegenwart* 51/2011, 127–132.

13 Vgl. dazu U. Engel, *Entzug der Göttlichkeit als christliches Dispositiv. Eine Relecture von Jean-Luc Nancys Dekonstruktion des Christentums*, in: Th. Dienberg/Th. Eggensperger/U. Engel (Hrsg.), *Säkulare Frömmigkeit. Theologische Beiträge zu Säkularisierung und Individualisierung*, Münster 2013, 87–103.

14 Vgl. Th. Dienberg, *Einlassen. Die christliche Kunst des Betens*, Stuttgart 2006.

15 Vgl. dazu ders./M. Jungbluth/N. Kuster (Hrsg.), *Inspirierte Freiheit. 800 Jahre Franziskus und seine Bewegung*, Freiburg/Br. 2009.

16 H.-J. Höhn, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn 2010, 22.

Wolfgang Beck

Abwegige Gedanken: Das Risiko des letzten Schrittes

*Glauben –
denkbar machen;
Zweifel üben*

*Der Zweifel leiht
dem Glauben
sein Gehör,
der Glaube dem Zweifel
seine Stimme*

*Für einen langen Weg
sind auch abwegige Gedanken gut¹*

Mit seinen deutschsprachig verfassten Aphorismen gelingt dem aus Wien stammenden israelischen Dichter Elazar Benyoëtz ein besonderes theologisches Meisterstück: die Distanz wahrende Annäherung an das Unsagbare und an den Unbeschreibbaren. Mit der Kunst seiner Worte praktiziert er gerade jene Gratwanderung, die jeder theologischen Aussage und jeder Form von Glaubensverkündigung eigen sein muss und die doch allzu häufig in christlicher Tradition vergessen wird. Entscheidend sind bei der Gratwanderung nicht nur die Wortgewandtheit und die Kunst der Sprache. Es ist vielmehr und grundlegend die Bereitschaft, das Risiko einzugehen und es geradezu zu suchen, mit der einen Formulierung möglicherweise den einen Schritt zu viel zu tun oder den einen Schritt zu wenig. Der Schritt zu viel hieße, den Absturz zu riskieren in zu leichte, zu selbstverständliche Gottesrede, die sich der jüdisch-christlichen Tradition verbietet. Der Schritt zu wenig hieße, der Banalität zu kurz greifenden Fragens das Feld der Gottessuche zu überlassen.

Es ist eine Kunst, an dem Risiko dieser Gratwanderung Lust zu finden. Wer sich auf das Feld der Glaubensverkündigung in säkularem Umfeld begibt, wird sich wohl zu eigen machen, was Marie-Dominique Chenu OP mit Rückgriff auf den Thomas v. Aqun an den Beginn seiner Dissertation stellte: „In jungen Leuten, wie in allen, in denen die Leidenschaften noch nicht ruhen, findet sich Weisheit nicht

einfach so.“² Einfach ist es nicht, die Weisheit zu finden. Noch schwerer ist es, diesen Schatz zu heben und diese Weisheit auszudrücken. Die größte Herausforderung aber ist es wohl, sie so auszudrücken, dass sie Relevanz findet. Gerade mit der Kategorie der Relevanz lässt sich eine Ausrichtung kirchlicher Verkündigung charakterisieren, in der lehramtliche Korrektheit zur Posteriorität wird und die in ihrer Orientierung an der „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“ (Gaudium et spes 1) ihre Priorität von außen gesetzt bekommt. In diesem Dreischritt realisiert sich die Grundlage des Risikos der Glaubensverkündigung: erstens der Unsicherheit des Fragens den Vorzug gegenüber der Sicherheit der Antwort geben, sich zweitens in den Orten der Unsicherheit vom Fragen des Fremden anstecken lassen, und drittens das Unsagbare tastend zu sagen wagen. Wo Theologie und Kirche sich auf diesen Dreischritt einlassen, realisieren sie den Konzilsauftrag, der sich für Glaubensverkündigung beispielhaft aus „Gaudium et spes“ 44 ergibt: Es ist der Auszug in das fremde Gegenüber, um daran das Eigene der christlichen Botschaft neu zu lernen.

Doch wie kann solch ein Auszug in die Unsicherheit der Fremde in der als säkular wahrgenommenen Gegenwart aussehen? Am ehesten wird sich solch ein Auszug in Gestalt einer sich „abduktiv“³ verstehenden Pastoral realisieren, die sich dadurch auszeichnet, dass sie innovationsorientiert⁴ ausgerichtet ist, experimentell arbeitet und darin Mut zum Risiko zeigt.

Es sind diese „abwegigen Gedanken“ (Benyoëtz), die den langen Weg lohnend machen. Und abwegige Gedanken sind riskant, weil sie das Vertraute hinter sich lassen, ohne das Finden in der unsicheren Fremde garantieren zu können. Das Risiko liegt also immer im möglichen Scheitern und der möglichen Blamage. Das Risiko, einen neuen Weg zu finden, geht derjenige ein, der damit leben kann, angesichts der Fehlentscheidung und des Scheiterns völlig blamiert zu sein. Und kirchlich gilt dies gerade im Kontext der eigenen Reihen. Da die Schadenfreude an solchen Blamagen im kirchlichen Kontext durchaus vertraut ist und die Lust am Risiko entsprechend gering, wagen sich viele erst gar nicht vor die Haustür des Vertrauten und Liebgewonnenen. Zwar ist gerade das kirchlich und pastoral Vertraute mittlerweile unübersehbar nicht mehr gegenwartscompatibel und tragfähig, und wird mehr und mehr zum Inbegriff der kirchlichen Krise und des pastoralen Scheiterns. Jedoch bietet der Modus des Vertrauten im schrumpfenden binnenkirchlichen Bereich für einen überschaubaren Zeitraum immerhin noch eines: Sicherheit. Es bewahrt vor der Herausforderung, sich auf Fremdes einlassen und damit Risiken eingehen zu müssen.

Vor diesem Hintergrund soll die Vorstellung der nachfolgenden zwei Projekte eben nicht als Präsentation eines glänzenden und erfolgreichen pastoralen Konzeptes missverstanden werden. Wer pastorale Aufbrüche derart einzuordnen versucht, schadet ihnen doppelt. Zum einen überfordert er sie mit Erfolgsmaßstäben, die als unpassende Parameter des alten Systems der Sicherheit nicht angemessen sind. Zum anderen sucht er das Irritierende und Neue in das Denken des Bisherigen einzuordnen und ihnen damit ihre provokative Kraft zu nehmen. Deshalb werden die Projekte

Dr. theol. Wolfgang Beck (beck@st-godehard-hannover.de), geb. 1974, Pfarrer und Hochschulseelsorger in Hannover, Dozent für Homiletik in Hildesheim. Anschrift: Posthornstraße 22, D-30449 Hannover. Veröffentlichung u. a.: Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse Bd. 12), Berlin 2008.

„soul side linden“ und „soul side house“ hier nicht als Erfolgsmodelle mit Stolz dargestellt, wie pastorale Arbeit in säkularem Umfeld gelingen kann. Auch wird man gar nicht unbedingt sagen können, dass sie besonders innovativ sind. Denn Ähnliches gibt es anderswo auch. Was jedoch mit den zwei Projekten hintergründig und dann doch wieder mit Stolz präsentiert werden soll, sind die Mechanismen ihrer Ermöglichung.

„soul side linden“ – Kirche für Suchende in einem besonderen Stadtteil Hannovers

Mit der Initiative für ein kirchliches Projekt, mit dem religiös suchende Menschen angesprochen werden sollen, betrat das Bistum Hildesheim im Jahr 2008 Neuland. Ausgerüstet mit einer neu eingerichteten Personalstelle und einem begrenzten finanziellen Budget entstand in dem traditionell als Arbeiterstadtteil bekannten Hannover-Linden eine Initiative. Mit ihr sollten Angebote entwickelt werden, die der Mentalität und der Spiritualität jener Menschen entsprechen, die durch klassische gemeindepastorale oder auch kategoriale Angebote nicht angesprochen werden können. Abhängig von der personellen Konstellation unter den haupt- und zunehmend auch ehrenamtlichen Mitarbeiter/-innen entstand ein Programm aus Meditationsangeboten, Kulturveranstaltungen, Freizeitaktivitäten und Glaubenskursen (www.soul-side-linden.de). Mehrfache Kooperationen mit der evangelischen Theologin Christina Brudereck („Zeit des Meisters“) waren so seit 2009 ebenso möglich, wie ein Ökologischer Weihnachtsmarkt, ein regelmäßig stattfindendes Näh-Café, nächtliche Gebetszeiten oder Kunstausstellungen.

Das Bemerkenswerte: Seitens des Bistums Hildesheim, durch das dies Projekt initiiert und finanziert wurde und wird, gibt es praktisch keine inhaltlichen Vorgaben. Lediglich die dauernde Ermutigung zu experimentellem Vorgehen und zu einer zunehmenden Ausrichtung auf Ehrenamtlichkeit gehört zu den Eckpunkten der diözesanen Begleitung.

Da das Projekt weder darauf ausgerichtet ist, interessierte Menschen für die katholische Kirche zu gewinnen noch eine Hinführung zum gemeindlichen Leben vor Ort anzustreben, sind bekannte Erfolgskriterien kirchlicher Arbeit hier obsolet. Wenn hier nach Erfolg gefragt wird, dann liegt er wohl in dem Trainingseffekt für experimentelles Arbeiten auf diözesaner Ebene und in der „Irritationsleistung“⁵ für die Ortsgemeinde und ihren klassischen Formen der Gemeindepastoral.

Dies sind zwei Effekte, deren positive Bedeutung nur schwer zu messen ist und die in der Regel unterschätzt werden.

„soul side house“ – eine Kirchengemeinde experimentiert mit zweckfreiem pastoralen Angebot

Parallel zu dem oben beschriebenen Projekt des Bistums Hildesheim begannen erste Überlegungen des Autors für die Entwicklung eines zweiten Projektes inner-

halb der Pfarrei St. Godehard. Diese liegt mit ihrer Pfarrkirche in Hannover in dem Stadtteil Linden und erstreckt sich nach der Fusion von vormals vier Pfarreien über mehrere Stadtteile im Westen der Stadt.

Die Inspiration für die Überlegungen verdankt sich dem durch die Stiftung Light-house an der Ruhr-Universität Bochum ermöglichten Austauschprogramm „Crossingover“ mit dem Erzbistum Chicago und einem dortigen Auslandsaufenthalt. Dieser bot dem Autor in einem mehrwöchigen Praktikum die Gelegenheit, Einrichtungen kennen zu lernen, die jungen Erwachsenen für die Dauer eines Jahres eine Wohnmöglichkeit und ehrenamtliches Tätigkeitsfeld bietet. Die Intention der diözesanen Einrichtungen liegt dabei in der Hilfestellung für die Klärung des eigenen Berufszieles und der persönlichen Lebensgestaltung. Da es in Deutschland mit dem „Freiwilligen Sozialen Jahr“ (FSJ) und dem „Bundesfreiwilligendienst“ als Nachfolger des Zivildienstes bereits ein gut etabliertes Programmangebot für junge Menschen gibt, die sich für ein Jahr in sozialen Einrichtung betätigen, war früh klar, dass es hier eine ideale Anknüpfungsmöglichkeit geben würde. Zugleich gab es die Beobachtung, dass viele Jugendliche und junge Erwachsene sich während dieses besonderen Jahres eine intensivere Begleitung vorstellen könnten, um zu ihrer eigenen Studien- und Berufsentscheidung zu finden. Vor diesem Hintergrund entschied sich der Kirchenvorstand der Katholischen Kirchengemeinde St. Godehard, das Projekt „soul side house“ (www.soul-side-house.de) unter Mithilfe von Stiftungsgeldern zu realisieren. Eine gemeindeeigene Wohnung konnte dafür renoviert und möbliert werden und bietet seit 2011 jeweils vier jungen Menschen die kostenlose Möglichkeit, für ein Jahr eine Wohngemeinschaft zu bilden. Diese Wohngemeinschaft wird durch das Engagement in einem FSJ in verschiedenen Einrichtungen ergänzt. Die Begleitung der Jugendlichen erfolgt in Form von Gemeinschaftsabenden und gemeinsamen Wochenenden durch die pastoralen Mitarbeiter/-innen der Pfarrei.

Obwohl Kirchenvorstand und Pfarrgemeinderat der Pfarrei seit 2010 vor allem mit Fragen der Gemeindefusion, der Immobilienreduzierung und finanziellen Herausforderungen zu ringen haben, war die Realisierung des Projektes mit erheblichen finanziellen Anteilen der Pfarrei möglich. Ja, noch bemerkenswerter: Die Kirchengemeinde hat für die Dauer von drei Jahren (bis 2015) ein Angebot für junge Menschen ermöglicht, das ausdrücklich nicht an eigene, gemeindebezogene Interessen geknüpft ist. Weder absolvieren die Teilnehmer/-innen an dem Projekt ihren FSJ-Einsatz in der Gemeindefusion vor Ort, noch gibt es andere Erwartungen an ein ehrenamtliches Engagement. Die Realisierung des Projektes war von der Überlegung getragen, dass eine Kirchengemeinde geradezu verpflichtet ist, jungen Menschen in persönlichen Suchprozessen zu helfen, ohne damit eigene Interessen zu verknüpfen. Gerade vor dem Hintergrund einer intensiv geführten pastoraltheologischen Debatte um die Gemeindefusion und im Wissen um ihr ambivalentes Verhältnis zur Freiheit⁶, wirkt solch ein überschaubares Projekt als Lernfeld für eine ungewohnte gemeindliche Identität. Das „soul side house“ ist damit zum Test- und Ernstfall für eine zweckfreie (Gemeinde-)Pastoral geworden, es ist ein kleiner Ausdruck des Bemühens um eine Ekklesiogenese des Dienens und

erbringt gerade darin für die Kirchengemeinde und ihre Gremien eine wertvolle Irritationsleistung.

Experimentierende Pastoral als Konsequenz einer suchenden Theologie

Wer in den zwei geschilderten Projekten des Bistums Hildesheim und der Kirchengemeinde St. Godehard Meilensteine kirchlichen Erfolges oder eine Kehrtwende in der gegenwärtigen Kirchenkrise zu sehen hofft, wird schnell enttäuscht. Wer sie jedoch als kleine diözesane und gemeindliche Experimentierfelder einer Kirche betrachtet, die sich als lernende Organisation versteht, wird sie sehr wohl als Hoffnungszeichen wahrnehmen können.

Für eine Gesellschaftssituation, die vereinfachend als „säkular“ bezeichnet wird, gelten vor allem Phänomene der Detraditionalisierung, der Individualisierung und der Pluralisierung. Sie alle zeichnen sich in ihrer Wirkung durch „strukturelle Verunsicherung“⁷ aus, der Menschen insbesondere in ihrer persönlichen Identitätskonstruktion ausgesetzt sind. Vor dieser gesellschaftlichen und individuellen Erfahrung kann eine suchende Theologie, wie sie eingangs angedeutet wurde, und in ihrer Folge eine experimentierende Pastoral entwickelt werden. Sie sind nicht nur eine Alternative zur ohnehin unglaubwürdig gewordenen Theologie der Sicherheit, sondern darüber hinaus die Grundlage für eine gesellschaftliche Anschlussfähigkeit von Theologie und Kirche. Hier geht es also nicht um die Wiedergewinnung von sicheren Standpunkten, sondern um die Reaktivierung einer zunehmend ungewohnten Relevanz. Gesellschaftliche Relevanz entwickelt die Kirche jedoch dort, wo sie sich auf die Spielregeln einer „säkularen“ Gesellschaft einlässt, also in Konsequenz einer „pastoralgemeinschaftlichen“ Identität auf machtvollen Positionierungen verzichtet und sich stattdessen mutig auf die marktformigen Mechanismen des Anbietens einlässt.

In den beiden geschilderten Projekten spiegeln sich Ansätze einer Bereitschaft zu einem spielerischen und ergebnisoffenen Herangehen an die kirchliche Gegenwart und der grundlegende Verzicht auf die Sicherheit der Wissenden wider. Sie stellen auf unterschiedliche Weise den Versuch dar, nach neuen Wegen kirchlichen Lebens und Arbeitens zu suchen und zugleich auf überholte Mechanismen einer „religionsgemeinschaftlich“ konstituierten Identität und gemeindlicher Enge⁸ zu verzichten und stattdessen unsichere und riskante Schritte auf dem Feld „pastoralgemeinschaftlicher“⁹ Ekklesiogenese zu wagen, wie sie von Hans-Joachim Sander entworfen werden.

Kurzum: „soul side linden“ und „soul side house“ zeigen beide nicht, wie es in Kirche und Gemeinde „richtig geht“ oder ein Umschwung in der Krise gelingen könnte. Aber sie ermutigen allein schon durch die Tatsache des ihnen zugrunde liegenden mutigen Schrittes von der Idee zur Realisierung zu einer Suche nach weiteren Räumen für experimentelles Arbeiten in der Pastoral. Bezugnehmend auf Elazar Benyoetz hieße das: Sie sind „abwegige Gedanken“, die verhindern können, dass der „lange Weg“ zur Durststrecke wird. Sie bezeugen auf je unterschied-

liche Weise das Ringen um den letzten, riskanten Schritt innerhalb christlicher Verkündigung. Denn sie sind tastend und ahnend, statt wissend. Und vielleicht können solche „abwegigen Gedanken“ mit ihrem spezifischen Überraschungsmoment eine geeignete, eine sich selbst und andere irritierende, auf alle Fälle aber lustvolle Form der Pastoral in säkularem Umfeld sein.

Eine experimentell ausgerichtete pastorale Praxis ist somit nicht nur der eigenen Ratlosigkeit geschuldet. Sie ist weit mehr. Sie ist praktische Konsequenz einer sensibel tastenden Theologie, die sich vor zu schneller Gottesrede und apodiktischer Mentalität hütet. Sie fürchtet sich nicht vor der Blamage des Fehlschlags und des Scheiterns, wohl aber vor der Vermessenheit unbedachter Gottesrede und arroganter Sicherheit.

01 E. Benyoetz, *Finden macht das Suchen leichter*, München – Wien 2004, 182.

02 Zit. nach Ch. Bauer, *Ortswechsel der Theologie*. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: Le Saulchoir“, 2 Bde. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd. 42), Berlin 2011, 192.

03 Vgl. zum Begriff der Abduktion nach Charles Sanders Peirce: Ch. Bauer, *Ortswechsel der Theologie*, a. a. O., 814ff.; H.-J. Sander, *Glauben im Zeichen der Zeit. Die Semiotik von Peirce und die pastorale Konstituierung der Theologie*, Würzburg 1996; W. Beck, *Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus. Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse Bd. 12)*, Berlin 2008, 387–402.

04 Vgl. V. Dessoay/G. Lames, *Innovation als strategische Aufgabe – Resümee und Perspektiven*, in: dies. (Hrsg.), „Siehe, ich mache alles neu“ (Offb 21,5). *Innovation als strategi-*

sche Herausforderung in Kirche und Gesellschaft, 310–316, hier 311: „Innovation, Erneuerung der Kirche ist unzweifelhaft notwendig und dringend geboten, will sie in der post-modernen Gesellschaft überleben. Das ist im Anschluss an das 2. Vatikanische Konzil – zumindest vom Grundsatz her – auch unter Theologen Konsens.“

05 Der Begriff der „Irritation“ kann gerade vor dem Hintergrund abduktiv initiiertes Lernprozesse für eine allzu selbstverständlich anmutende Gemeindeidentität und derzeit heftig diskutierte Gemeindeforschung hilfreich sein. Vgl. O. Fuchs, *Nur verletzbare Menschen verletzen Systeme. Doch unverletzliche Systeme verletzen verletzliche Menschen, manchmal tödlich!*, in: S. Abeldt u. a. (Hrsg.), „...was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein.“ *Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie* (FS H. Peukert), Mainz 2000, 205–220.

06 R. Bucher, *Die Gemeinde nach dem Scheitern der Gemeindeforschung. Perspektiven einer zentralen Sozialform von Kirche*, in: M. Sell-

mann (Hrsg.), *Gemeinde ohne Zukunft? Theologische Debatte und praktische Modelle*, Freiburg/Br. 2013, 19–54, hier 31: „Der Kern der Selbstwidersprüchlichkeit des gemeindeforschungstheologischen Konzeptes gründet in seinem ambivalenten Verhältnis zur Freiheit. Diese Ambivalenz aber rührt aus dem Status der Gemeindeforschung als kriseninduziertes Rettungsprogramm.“

07 L. Boeve, *Christlicher Glaube in einer Zeit der Verunsicherung: Theologie, Kirche und die Angst vor dem Risiko*, in: G. M. Hoff (Hrsg.), *Sicher – unsicher* (Salzburger Hochschulwochen 2011), Innsbruck 2011, 49–91, hier 55.

08 H. Haslinger, *Gemeinde rechtfertigt sich allein durch ihre diakonische Verausgabung für die Menschen*, in: M. Sellmann (Hrsg.), *Gemeinde ohne Zukunft?*, a. a. O., 65–90, hier 78: „Die Gemeinde-Idee erstickt an ihren eigenen Zwängen. Sie ist nicht die Überwindung, sondern die Fortsetzung des Patriarchalismus mit anderen Mitteln.“

09 H.-J. Sander, *Nicht ausweichen. Die prekäre Lage der Kirche*, Würzburg 2002.

David van Ooijen OP

(1939–2006)

Seit 1883 gibt es in den Niederlanden die Tradition, dass Priester Mitglieder des Parlaments, der Zweiten und Ersten Kammer [vergleichbar mit Bundestag und Bundesrat; Anm. der Übers.] sind. Der letzte Priester, der Mitglied der Zweiten und später der Ersten Kammer war, war der Dominikaner David van Ooijen. Bemerkenswert war dabei, dass er Mitglied der ‚falschen‘ Partei war. Er war nämlich nicht in der katholischen Partei, dem späteren Christ-Demokratischen Appell, sondern Sozialist und Mitglied der Partei der Arbeit. Die damaligen Bischöfe haben ihm diese Mitgliedschaft nie verboten. Es gab aber Pfarrer, manche selbst Mitglied der katholischen Partei, die ihm nicht erlaubten, in ihrer Gemeinde zu predigen, weil er sich politisch betätigte. Er wohnte im ‚roten‘ Kloster in Huissen südlich von Arnheim, wo – wie von einigen behauptet wird – der Durchzug durch das Rote Meer stattgefunden hat.

Dominikaner

David kam aus einem katholischen Dorf im Süden von Den Haag. Viele Einwohner waren Eigentümer von Gartenbetrieben, sein Vater jedoch arbeitete in einer Erdnussbutterfabrik. Seinen starken Gerechtigkeitsinn erbt er von seinem Vater. Er wurde Grundschullehrer, bald aber traf er eine andere Entscheidung: er wollte Priester werden, als Mitglied eines Ordens. Die Ausrichtung der Dominikaner auf das Studium im Dienste der Verkündigung des Evangeliums und die klare demokratische Struktur des Ordens sagten ihm sehr zu. 1961 trat er in den Dominikanerorden ein. Im August 1968 wurde er zum Priester geweiht.

Nach seiner Priesterweihe ging er nach Huissen. Dort stand das Noviziat leer, es gab nämlich keine Novizen mehr. Einige junge Mitbrüder hatten im Klostergebäude ein Bildungshaus gegründet. Schnell mischte er sich in die Lokalpolitik ein. Es gelang ihm zusammen mit anderen einen „Progressiven Verband“ (*Progressief Akkoord*) zustande zu bringen, der nach den Wahlen einen Beigeordneten stellen durfte. 1970 wurde er in das Parlament der Provinz Gelderland gewählt. Es war die Zeit des ‚Durchbruchs‘: Religion und Kirchenmitgliedschaft bestimmten nicht mehr die politischen Entscheidungen Einzelner, sondern es vereinigten sich Menschen mit verschiedenem weltanschaulichen Hintergrund, die aber denselben politischen Standpunkt vertraten. Für David war die Partei der Arbeit eine Partei der Armen. Er hoffte, mit seiner Entscheidung für den ‚Durchbruch‘ seinen gesellschaftlichen Beitrag zu liefern.

Parlamentsabgeordneter

1971 kandidierte er, auf Wunsch des Parteiführer Joop den Uyl, für einen Sitz in der Zweiten Kammer. Er blieb dort bis 1986 Mitglied. Seine Aufgabenbereiche waren Bildung und Minderheiten, unter anderem Zigeuner und Wohnwagenbewohner, wichtige Themen, die aber wenig öffentliche Aufmerksamkeit erregten. Später wurde er Vorsitzender der Bildungskommission. Darüber hinaus war er von 1973 bis 1978 Mitglied des Beratungsgremiums des Europarates. Und von 1981 bis 1986 war er Vorsitzender des Interparlamentarischen Beneluxrates. Von seiner politischen Arbeit sahen seine Mitbewohner vor allem die großen Aktenberge und die vielen Stunden, die er bis tief in die Nacht und mit großer Hingabe und viel Einsatz über seinen Papieren saß. So machte er achtzig Eingaben zum Gesetz der Grundschulbildung, achtundsiebzig wurden zurückgewiesen. Wenn er in den Fraktionssitzungen der Partei der Arbeit das Wort ergriff, gab er weise und bedächtigt seine Ansicht; sein Engagement hatte ihn bedächtigt

gemacht. Er fand dann auch immer Zuhörer. Oft ging es um prinzipielle Fragen, aber manchmal auch um ganz praktische Angelegenheiten. Joop den Uyl holte sich gerne bei ihm einen Rat in prinzipiellen Fragen ein. Bisweilen nahm David einen Standpunkt ein, der von der mehrheitlichen Meinung in seiner Fraktion abwich: er war Atom pazifist, gab seine Stimme zugunsten der Kündigung des NATO-Vertrages ab und für die Freilassung dreier Kriegsverbrecher, die in Breda im Gefängnis saßen. Er war in der Zweiten und später in der Ersten Kammer gerne gesehen, auch wenn er manchmal scharfe Kritik äußerte. Irgendwann ernannte den Uyl ihn zum ‚Beichtvater der Fraktion‘: Fraktionsmitglieder mit Problemen wurden vom Fraktionsvorstand zu ihm geschickt für ein persönliches Gespräch. Mitunter handelte es sich um Eheprobleme, oder die Kammermitgliedschaft wurde für eine Person eine zu große Last. Ein Kollege erzählte, dass er wegen seiner Legasthenie Probleme mit dem Lesen und vor allem mit dem Schreiben hatte. David versprach ihm, alle seine Eingaben zu kontrollieren. Niemand hat jemals diese Legasthenie bemerkt.

Bildungspolitiker

Als Mitglied der Kommission lernte er Johannes Rau, den späteren deutschen Bundespräsidenten, in dessen Amtszeit als Minister für Wissenschaft und Bildung in Nordrhein-Westfalen gut kennen. Es war für einen nationalen Minister für Bildung und Wissenschaft aus den Niederlanden nicht einfach, mit dem Minister eines Bundeslandes in Deutschland Kontakt aufzunehmen. Darum wurde David gebeten, regelmäßig mit Johannes Rau Kontakt zu pflegen, der Bildungsminister in einem Bundesland war und ihm politisch sehr nahe stand.

David war am glücklichsten, wenn er jemandem helfen konnte, der sich außerhalb der gesetzlichen Grenzen bewegte – ein Behinderter beispielsweise, der nicht zum Unterricht gehen konnte. David regelte es mit dem Minister. „Hat einen Haufen Geld (€ 50.000) gekostet“, ließ er

dann fallen. Oder ein Mann aus Nordafrika, dem eine Unterstützung zustand, der aber verunglückte, wodurch seine Familie kein Einkommen hatte: David kümmerte sich um eine Regelung. Eine Sozialhilfeberechtigte Frau beriet er so, dass sie eine Ausbildung an einer Sozialakademie absolvieren konnte. Er sorgte dafür, dass ein kranker Mitarbeiter durch die Beschaffung spezieller Apparate weiterhin an der Offenen Universität arbeiten konnte. Er verteidigte die Gleichbehandlung der Wohnwagenbewohner. Sie waren allerdings enttäuscht, dass er nicht all ihren Wünschen entsprechen konnte: sie wollten eine Spezialbehandlung.

Anwalt der Schwachen

1993 promovierte er zum Doktor der Sozialwissenschaften mit einer Dissertation über die Politik hinsichtlich der Wohnwagenbewohner zwischen 1890 und 1990 mit dem Titel: *Je moet weg, hier komen mensen wonen*, zu Deutsch: *Ihr müsst weg, hier wollen Menschen wohnen*, dabei einen Zuschauer zitierend, der die Räumung eines Wohnwagenlagers beobachtet. Das Ziel der Gesetzgebung sollte – so David – sein, den Schwächeren die Möglichkeiten zu geben, die sie zuvor nicht hatten. Jedoch kann der Gesetzgeber sie nicht dazu zwingen, diese Möglichkeiten dann auch auszuschöpfen

Wir sollten, gemäß David, der Wirklichkeit ins Auge sehen und nicht vor ihr in Selbstgenügsamkeit oder in ein abgeschottetes Dasein flüchten, zum Beispiel sollten wir die unangenehmen Dinge um uns herum oder weiter weg nicht umgehen, sondern mit den beschränkten und unzureichenden Mitteln, die das Irdische uns bietet, dafür sorgen, dass diese Erde ein wenig besser wird, in der Hoffnung, dass so das Reich Gottes, von dem Christus sprach, einen Schritt näher kommt. Zwar wissen wir nicht genau, was das Reich Gottes letztendlich beinhaltet, aber wir erfahren schon täglich am eigenen Leib, was es *nicht* ist: dass Leiden, Unrecht, Armut, Ohnmacht, Aussichtslosigkeit hier nicht hingehören. Und zum Glück erleben wir auch

Augenblicke, in denen wir fühlen, dass das Gute, Wahre und Schöne ganz nah ist. So inspirierte das Wort Christi David in seinem täglichen Handel und Wandel; so fühlte er sich immer wieder ermutigt auf seinem politischen Weg und in seinen politischen Entscheidungen, in der Verkündigung von Gottes Wort und im Umgang mit Menschen, in Gruppen oder individuell.

Provinzial

Nach seiner Amtsperiode als Mitglied der Zweiten Kammer wurde er in den Vorstand der Offenen Universität berufen. Von 1987 bis 1993 hatte er einen Sitz in der Ersten Kammer. 1993 wurde er zum Provinzial gewählt. Er hatte als Dominikaner auch persönlich einiges mitgemacht. So schloss er sich 1979 einer Gemeinschaft an, die aus Dominikanern und Nicht-Dominikanern bestand und sich zum Teil auf Freundschaften gründete. Er selbst war eng mit einer Dominikanerin, Schwester Christini, befreundet. Ende 1982 verließ er die Gruppe, weil es sich herausstellte, dass die Intensität des Experiments sich nicht mit seinen anspruchsvollen und zahlreichen Aufgaben vereinbaren ließ. Danach lebte er für eine lange Weile allein. Als Provinzial wohnte er wieder im Kloster in Huissen. Während seiner Amtszeit als Provinzial wurde das große „Albertinum“ in Nimwegen verkauft. Er klärte viele Missverständnisse, die sich bei den Bischöfen hinsichtlich einiger Aussprachen von Edward Schillebeeckx gebildet hatten. Mit folgendem Scherz konnte er alle Unklarheiten beseitigen. „Ein Kardinal landet auf dem Flugplatz in New York. Ein Journalist stellt ihm die folgende Frage: ‚Kardinal, was ist Ihre Meinung

zu Bordellen?‘ Darauf fragt der Kardinal: ‚Gibt es hier Bordelle?‘ Am nächsten Tag steht in der Zeitung: erste Frage des Kardinals nach seiner Ankunft auf dem Flughafen in New York: ‚Gibt es hier Bordelle?‘“ Das Gespräch mit den Bischöfen wurde danach sehr schnell beendet, ähnliche Sitzungen kamen nicht mehr vor.

Soziologieprofessor

Nach seiner Amtsperiode wurde David Teilzeitprofessor für Soziologie an der Dominikaneruniversität „Angelicum“ in Rom. Seine Interessen galten u. a. sozial- und bildungspolitischen Themen. Dort riet man ihm, seine Erinnerungen schriftlich fest zu halten. Damit machte er einen Anfang, eine Liste mit vor allem Anekdoten, die er nicht mehr vollenden konnte.¹ Er genoss es, zu unterrichten. Er führte moderne Unterrichtsmethoden ein. Eine kleine Anekdote soll diesen Aufsatz abschließen. Ein Paria, ein Student aus Indien, fragte ihn, ob er ihn küssen durfte: „Dann kann ich zu Hause erzählen, dass der Dozent mir erlaubt hat, ihn zu berühren.“ Er durfte David küssen.

David starb am 8. November 2006 an Krebs im Kloster in Huissen.

Übersetzung aus dem Niederländischen:

Martina Heinrichs, Huissen

Dr. theol. André Lascaris OP (a.lascaris@hetnet.nl), geb. 1939 in Amsterdam, Theologischer Autor. Anschrift: Postbus 59, NL-6950 AB Huissen. Veröffentlichung u. a.: Living Together without Fear. A Challenge to Dutch Society. in: M. Kalsky/P. Nisssen (Eds.), A Glance in the Mirror. Dutch and Polish religious Cultures (Kultur und Religion in Europa Bd. 9), Berlin 2012, 39–50.

⁰¹ Vgl. A. Broers/C. Manders/M. Gerritsen/A. Lascaris (Red.), David. Herinneringen van priester-politi-

cus David van Ooijen, Nijmegen 2010.

Marie-Dominique Chenu

Le sacerdoce des prêtres-ouvriers (1954)

„Arbeiterpriester“ – wie bei wenigen Begriffen handelt es sich hierbei nicht nur um die Beschreibung einer Realität, sondern auch um das Symbol eines Ideals gelebter Kirchlichkeit im Dienst Gottes und des Menschen. Beides erfüllt die Definition der Kirche als „Sakrament[s], das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) mit Leben. Auch aufgrund ihres Symbolgehalts, der nicht zuletzt in zunehmender geographischer Entfernung zum französischen Ursprungskontext auch Erwartungen und Befürchtungen in der einen wie der anderen Richtung verstärken konnte, stieß die Krise um die Bewegung der Arbeiterpriester, die im Jahre 1954 mit dem vorläufigen Verbot – das durch das II. Vaticanum revidiert wurde (vgl. PO 8) – einen Höhepunkt erreichte, innerhalb wie außerhalb der Kirche auf großen Widerhall. Ihren tieferen Grund hatte diese Krise in der Frage nach einer sachgerechten Theologie des kirchlichen Amtes im Gesamt von Spiritualität und Theologie, Kirche und Welt – einer Frage, die bis heute nichts an Aktualität eingebüßt hat.

Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990) gehörte theoretisch wie praktisch zu den Förderern der Arbeiterpriester. Ihm verdankten diese in den Jahren des Konfliktes entscheidende publizistische Hilfestellungen, aus denen der Artikel „Le sacerdoce des prêtres-ouvriers“ herausragt. Er wurde im Oktober 1953 verfasst und erschien im Februar 1954 in *La Vie intellectuelle*.¹ Den Stand der Überlegungen Chenus unmittelbar vor der römischen Weisung, das Engagement der Arbeiter-

priester zu beenden, darstellend, wurde der Artikel zu einem entscheidenden Auslöser dieser Weisung.²

Priestersein und Glaubenszeugnis

Chenu geht der Frage nach, wie sich die spezifische Form des Priesterseins der Arbeiterpriester theologisch und geistlich begründen lässt. Zunächst gibt er zu bedenken, dass ein auf Gottesdienstfeier, Sakramentenspendung und Unterweisung beschränktes Verständnis des Priesteramtes in der Tat das Priestertum der Arbeiterpriester als defizitär erscheinen lässt. Sodann zeigt er auf, dass dieses Verständnis zwar unverzichtbare Elemente enthält, dass aber daneben und in erster Linie das in einem umfassenden Sinn verstandene Glaubenszeugnis („témoignage de la foi“, 276) konstitutiver Bestandteil des Priesterseins sein müsse. Dies gelte umso mehr in einer Kirche, die sich „im Zustand der Mission“ („état de mission“, 277) befinde. Damit verweist Chenu auf ein Wort Kardinal Suhards, das die Situation der Kirche und des Christentums in Frankreich ebenso beschrieb wie es eine dynamisierende Wirkung zeitigte: wenn eine „christentümliche Gesellschaft“ („chrétienté“, 278)³ mit ihren Selbstverständlichkeiten und Automatismen nicht mehr als solche existiert, so Chenu im Anschluss an einen Hirtenbrief des Pariser Kardinals, müsse eine herausragende Aufgabe des priesterlichen Dienstes die Evangelisierung der „Völker“ („Gentils“, 279) sein:

„Das Priestertum lässt sich nicht nur über seine Aufgabe definieren, das Geheimnis Christi in bestehenden Gemeinschaften sakramental fortbestehen zu lassen; es hat auch die Aufgabe, ja die Mission, die Völker zu evangelisieren. Es ist nicht nur die tragende Struktur einer bereits bestehenden Kirche; es ist die organische Kraft des Evangeliums unter den Völkern. Es ist ‚missionarisch‘ (...). Wenn man auf diese Weise die vordringlichen Erfordernisse des Glaubens, des Glaubenszeugnisses, des Zeugnisses

der Kirche Christi in der Welt fasst, ermisst man auch besser die Dimensionen der Kirche selbst. Wir können nicht verhehlen, dass wir somit wider eine gewisse Schultheologie argumentieren, die entsprechend den Bedürfnissen einer Gegenreformation und entgegen der Häresie, die den Glauben gegen den sakramentalen Apparat ausspielte, die Betonung auf ebendiesem sakramentalen Apparat legte. Die Arbeiten u. a. von Pater Congar haben gezeigt, dass wir heute jenseits dieser polemischen Theologie, die zwar ihre Vorzüge genoss, aber einseitig war, wieder zur Gesamtheit einer Ekklesiologie finden, wie sie von den Vätern und den großen Meistern des 13. Jahrhunderts gelehrt wurde. Die durch die Arbeiterpriester aufgeworfene Frage ist nur die Spitze einer Darstellung der Lehre, die heute in wunderbarer Weise die Gesamtheit der Funktionen des mystischen Leibes Christi in ihrer Verteilung gemäß den „Ämtern und Ständen“ (S. Thomas, Summa Theologia, II^a II^{ae}, q. 183–189) mit dem Ziel einer größeren Einheit angesichts einer außergerwöhnlichen neuen Welt (...)“ (279).

In der Folge schreibt Chenu die Arbeiterpriesterbewegung ein in das zeitgenössische „spirituelle Erwachen der Kirche“, in dem „die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (...) einen ‚theologischen‘ Primat“ (ebd.) ausüben. Wiederum symbolkräftig während des Konzils versah Chenu 1964 seinen Text mit einem Nachwort. Das einst vermeintlich Neue sah er, auch im Gefolge einer Rezeption der vorkonziliären Entwicklungen durch das Konzil, als in einer „missionarischen Theologie“ (281) allgemein anerkannt an. Bereits diese „relecture“ durch Chenu selbst zeigt, wie sich in seinem Artikel Zeitgebundenes und Grundsätzliches durchdringen. Eine heutige Relecture steht vor der Aufgabe, den Artikel einerseits im Horizont des Denkwegs Chenus insgesamt zu würdigen [1], und ihn andererseits umsichtig auf seine Gültigkeit für Gegenwart und Zukunft hin zu befragen [2].

Kontextualisierte Ekklesiologie

[1] Im ersten Fall hilft zunächst ein Blick auf die Artikel, die den Wiederabdruck von „Le sacerdoce des prêtres-ouvriers“ in der Aufsatzsammlung „La parole de Dieu“, erschienen zu Chenus 70. Geburtstag während des II. Vaticanums, einrahmen. Hier entfaltet Chenu etwa die in seinem Beitrag zu den Arbeiterpriestern angesprochenen Themen „Entchristianisierung oder Nicht-Christianisierung?“⁴⁴ und „missionarische Präsenz“⁴⁵, bevor die Beiträge zur Arbeitermission seine Intuitionen konkretisieren. Erfolgt all dies im Kapitel „Die Kirche im Zustand der Mission“⁴⁶, so ist dieses seinerseits eingeraht von den Kapiteln „Das Evangelium an den Wendepunkten der Geschichte“⁴⁷ und „Ein neuer Typus des Christen in der Welt“⁴⁸. Für Chenu typische Formulierungen und Überschriften, etwa „das Ende der konstantinischen Ära“⁴⁹ oder „Neue Dimension der Christenheit“⁴¹⁰, und Denkfiguren wie insbesondere die der Inkarnation⁴¹¹ oder des Messianismus⁴¹², finden sich hier sowohl im Rahmen grundsätzlicher Erwägungen wie z. T. sehr konkreter Stellungnahmen zu zeitgenössischen Fragen. Die innere Kohärenz, die Chenus Theologie bei aller Konkretionsfähigkeit aufweist, drückt sich hier in dem Anliegen aus, die Fragen bzgl. der Arbeiterpriester im Rahmen einer „théologie totale du sacerdoce“ (276) zu behandeln. Diese Formulierung erinnert, wie auch die zitierten Verweise auf Yves Congar, an dessen Ideal einer „ecclésiologie totale“.⁴¹³ Eine solche ist zwar nach menschlichem Ermessen nicht erreichbar, aber als erstrebenswerte ein wichtiges, auch eschatologisch dynamisiertes, Korrektiv jeglichen christlichen Lebens und Denkens. So müssen denn auch Chenus Ausführungen zu den Arbeiterpriestern und zum Priesteramt in Verbindung gelesen werden mit seinen Erwägungen zu den Laien und Diakonen,⁴¹⁴ aber auch allgemein mit dem, was man seine Geschichtstheologie nennen könnte.⁴¹⁵

Komplexe Gleichzeitigkeiten

[2] Im zweiten Fall ist es ebendiese „ecclésiologie totale“, die es in einer Verbindung historischer, systematischer, pastoraltheologischer und anderer Perspektiven ermöglicht, Chenu Text auf seine inspirierende Kraft für Gegenwart und Zukunft zu befragen. Angesichts der Herausforderungen kirchlicher und gesellschaftlicher Umbrüche erlangen derzeit – wie bereits im Falle der Arbeiterpriester – auch die mit dem Priesteramt zusammenhängenden Fragen in besonderer Weise reale und symbolische Bedeutung. Dabei gilt es gerade auch in einem als krisenhaft erlebten Kontext gut gemeinte Formulierungen zu reflektieren, die in manchen Implikationen durchaus missverständlich sind, wie etwa die Rede von den „eentlichen“ Aufgaben des Priesters. Natürlich gibt es diese, aber sie müssen immer auch in verantwortlicher Weise in einen kirchlichen und gesellschaftlichen Zusammenhang eingebunden werden. Dass auch sog. Kir-

chenferne einen menschlich überzeugenden Priester als Vertreter der Kirche besonders schätzen, mag ein Verweis darauf sein, dass die missionarisch gewordene Situation der Kirche in einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft und das Erbe der christentümlichen Gesellschaft zumindest regional oft in komplexer Weise miteinander koexistieren. In exemplarischer Weise prophetische christliche Lebensformen – wie die Arbeiterpriester auch heute noch etwa in der „Mission de France“ – erinnern dabei die Kirche insgesamt an die in einer Spiritualität der Inkarnation gegründete „présence“ (280) des Christlichen und damit an eine solidarisch-kritische christliche Zeitgenossenschaft.

Dr. theol. Michael Quisinsky (michaelquisinsky@gmx.de), geb. 1976 in Radolfzell am Bodensee, Lehrer. Anschrift: Rue des Bugnons 10, CH-1217 Meyrin (Genève). Veröffentlichung u. a.: (zus. mit P. Walter) (Hrsg.), Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg/Br. 2012.

01 Wiederabgedruckt in: M.-D. Chenu, *La parole de Dieu*. Bd. II: *L'Évangile dans le temps* (Cogitatio Fidei Bd. 11), Paris 1964 (im Folgenden abgekürzt mit PD II), 275–281. Bei Zitaten aus diesem Text wird fortlaufend im Fließtext die jeweilige Seitenzahl genannt.
02 Zur kirchengeschichtlichen Einordnung s. Ch. Bauer, *Ortswechsel der Theologie*. M.-Dominique Chenu im Kontext seiner Programmschrift „Une école de théologie: le Saulchoir“. 2 Bde. (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik Bd. 42), Berlin 2010, 545–549.
03 Zur Bedeutung dieses Verständnismodells im Denken von Chenu und seinen Mitstreitern s. M. Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube in einer geschichtlichen Welt*. Der Beitrag von M.-D. Chenu, Y. Congar und H.-M. Féret zum II. Vaticanum

(Dogma und Geschichte Bd. 6), Berlin 2007, 79–84.
04 Déchristianisation ou non-christianisation ? (1960), in: PD II, 247–254.
05 Communautés humaines et présence missionnaire (1957), in: PD II, 261–264.
06 Deuxième partie: L'Église en état de mission, in: PD II, 233–291.
07 Première partie: L'Évangile aux tournants de l'histoire, in: PD II, 15–232.
08 Troisième partie: Un nouveau type de chrétien dans le monde, in: PD II, 293–474.
09 La fin de l'ère constantinienne, in: PD II, 17–36.
10 Dimension nouvelle de la chrétienté (1961), in: PD II, 87–107.
11 S. die unter der Kapitelüberschrift „Fidélité à l'incarnation“ versammelten Beiträge in: PD II, 409–474.

12 Libération politique et messianisme religieux (1962), in: PD II, 599–610.
13 Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcité* (Unam Sanctam Bd. 23), Paris 1953, 13. S. dazu auch M. Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube*, a. a. O., 110, bzw. ders., *Vers un Concile pastoral ? La réception (ou non-réception) des travaux de Chenu et Congar au cours de la phase préparatoire de Vatican II*, in: G. Routhier/Ph. J. Roy/K. Schelkens (Eds.), *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires par le concile Vatican II* (Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique Bd. 95), Leuven 2011, 145–178, 159.
14 Einige diesbezügliche Fragen behandelt Chenu in: *Des diacres en l'an 2000?* (1958), in: PD II, 305–310.
15 M. Quisinsky, *Geschichtlicher Glaube*, a. a. O., 172–219.

Regina Polak, **Mission in Europa?** Auftrag – Herausforderung – Risiko (Spiritualität und Seelsorge Bd. 4), Tyrolia Innsbruck-Wien 2012, 128 S., € 9,45.

In diesem schmalen und ansprechend gestalteten Büchlein skizziert die Wiener Pastoraltheologin R. Polak ihre Vorstellungen von „Mission“ im heutigen Europa. Am Ende stellt sie vier vorrangige „Optionen – Perspektiven – Orientierungen“ (so der Titel dieses Kapitels) dar, die sich ihrer Meinung nach aus der gegenwärtigen sozialen und kirchlichen Situation Europas ergeben. Erstens votiert sie für eine Lebens- und Lerngemeinschaft christlicher Praxis, die Kirche nicht als Institution versteht, sondern als Lebensraum („Laboratorium“, 91), indem man lernt, was es bedeutet, Christ zu sein und in der Nachfolge Jesu zu leben. Zweitens bedarf es der Ökumene, die untrennbar zur Mission gehört. Dabei scheut sich Polak nicht, das Ökumeneverständnis sehr breit anzulegen („die Ökumene als alle Menschen umfassende Ökumene“, 95). Drittens gilt es, von Anderen zu lernen. Viertens bietet Polak „Praktisches“ (106), bei dem es um das Erlernen einer neuen Sprache und dem Erlernen von Begegnung und Beziehung geht.

Gerahmt werden die Kapitel des Buches jeweils von einem persönlichen Ein- bzw. Ausblick, gefolgt von einer kurzen Darstellung dessen, was Polaks Ansicht nach der „Auftrag“ (21) der Gegenwart und die „Herausforderung Europa“ (67) ist, nicht ohne am Ende auch auf ein prinzipielles „Risiko“ (113) hinzuweisen, was sich in Phänomenen der Gewalt, dem Verhältnis zur Welt und der sich verändernden Kirche festmacht.

Das Buch erhebt keinen wissenschaftlichen Anspruch (und ist dem Rezensenten darüber hinaus in manchen Passagen ein wenig appellativ), aber es macht nachdenklich und zeigt positive Perspektiven eines Missionsverständnisses auf, welches nicht einfach nur bestandssichernd ist, sondern Kirche neu zu schaffen versucht.

Thomas Eggensperger OP, Berlin

Matthias Sellmann u. a. (Hrsg.), **Sinnstifter**. Das Magazin für Kirche und mediale Kommunikation. Bd. 1: Kirche im Kampf um öffentliche Aufmerksamkeit (= sinnstiftermag

01-05); Bd. 2: Kirchliche Öffentlichkeitsarbeit im Fokus säkularer Medienmacher (= sinnstiftermag 06-10), Lit Verlag Berlin 2012, 156 + 192 S., je € 24,90.

Ein profiliertes Internetprojekt liegt jetzt für alle, die es gern haptisch mögen, auch in Papierform vor. Das Magazin www.sinnstiftermag.de ist ein Zusammenschluss von jungen und junggebliebenen, ausschließlich männlichen Kreativen. Zu diesen zählen u. a. der Pastoraltheologe M. Sellmann (Bochum), der Graphikdesigner Daniel Bürger (Düsseldorf) und der Fotograf Martin Steffen (Berlin). Die Macher bescheinigen den neuen wie den alten Medien ein enormes Sinnstiftungspotential: „Medien transportieren sinnhafte Inhalte und sind in dieser medialen Funktion vor allem selbst sinnhaft.“ (Internet) Das halbjährlich erscheinende Onlinemagazin reflektiert die Schnittstelle zwischen werblicher Kommunikation und kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit. Kreative Titelformulierungen wie beispielsweise „Offen/Heimlich – Wie kommuniziert man heute Liebe?“ (Ausgabe 06) machen Lust auf die Lektüre der zumeist innovativen Artikel renommierter Autor/-innen. Nun sind die ersten zehn Ausgaben des beeindruckenden Onlinemagazins auch offline zu haben: zusammengefasst in zwei Bänden zu je fünf Nummern. Eine Fundgrube für alle, die sich mit der religionsproduktiven Macht der Medien befassen wollen.

Ulrich Engel OP, Berlin

Daniel Loick (Hrsg.), **Der Nomos der Moderne**. Die politische Philosophie Giorgio Agambens (Staatsverständnisse Bd. 40), Nomos Verlagsgesellschaft Baden-Baden 2011, 219 S., € 29,-.

Am Ende des Buches kommt G. Agamben selbst zu Wort: In seinem Text „Ostern in Ägypten“ (213–215) geht es vor allem um Paul Celan, der sich in einem Brief an Max Frisch vom 15.4.1959 als „Jude in Ägypten“ (213) bekennt. Jenseits des Exodus sei er – so Celan über sich selbst – in Ägypten geblieben. Ausgehend von diesem Brief wie auch von einem Gedicht für Ingeborg Bachmann – „In Aegypten“ – interpretiert Agamben das dichterische Werk Paul Celans (dessen geheimer ‚hebräischer‘ Name „Pessach“ war; vgl. 214) als gleichermaßen unmögliche wie notwendige Aufgabe, „das Verstummen zu bewohnen und, gleichzeitig, zu durchqueren“ (214). Die ägyptische/staatliche Herrschaft ist also längst noch nicht überwunden. „Der Auszug“, so resümiert der herausgebende Philosoph D. Loick (Frankfurt/M.), „ist noch immer notwendig, aber noch immer versperrt: Heute Pessach zu feiern – Ostern in Ägypten – verweist somit auf die aporetische

Situation radikaler, nicht nur politischer und dichterischer, sondern auch im genuinen Sinne ethischer, Staatskritik.“ (19)

Loicks Einleitung (9–20) illustriert Agambens Theorie sehr anschaulich und kontextualisiert deren Relevanz am Beispiel zeitgeschichtlicher Ereignisse. Die weiteren elf Beiträge, gegliedert in die drei Kapitel „Motive“, „Anschlüsse“ und „Auswege“, diskutieren den aktuellen Forschungsstand und verstehen sich darüber hinaus als Lektürehilfen für die mitunter nur schwer zugänglichen Texte Agambens. Hervorgehoben sei hier der Artikel des Erziehungswissenschaftlers *Micha Brumlik* (Frankfurt/M.) zu Agambens Römerbriefkommentar. Zwischen den beiden Brennpunkten Walter Benjamin (Messianismus) und Carl Schmitt (Katechontik) deutet Brumlik Agambens Ansatz als eine „negative Theorie des Politischen“, die – da sie unter einem messianisch-prinzipiellen Vorbehalt steht – „keinen Ausblick auf eine Befreiung oder gar Erlösung verheißt.“ (101) In diesem Sinne zielt Agambens Römerbriefkommentar in seiner Aussagespitze auf die „Unterbrechung“ (102) aller positiven politischen Theorie – und wäre somit sicherlich theologisch anschlussfähig.

Ulrich Engel OP, Berlin.

Heinrich Meier, **Die Lehre Carl Schmitts**. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie. Mit einem Rückblick: Der Streit um die Politische Theologie, Verlag J.B. Metzler Stuttgart – Weimar 42012, 304 S., € 19,95.

Die Politische Theologie Carl Schmitts erhebt den Anspruch, auf den Glauben an die göttliche Offenbarung gegründet zu sein. Der Philosoph *H. Meier*, Leiter der Siemensstiftung in München und Gastprofessor in Chicago (Illinois), nimmt diesen Anspruch radikal ernst, um in der erstmals 1993 veröffentlichten Auseinandersetzung mit Schmitt den grundsätzlichen Unterschied zwischen Politischer Theologie und Politischer Philosophie zu bestimmen. Er hebt dabei ans Licht, wie sehr das Denken Schmitts sowohl von religiösen wie von theologischen Voraussetzungen genährt war. Der Band enthält darüber hinaus den Essay „Der Streit um die Politische Theologie“ (269–300), in dessen Mittelpunkt die Begegnung Schmitts mit Hans Blumenberg steht.

Ulrich Engel OP, Berlin

Andreas Fischer-Lescano/Kolja Möller, **Der Kampf um globale soziale Rechte**. Zart wäre das Größte, Wagenbach Verlag Berlin 2012, 93 S., € 14,90.

Wo eine globalisierte Wirtschaft und eine neoliberale Politik mehr oder weniger orientierungslos durch die Krise taumeln, artikulieren sich auch – zuerst leise, zunehmend jedoch vernehmbarer – Gegenstimmen. Menschen vereinen sich zum Protest und stehen für soziale Gerechtigkeit ein. Mit ihrem hier anzuzeigenden Buch suchen der Jurist *A. Fischer-Lescano* (Universität Bremen) und *K. Möller*, Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Sonderforschungsbereich „Staatlichkeit“ ebendort, den Protest theoretisch zu fundieren. Angesichts von Hunger, Migrationsströmen, Klimakatastrophe und der Verelendung weiter Teile der Weltbevölkerung sind Antworten jenseits des Nationalstaats dringend erforderlich, so ihre These. Die Autoren zeigen eine Vielzahl konkreter Anknüpfungspunkte im Recht der Weltgesellschaft auf. Im Wesentlichen kommen die Ausführungen der beiden Verfasser seriös daher, manchmal polemisch (von *pólemos* = Streit), manchmal – im Sinne Theodor W. Adornos – utopisch: „Zart wäre einzig das Größte: dass keiner mehr hungern muss.“ (Minima Moralia, Frankfurt/M. 2003, 178). Alles drei ist angesichts der aktuellen Lage bitter nötig!

Ulrich Engel OP, Berlin

Konrad Hilpert/Christoph Levin (Hrsg.), **Authentizität und Wahrheit**. Zur Rolle des Biografischen im religiösen Sprechen, Berlin University Press Berlin 2012, 284 S., € 34,90.

Religiöses Sprechen ist prekär, insofern es die Unbedingtheit der Bindung an Gott zur Sprache bringt. Es ist subjektgebunden und überschreitet als Artikulation von Hoffnung auf Heil zugleich alle Erfahrung. Religiöses Sprechen bedient sich tradierter Aussagen und Sprachformen. Von dort aus will es Beziehung, Zugehörigkeit und Identität stiften. Das christliche Bekenntnis schließt deshalb an Erzählungen und Glaubensformeln an, die in der biblischen und kirchlichen Überlieferung feste Gestalt gefunden haben. Andererseits ist es immer biografisch verortet. Der von den beiden in München lehrenden Theologen *K. Hilpert* (Moraltheologie) und *Ch. Levin* (Altes Testament) verantwortete Band versammelt Vorträge aus dem Wintersemester 2010/11 vornehmlich von Ordinarien der beiden theologischen Fakultäten der Ludwigs-Maximilians-Universität. Diese behandeln beispielsweise die „Biographie“ JHWHs (*Friedhelm Hartenstein*, 37–54), präsentieren „Paulus als Schutzpatron des Rückgrats in der Kirche“ (*Knut Backhaus*, 55–87), suchen das Verhältnis zwischen vorge-

gebener Dogmatik und persönlicher Überzeugung näher zu bestimmen (*Bertram Stubenrauch*, 88–100), reflektieren den theologischen Topos der „Gotteserfahrung“ (*Armin Kreiner*, 119–141) oder erkunden in historischer Perspektive die biographische Prägung von kirchlichen Zensoren (*Hubert Wolf*, Münster, 204–227). Der bunte Regen der Texte lässt immer wieder etwas von der Widerständigkeit einer persönlich-biographisch ratifizierten Gottesrede durchscheinen.

Ulrich Engel OP, Berlin

Michael Plattig/Ralf Stolina (Hrsg.), **TrostErkundungen**. Philosophische, psychologische und theologische Zugänge, Matthias-Grünewald-Verlag Ostfildern 2012, 176 S., € 17,99.

In ökumenischer Perspektive veranstalteten das *Gemeinsame Pastoralkolleg Villigst* und das *Institut für Spiritualität der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster (PTH)* 2011 ein interdisziplinäres Symposium zum Thema „Trost“. In schwierigen Situationen brauchen Menschen Trost. Trost zu schenken ist ein humanes Bedürfnis. Für viele Berufsgruppen gehört es zu den zentralen und herausfordernden Aufgaben, echten Trost zu spenden. Die Autor/-innen des von *M. Plattig O.Carm.* (Professor für Theologie der Spiritualität, Münster) und *R. Stolina* (Professor für Systematische Theologie, Villigst) veröffentlichten Buches greifen diese Herausforderung auf und erörtern die anthropologische Kategorie des Trostes aus Sicht der Theologie, Philosophie, Spiritualität und Psychologie. Besonders hervorgehoben seien die Beiträge von *Regina Bäumer* (PTH Münster) und *Klemens Schaupp* (Universität Salzburg): Bäumer fragt vor dem Hintergrund des Personzentrierten Ansatzes Carl R. Rogers' nach dem Trospotential therapeutischer Interventionen und beantwortet dies „mit einem klaren ‚Jein!‘“ (106); Schaupp untersucht die Phänomene „Trost“ bzw. „Trostlosigkeit“ im Kontext der ignatianischen Exerzitien, um von dort aus „Regeln zur Unterscheidung von echtem und falschem Trost“ (148) aufzustellen. Beide Reflexionen zeichnen sich durch die ihnen beigesellten praktische Konkretionen aus. Systematisch-theologisch brisant ist die abschließend von Plattig behandelte Frage: „Wer tröstet Gott?“ (170). Dass in diesem Zusammenhang auch Stimmen aus (dem Umfeld) der neuen Politischen Theologie zu Wort kommen (*J. B. Metz*, *D. Bonhoeffer*), ist nur konsequent.

Ulrich Engel OP, Berlin

Alexandra Bauer/Angelika Ernst-Zwosta (Hrsg.), **„Gott bin ich und nicht Mann“**. Perspektiven weiblicher Gottesbilder, Matthias Grünewald Verlag Ostfildern 2012, 160 S., € 16,99.

2010 zeigte das Diözesanmuseum Bamberg die Ausstellung „Gott weiblich – eine verborgene Seite des biblischen Gottes“ des BIBEL+ORIENT-Museums Fribourg (Schweiz). An den verschiedensten Orten ihrer Tournee hat die Präsentation spannende und zugleich kontroverse Diskussionen angeregt. Die Beiträge des hier vorzustellenden Bandes zeichnen biblisch-archäologische, feministisch-theologische, dogmatisch-spirituelle wie auch pastoral-praktische Aspekte der Debatte nach. Ihr Anliegen formulieren die beiden Herausgeberinnen *A. Bauer* (Innsbruck) und *A. Ernst-Zwosta* (Bamberg) – beide sind im Bereich der katholischen Frauenpastoral engagiert – u. a. so: „Wir wollen Gott das Weibliche zurückgeben. Wir wollen es wieder integrieren durch eine Weite der Bilder und einer Sprache in unseren Kirchen, die der Fülle Gottes gerecht wird.“ (7) Neben der Ansprache zur Vernissage des Gründers des BIBEL+ORIENT-Museums *Ottmar Keel* (Fribourg) seien hier der instruktive Beitrag der feministischen Theologin *Aurica Nutt* (Münster) zum mitleidend-weinenden weiblichen Gott in der jüdischen Schekhinah (73–82) wie auch die von zwei Männern verantworteten mariologischen Artikel hervorgehoben: *Ottmar Fuchs* (Tübingen) über Maria als „Kelch des Heiligen Geistes“ – „vas spirituale“ (105–133) und *Hans-Joachim Sander* (Salzburg) über „das weibliche Geschlecht der Erlösung“ zwischen den Diskursivierungen von *gender* und *sex* (134–159). Auch wenn ich dem Buch nicht in allen Teilaspekten zustimmen vermag (das gilt v. a. für die positive Bewertung der Volksfrömmigkeit, etwa im Beitrag von *Ulrike Bechmann*, vgl. z. B. 55f.), ist auf jeden Fall festzuhalten: Unvoreingenommenen Leser/-innen eröffnet die Aufsatzsammlung einen enorm kreativen Diskurs. Lesenswert!

Ulrich Engel OP, Berlin

Helmut Reinalter/Andreas Oberprantacher (Hrsg.), **Außenseiter der Philosophie**, Verlag Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 456 S., € 58,-.

Eine Schwierigkeit der hier kurz vorzustellenden Neuerscheinung offenbart schon der erste Blick in das Buch: Wer hat als philosophischer Außenseiter zu gelten und darf Aufnahme in die illustre Sammlung beanspruchen? Und wer ist als *Insider* draußen vor? Sind Blaise Pascal, Ludwig Feuerbach oder Ernst Cassirer wirklich Außenseiter der Philosophie? Gilt dieses Prä-

dikat auch zwingend für Franz Rosenzweig? Aber warum nicht für Jacques Derrida, um nur einen nicht vorkommenden Denker zu nennen? Die beiden Herausgeber *H. Reinalter* (Universität Innsbruck, Institut für Geschichtswissenschaften und Europäische Ethnologie) und *A. Oberprantacher* (Universität Innsbruck, Institut für Philosophie) definieren in ihrem Vorwort die Außenseiter als solche Philosophen, die „Zeit ihres Lebens an den Rändern des Denkens“ (8) schrieben und „denen in den ‚klassischen‘ Schriften zur Geschichte der Philosophie oft keine oder eine nur unzureichende Bedeutung beigemessen wurde.“ (Ebd.) Unabhängig aber von der nicht hinreichend geklärten theoretischen Konzeption des Buches haben die insgesamt 20 Artikel (zumeist aus der Feder österreichischer Gelehrter) ihren je eigenen Wert. Aufschlussreich fand ich insbesondere die Beiträge über Michel de Certeau SJ (*Barnaba Maj*, Bologna), Simone Weil (*Wolfgang Palaver*, Innsbruck), Jan Patočka (*Sandra Lehman*, Wien), Hannah Arendt (*Anton Pelinka*, Wien), Georges Bataille (*Artur R. Boelderl*, Wien) und Walter Benjamin (*A. Oberprantacher*). Diese sechs Texte eignen sich m. E. gut als Einführungen für Studierende in die Denkwelt der genannten Philosophinnen und Philosophen.

Ulrich Engel OP, Berlin

Stephan Günzel unter Mitarbeit von Franziska Kümmerling (Hrsg.), **Lexikon der Raumphilosophie**, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 2012, 471 S., € 79,90.

Vielfach wird heute in der Philosophie – in Anlehnung an den *linguistic turn* im 20. Jahrhundert – von einem *spatial turn* gesprochen: der Raum ist zum großen Thema der Philosophie geworden und hat ihr Gesicht insgesamt grundlegend verändert. (Der herausgebende Medientheoretiker *St. Günzel*, TU Berlin, macht im Vorwort seiner Publikation beispielsweise darauf aufmerksam, dass das angesehene, 1992 aufgelegte *Historische Wörterbuch der Philosophie* nur drei Einträge zum Thema Raum aufweist: „Raumwahrnehmung“, „Raum, logischer“, „Raum, politischer“.) Das hier anzuzeigende interdisziplinär angelegte Lexikon der Raumphilosophie bezeugt die These vom *spatial turn* wie auch den damit einhergehenden Anspruch. 650 Einträge versammelt die dickleibige und großformatige Publikation. Zentrale und abseitige Begriffe, wichtige Personen und maßgebliche Theorien der aktuellen Raumforschung in den Natur- und Kulturwissenschaften sowie der Philosophie werden von illustren Namen dieser Fächer vorgestellt. Die Autoren geben dabei präzise über die Methoden, Theorien oder die Praxis ihres Faches Auskunft. Die instruktiven Artikel, die zumeist nicht länger als

zwei Spalten sind, ein paar wenige Literaturverweise beinhalten und somit einen in der Regel guten Überblick zum jeweiligen Stichwort bieten, thematisieren vom „Abort“ (*Johannes Gottwald*, 13f.) bis zum „Zwischen“ (*Kurt Röttgers*, 469f.) so fast alles. Fast alles ...! Denn kaum finden sich Hinweise auf sakrale bzw. religionsaffine Räume. Neben den relativ allgemein gehaltenen Einträgen „heiliger Raum“ (*Stefan Laube*, 168f.) und „heiliges Land“ (*Martin Przybiski*, 169f.) sowie zu „Himmel“ (*Hans-Gerald Hödl*, 175f.) und „Hölle“ (ders., 178f.) vermisse ich Beiträge zu wichtigen identitätsgenerierenden ekklesialen Räumen wie beispielsweise zur Kirche/ zum Dom, zum Friedhof, zur klösterlichen Klausur oder zum Kreuzgang. Hier sollte in einer irgendwann hoffentlich einmal anstehenden Neuauflage des (trotz dieser kritischen Einschränkung) lobenswerten Lexikonprojekts unbedingt Abhilfe geschaffen werden.

Ulrich Engel OP, Berlin

Georges Didi-Huberman, **Das Überleben der Glühwürmchen**. Aus dem Französischen von Markus Sedlaczek (Bild und Text), Wilhelm Fink Verlag München 2012, 145 S., € 24,90.

Die hier anzuzeigende Studie *G. Didi-Hubermans* (* 1953) über die Glühwürmchen ist eines der spannendsten Bücher, das ich in letzter Zeit gelesen habe – und zwar aus zwei Gründen: Zum einen beeindruckt mich das stупende kulturelle Wissen des Verfassers, zum anderen fasziniert die These, die Didi-Huberman zu begründen sucht. Der Reihe nach: Dante Alighieri (1265–1321) verortete in seiner *Divina Commedia* die kleinen Lichter (*luciole*) der bösen Seelen im Höllenkreis der „trügerischen Ratgeber“ (vgl. *Inferno*, 8. Gesang); die Glücksverheißungen hingegen hatten für ihn ihren Platz im großen und einzigartigen Licht (*luce*) des Paradieses. Die neuzeitliche Geschichte, so Didi-Hubermans Einsicht, hat diese Zuordnung radikal umgekehrt: Die „trügerischen Ratgeber“ tummeln sich im Glanz des großen Lichts (etwa des Fernsehens), während das machtlose Volk wie Glühwürmchen in der Dunkelheit umherirrt. Der italienische Schriftsteller, Filmemacher und Theoretiker Pier Paolo Pasolini (1922–1975) nun hat zeitlebens das Verhältnis zwischen den kraftvollen Lichtern der Macht und dem fortlebenden Dämmerlicht der Gegenmächte reflektiert. Ein Text über das Verschwinden der Glühwürmchen (vgl. *Freibeuterschriften*, Berlin 2011, 104–111) – er stammt im Original aus seinem letzten Lebensjahr – markiert den Punkt, an dem Pasolini resigniert: Er traut dem Widerstand keine kulturprägende Kraft mehr zu. In jüngerer Zeit hat Giorgio Agamben (* 1942) diesen politischen Pessimismus auf

gegriffen, etwa in seinem Text über die „Zerstörung der Erfahrung“ (vgl. *Kindheit und Geschichte*, Frankfurt/M. 2004, 23–25 u. ö.). Gegen die kulturpessimistischen Zeitdiagnosen Pasolinis und Agambens argumentiert Didi-Huberman mit seinem Buch an. Seine These: Die Glühwürmchen sind nur aus dem Gesichtsfeld derer verschwunden, die nicht am richtigen Ort sind, um zu sehen, wie sie ihre Lichtsignale aussenden. Im Anschluss an Walter Benjamin (1892–1940) gilt es vielmehr „den Pessimismus [zu] organisieren“ (Notizen und Vorarbeiten zu den Thesen Über den Begriff der Geschichte, in: *GS I/3*, 1234) – was heißt: „im Raum des politischen Handelns den (...) Bildraum entdecken.“ (Ebd.) Die (Glühwürmchen-)Bilder – sofern man sie nur radikal genug denkt – öffnen dann Raum für neuen Widerstand. Das ist die politische Hoffnung des Kunsthistorikers.

Ulrich Engel OP, Berlin

Wolfgang Beck, **Die unerkannte Avantgarde im Pfarrhaus.** Zur Wahrnehmung eines abduktiven Lernortes kirchlicher Pastoralgemeinschaft (Werkstatt Theologie – Praxisorientierte Studien und Diskurse Bd. 12), Lit Verlag Berlin 2008, 468 S., € 39,90.

Das Pfarrhaus war ein zentraler Ort im Leben von Kirchengemeinden und politischen Kommunen. Ob das heute und zukünftig in z.T. überdimensionierten Pastoralen Räumen noch gilt, sei dahingestellt. Trotz seiner bis dato unbestrittenen Bedeutung ist die katholische Variante dieses ekklesialen Ortes kirchlich kaum beachtet worden, ist wissenschaftlich unerforscht und pastoral oft ungeliebt geblieben – ganz im Gegensatz zu seinem protestantischen Pendant! W. Beck, Pastoraltheologe und als Pfarrer und Hochschulseelsorger in Hannover auch praktisch tätig, nimmt das katholische Pfarrhaus, das im Brennpunkt zwischen kirchlichen Berufsgruppen und Amtsverständnissen steht, als Seismograph vielfältiger Theologien und gesellschaftlicher Entwicklungen wahr. Die an der Universität Tübingen erstellte und dort von Ottmar Fuchs begleitete Studie setzt an dem prekären Wahrnehmungsdefizit des katholischen Pfarrhauses an und zeigt das gegenwärtige theologische und pastorale Irritationspotenzial dieses zentralen, kirchlichen Ortes und seiner Bewohner/-innen auf. Weil sich im Pfarrhaus die aktuellen kirchlichen Umbrüche wie in einem Brennglas spiegeln, gehört das Buch auf den Schreibtisch aller, die in diese Veränderungsprozesse involviert sind, gleich ob als „Macher“ oder als Kritiker!

Ulrich Engel OP, Berlin

Hannes Böhlinger, **Notlösung.** Kultur und Christentum (Internationaler Merve Diskurs Bd. 385), Merve Verlag Berlin 2012, 64 S., € 8,-.

In zwei dichten Texten – „Der Löffel“ (7–35) und „Freispruch“ (37–63) – geht H. Böhlinger (Hochschule für Bildende Künste, Braunschweig) elementaren Bezügen zur Kultur und zur christlichen Religion nach. Für Dominikaner/-innen von Bedeutung ist Böhlingers Interesse für die Sprache, mehr noch: seine Analyse der Begrenztheit aller sprachlichen Vermittlung. Das gilt gleichermaßen für das philosophische wie auch das theologische Sprechen. In „Freispruch“ etwa heißt es: „Ich folge der Sprache. Gott verbirgt sich in Interjektionen, Ausrufe, die einmal Anrufe waren. Sie entfahren auch denen, die mit dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs nichts zu tun haben wollen. Der Gott der Philosophen ist kein anderer als der biblische, aber die Philosophen sprechen über ihn und nicht zu ihm. In diesem Sinne sind auch Hiobs Freunde Philosophen. Sie wollen ihn trösten und können es nicht. Denn Hiob will mit Gott sprechen, mit Gott rechten. Er hadert mit ihm – zu Recht. Am Ende spricht Gott zu ihm aus dem Sturm. Man kann ihn nur hören, wenn alles andere still geworden ist. Da legt Hiob die Hand auf den Mund und schweigt. Er hat erreicht, was er wollte. Gott spricht. Aber Gott beantwortet nicht Hiobs Fragen. Und da ist das Problem der Theologie: die unvermeidliche Entstellung der Rede Gottes im Reden über ihn, die Verballhornung in der Übertragung der göttlichen Rede in die menschliche.“ (39f.) – Und auch Böhlingers Text „Der Löffel“ legt m.E. eine theologische Lesart nahe, so beispielsweise seine „Hänschen klein“-Relecture im Blick auf das Theologumenon der „Nachfolge“. Wer ungewöhnlichen Denkbewegungen zu folgen gewillt ist, sei Böhlingers „Notlösung“ mit Nachdruck empfohlen!

Ulrich Engel OP, Berlin

Schwester Jordana mit Iris Rohmann, **Auf einen Tee in der Wüste.** 11.000 Kilometer bis Jerusalem (rororo Bd. 62507), Rowohlt Taschenbuch Verlag Reinbek bei Hamburg 2013, 287 S., € 12,99.

J. Schmidt OP, seit 21 Jahren Dominikanerin von Bethanien, heute Kinderdorf-Mutter und bis vor kurzem prominente „Wort zum Sonntag“-Sprecherin, unterläuft gerne das traditionelle Klosterfrauenimage und sprengt damit viele altbackenen Vorurteile über weltflüchtige Nonnen: „Ich bin keine Nonne, sondern eine Schwester. Was ist der Unterschied? Schwestern sind Frauen, die in einen Orden eintreten, der sich der Arbeit mit und für die Menschen widmet. Nonnen sind

diejenigen, die vorrangig beschaulich leben, gern in Klausur ‚hinter Klostermauern‘, die aber längst nicht so unüberwindbar sind, wie viele glauben. Aber auch darüber könnte man ein ganzes Buch schreiben...“ (7f.) Für das ZDF ließ Sr. Jordana sechs Wochen ihr Kloster hinter sich und reiste entlang der Stätten des ersten mittelalterlichen Kreuzzuges: von Istanbul, der Stadt zwischen Okzident und Orient, bis nach Jerusalem. Sie fuhr in einem roten Chevrolet, auf der Autobahn oder der Wüstenpiste, kreuz und quer durch die Türkei, den Libanon und Israel. Das Buch, das sie zusammen mit der Kölner Journalistin I. Rohmann verfasst hat, erzählt von spannenden Ereignissen, ungewöhnlichen Menschen, Begegnungen mit drei großen Weltreligionen und der Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben. Ein sympathisches Buch einer sympathischen Dominikanerin!

Ulrich Engel OP, Berlin

Rowan Williams, **Faith in the Public Square**, Bloomsbury London 2012, 344 S., € ca. 25,-.

Benjamin Myers, **Christ the Stranger. The Theology of Rowan Williams**, T&T Clark London 2012, 135 S., € ca. 22,-

Der mittlerweile in Cambridge lehrende emeritierte Erzbischof von Canterbury R. Williams legt mit *Faith in the Public Square* eine aktuelle Zusammenfassung seines politischen Denkens vor. Das Buch versammelt 26 Manuskripte des anglikanischen Geistlichen, die auf Vorträge aus den Jahren 2003 bis 2012 zurückgehen.

Die Aufsätze sind lose in verschiedenen Abschnitten zusammengefasst. Die Texte im Abschnitt „Säkularismus“ beschäftigen sich mit der übergeordneten Frage, welche Rolle der christliche Glaube in der heutigen säkularen Welt spielt. Ein weiterer Teilabschnitt handelt von dem Verhältnis zwischen pluraler staatlicher Ordnung und religiösen Gemeinschaften in der modernen Gesellschaft. Grundsätzliche Abhandlungen zu Themen wie Umwelt- und Wirtschaftsethik, soziale Gerechtigkeit und Menschenrechte ergänzen den Band. Bei aller Vielzahl der Themen treten gewisse grundsätzliche Anliegen Williams deutlich zu Tage. Zum einen ist es ihm wichtig, die säkularistischen Stimmen, die besonders in Großbritannien auf ein großes Medienecho stoßen, argumentativ in die Schranken zu

weisen. An verschiedenen Stellen macht Williams in freundlichem, aber unmissverständlichem Ton deutlich, dass das säkularistische, streng laizistisch ausgerichtete Denken religionspolitisch zu kurz greift. Fragen des Glaubens lassen sich nicht auf die Privatsphäre beschränken, weil damit fundamentale Dimensionen des gesellschaftlichen Lebens ausgeblendet würden. Immer wieder kommt Williams darauf zu sprechen, dass der Glaube – ähnlich wie die Kunst – uns mit den Facetten des Lebens in Berührung bringt, die sich nicht auf das Sichtbare und unmittelbar Funktionale reduzieren lassen. Williams Analyse des säkularistischen Denkens scheut nicht vor harten Urteilen zurück. Er schreibt: „Secularism fails, and fails dangerously, to allow room for the inaccessible in what we perceive; it can become the vehicle for the most monumentally uncritical political practices in human history“ (18f.). Der Transzendenzbezug des christlichen Glaubens ermuntert Individuum und Gesellschaft dazu, die eigene Position in Richtung der Position Anderer zu überdenken. Williams nennt dies an einer Stelle „the dispossession of all self-centred perspectives“ (20) und betont damit gleichzeitig das gesellschaftskritische Potential eines solchen Perspektivwechsels.

Ein zweites Anliegen des Erzbischofs liegt darin, ein vielschichtiges Bild der modernen Gesellschaft zu zeichnen. Für ihn gibt es nicht nur Individuen auf der einen und den Staat auf der anderen Seite. Diesem liberalen Modell stellt er ein „kommunitäres“ Modell gegenüber, indem er die zentrale Position von intermediären Organisationen und Gemeinschaften für eine plurale Gesellschaft hervorhebt. Williams bezeichnet dies als einen „interactive pluralism“ und meint damit „a space in which distinctive styles and convictions could challenge each other and affect each other, but on the basis that they first [have] the freedom to be themselves“ (81).

Wer sich über Rowan Williams auch jenseits gesellschaftspolitischer Fragen einen Überblick verschaffen möchte, der sei auf das Buch des Australiers B. Myers verwiesen. In kurzen, leidenschaftlich geschriebenen Kapiteln fasst Myers das theologische Werk Williams' zusammen. Myers übersichtlicher Band ist ein guter Einstieg in das Denken eines Theologen, der in Deutschland noch (zu) wenig rezipiert wird.

Burkard Conrad OPL, Winsen/Luhe

Eingegangene Bücher

(Rezension vorbehalten)

KURT ANGLER, Vom Kommen des Reiches Gottes, Echter Würzburg 2013, 246 S., € 16,80.

DIETER BERG u. a. (Hrsg.), Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden, Butzon & Bercker Kevelaer 2009, 1.797 S., € 98,-.

VOLKER BIALAS, Gemeinschaftsbindung und Weltbewusstsein. Gebrochene Perspektiven im sozialen Lebensbezug, EOS St. Ottilien 2013, 201 S., € 14,80.

HEINER BOBERSKI/JOSEF BRUCKMOSER, Weltmacht oder Auslaufmodell. Religionen im 21. Jahrhundert, Tyrolia Innsbruck – Wien 2013, 224 S., € 19,99.

TOM BUCHENWALD, Verrat. Motive, Mittel und Methoden, Schikku Berlin 2013, 239 S., € 18,90.

FRANCIS X. CLOONEY, Komparative Theologie. Eingehendes Lernen über religiöse Grenzen hinweg, Schöningh Paderborn 2013, 166 S., € 24,90.

ALESSANDRO CORTESI, Atti degli Apostoli Oggi. Una proposta di lettura in un'epoca di crisi, Nerbini Firenze 2013, 163 S., € 14,-.

INGOLF U. DALFERTH u. a. (Hrsg.), Hermeneutische Theologie – heute? Mohr Siebeck Tübingen 2013, 273 S., € 69,-.

ROBERT FAJEN, Die Verwandlung der Stadt. Venedig und die Literatur im 18. Jahrhundert, Fink München 2013, 397 S., € 49,90.

BORIS FAUSTO, Kurze Geschichte Brasiliens, Königshausen & Neumann Würzburg 2013, 255 S., € 34,80.

HELMUT FISCHER, Wie die Engel zu uns kommen. Herkunft, Vorstellung und Darstellung der Engel im Christentum, TVZ Zürich 2012, 102 S., € 15,40.

CHARLES R. GALLAGER u. a. (Hrsg.), Pius XI and America. Proceedings of the Brown University Conference (Providence, October 2010), Lit Berlin 2012, 448 S., € 39,90.

KHALIL GIBRAN, Sämtliche Werke, Patmos Ostfildern 2012, 383 S., € 19,90.

HERMANN-JOSEF GROSSE KRACHT u. a. (Hrsg.), Das System des Solidarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ, Lit Berlin 2007, 283 S., € 24,90.

ANSELM GRÜN/SHIH CHAO-HWEI, Was glaubst du? Christentum und Buddhismus im Gespräch, Vier-Türme 2013, 144 S., € 16,90.

JOSEPH DE GUIBERT, Documenta ecclesiastica christiana perfectionis studium spectantia. Dokumente des Lehramtes zum geistlichen Leben, Herder Freiburg/Br. 2012, 736 S., € 78,-.

HANS ULRICH GUMBRECHT, Nach 1945. Latenz als Ursprung der Gegenwart, Suhrkamp Berlin 2012, 355 S., € 24,95.

JÜRGEN HABERMAS, Nachmethaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Suhrkamp Berlin 2012, 335 S., € 19,95.

ANDRÉ HABISCH/HANS JÜRGEN KÜSTERS/RUDOLF UERTZ (Hrsg.), Tradition und Erneuerung der christlichen Sozialethik in Zeiten der Modernisierung, Herder Freiburg/Br. 2012, 324 S., € 18,-.

JÖRG HACKER/MICHAEL HECKER (Hrsg.), Was ist Leben?, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft Stuttgart 2012, 284 S., € 29,90.

PETER HÄGER/JAKOBUS KAFFANKE (Hrsg.), Kulturelles, monastisches und liturgisches Leben in der Erzabtei St. Martin, Lit Berlin 2012, 309 S., € 19,90.

MICHAEL HAGNER (Hrsg.), Wissenschaft und Demokratie, Suhrkamp Berlin 2012, 285 S., € 16,-.

ADOLF VON HARNACK, Das Wesen des Christentums, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 327 S., € 29,-.

LINUS HAUSER/ECKHARD NORDHOFEN (Hrsg.), Das Andere des Begriffs. Hermann Schröders Sprachlogik und die Folgen für die Religion, Schöningh Paderborn 2013, 180 S., € 24,90.

TOBIAS HEISIG, (K)eine Option für die Reichen? Leistungsmilieus als theologischer Ort, Grünwald Ostfildern 2012, 408 S., € 40,-.

FRIEDHELM HENGSBACH, Entgifteter Kapitalismus – Faire Demokratie. Texte zur Reform von Kirche, Wirtschaft und Gesellschaft, Grünwald Ostfildern 2013, 491 S., € 35,-.

CHRISTIAN HENNECKE, Ist es möglich? Vom Wunder des kirchlichen Aufbruchs, Aschendorff Münster 2013, 253 S., € 19,80.

GÜNTER HERRMANN, Gerechtigkeit! Impulse für ein menschliches Rechtsleben, Duncker & Humblot Berlin 2012, 167 S., € 28,-.

SUSANNE HERMANN-SINAI/HENNING TEGTMEYER (Hrsg.), Metaphysik der Hoffnung. Ernst Bloch als Denker des Humanen, Leipziger Universitätsverlag Leipzig 2012, 252 S., € 30,-.

ANNELIESE HERZIG, In der Spur Jesu. Leben nach den evangelischen Räten, Tyrolia Innsbruck 2012, 112 S., € 9,95.

BERND JOCHEN HILBERATH, Auf das Vor-Zeichen kommt es an. Vom Grund christlicher Hoffnung, Grünwald Ostfildern 2012, 175 S., € 14,99.

---/MATTHIAS SCHARER, Kommunikative Theologie. Grundlagen – Erfahrungen – Klärungen, Grünwald Ostfildern 2012, 324 S., € 25,-.

BRIGITTE HILMER (Hrsg.), Die Idee der Demokratie, Schwabe Basel 2012, 222 S., € 57,-.

PETER HOFMANN u. a. (Hrsg.), Taufberufung und Weltverantwortung. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil, Schöningh Paderborn 2013, 264 S., € 34,90.

ANDREAS HOLZBAUER, Nation und Identität, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 426 S., € 74,-.

ALEXANDER HONOLD/ANTON BIERL/VALENTINA LUPPI (Hrsg.), Ästhetik des Opfers. Zeichen/Handlungen in Ritual und Spiel, Fink München 2012, 313 S., € 39,90.

HANS HOPFINGER u. a. (Hrsg.), Kulturfaktor Spiritualität und Tourismus. Sinnorientierung als Strategie für Destinationen, Erich Schmidt Berlin 2012, 252 S., € 49,95.

FRANK-LOTHAR HOSSFELD/ERICH ZENGER, Die Psalmen. Psalm 101–150 (NEB.AT), Echter Würzburg 2012, 914 S., € 34,-.

JOHANNES HUININK/MICHAELA KREYENFELD/HEIKE TRAPPE (Hrsg.), Familie und Partnerschaft in Ost- und Westdeutschland. Ähnlich und doch immer noch anders, Barbara Budrich Opladen – Toronto – Berlin 2012, 327 S., € 49,95.

AKIRA IRIYE/JÜRGEN OSTERHAMMEL, Geschichte der Welt. 1870–1945. Weltmärkte und Weltkriege, C. H. Beck München 2012, 1152 S., € 48,-.

ULRIKE IRRGANG/WOLFGANG BAUM (Hrsg.), Die Wahrheit meiner Gewissheit suchen. Theologie vor dem Forum der Wirklichkeit, Echter Würzburg 2012, 575 S., € 49,-.

EBERHARD ISENMANN, Die deutsche Stadt im Mittelalter 1150–1550, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2012, 1129 S., € 79,90.

JAHRBUCH FÜR CHRISTLICHE SOZIALWISSENSCHAFTEN 2012, Aschendorff Münster 2012, 328 S., € 38,-.

JAHRBUCH FÜR DAS ERZBISTUM BERLIN 2013, Christliche Familie Köln, 2012, 176 S., € 9,90.

KARL JAROS, Der Islam, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2012, 199 S., € 14,99.

PETER JOHANEK, Europäische Stadtgeschichte. Ausgewählte Beiträge, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2012, 458 S., € 54,90.

JORDANES, Die Gottesgeschichte, Marix Wiesbaden 2012, 208 S., € 7,95.

MANUELA KALSKY/PETER NISSEN (Hrsg.), A Glimpse in the Mirror. Dutch and Polish religious cultures, Lit Berlin 2012, € 19,90.

HERBERT KALTHOFF/UWE VORMBUSCH (Hrsg.), Soziologie der Finanzmärkte, Transcript Bielefeld 2012, 373 S., € 29,80.

UDO KERN, Der Gang der Vernunft bei Meister Eckhart. „Die Vernunft bricht in den Grund“, Lit Berlin 2012, 481 S., € 49,90.

MOUHANAD KHORCHIDE, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Herder Freiburg/Br. 2012, 220 S., € 18,99.

WALTER KIRCHSCHLÄGER, Kirche im Umbruch. Der Weg zum Konzil, Styria Wien – Graz – Klagenfurt 2012, 135 S., € 16,99.

FLORIAN KLUGER (Hrsg.), Das große Liturgie-Buch der Segensfeiern. Feierformen, Texte, Bilder und Lieder, Pustet Regensburg 2012, 240 S., € 24,95.

HENNING KLINGEN, Gefährdete Öffentlichkeit. Zur Verhältnisbestimmung von Politischer Theologie und medialer Öffentlichkeit, Lit Berlin 2008, 344 S., € 34,90.

STEFAN KNOBLOCH, Gottesleere? Wider die Rechte vom Verlust des Göttlichen, Grünewald Ostfildern 2013, 176 S., € 16,99.

KURT KOCH, Entweltlichung. Und andere Versuche, das Christliche zu retten, SUV Augsburg 2012, 189 S., € 22,-.

---, Das zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform, SUV Augsburg 2012, 159 S., € 19,95.

RALF KONERSMANN (Hrsg.), Handbuch Kulturphilosophie, J. B. Metzler Stuttgart 2012, 468 S., € 59,95.

TILL KÖSSLER, Kinder der Demokratie, Oldenbourg München 2012, 544 S., € 69,80.

KLAUS KOZIOL, Gerade Jetzt! Nie war das Christentum wichtiger als heute, Patmos Ostfildern 2013, 96 S., € 10,99.

WOLFGANG KRAUS/BERND SCHRÖDER (Hrsg.), Kulturelle Grundlagen Europas. Grundbegriffe, Lit Berlin 2012, 326 S., € 29,90.

CHRISTOPH KREITMEIR, Glaube an die Kraft der Gedanken. Franziskanische Impulse zu einem neuen Lebensstil, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2013, 239 S., € 17,99.

FRANK C. LAUBACH, In jeder Minute bist du da. Spielerisch Gottes Gegenwart entdecken, Neufel Schwarzenfeld 2013, 105 S., € 12,90.

ANDREAS LEHMANN u. a. (Hrsg.), Kreativität, Struktur und Emotion, Königshausen & Neumann Würzburg 2013, 492 S., € 48,-.

MARCUS LLANQUE, Geschichte der politischen Ideen. Von der Antike bis zur Gegenwart, C. H. Beck München 2012, 128 S., € 8,95.

MARCO LODOLI, Inseln in Rom. Streifzüge durch die ewige Stadt, Insel Berlin 2013 126 S., € 7,99.

GERHARD LOHFINK, Gegen die Verharmlosung Jesu, Herder Freiburg/Br. 2013, 484 S., € 28,-.

STEPHAN LOOS u. a. (Hrsg.), Paulus. An die Römer. Urtext. Übersetzungen. Philosophische und theologische Interpretationen, Alber Freiburg – München 2013, 480 S., € 39,-.

MARKUS LUBER (Hrsg.), Kontextualität des Evangeliums. Weltkirchliche Herausforderungen der Missionstheologie, Pustet Regensburg 2012, 224 S., € 29,95.

NICCOLÒ MACIAVELLI, Der Fürst, Akademie Berlin 2012, 213 S., € 24,80.

JÜRGEN MANEMANN, Wie wir gut zusammenleben, Patmos Ostfildern 2013, 108 S., € 9,99.

AVISHAI MARGALIT, Apostasie, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 105 S., € 24,-.

CHRISTOPH MARKSCHIES, Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen, C. H. Beck München 2006, 348 S., € 14,95.

ANNE LISE MARSTRAND-JØRGENSEN, Tochter des Lichts. Ein Hildegard von Bingen-Roman, Insel Berlin 2012, 485 S., € 9,99.

SVEN VAN MEEGEN/JOSEF WEHRLE (Hrsg.), Macht und Ohnmacht in der Bibel, Lit Berlin 2012, 188 S., € 19,90.

HEINRICH MEIER, Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie, J. B. Metzler Stuttgart 2012, 304 S., € 19,95.

GERT MELVILLE, Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen, C. H. Beck München 2012, 416 S., € 24,95.

EDUARDO MENDIETA/JONATHAN VAN ANTWERPEN (Hrsg.), Religion und Öffentlichkeit, Suhrkamp Berlin 2012, 194 S., € 15,-.

STEPHAN MOEBIUS (Hrsg.), Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies, Transcript Bielefeld 2012, 308 S., € 25,80.

THOMAS MÖLLENBECK/BERTHOLD WALD (Hrsg.), Liebe und Glück, Annäherungen mit C. S. Lewis und Josef Pieper, Schöningh Paderborn 2012, € 29,90.

GERHARD LUDWIG MÜLLER, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Herder Freiburg/Br. 2012, 879 S., € 35,-.

HERIBERT MÜLLER (Hrsg.), Das Ende des konziliaren Zeitalters (1440–1450), Oldenbourg München 2012, 352 S., € 69,80.

NENNIUS, Historia Brittonum, Marix Wiesbaden 2012, 224 S., € 7,95.

JÖRG OBERSTE (Hrsg.), Metropolität in der Vormoderne. Konstruktionen urbaner Zentralität im Wandel, Schnell & Steiner Regensburg 2012, 221 S., € 27,95.

JÜRGEN OSTERHAMMEL/JAN C. JANSEN, Kolonialismus. Geschichte, Formen, Folgen, C. H. Beck München 1995. 144 S., € 8,95.

CLAUDE OZANKOM, Christliche Theologie im Horizont der Einen Welt, Pustet Regensburg 2012, 248 S., € 24,95.

MICHAL PALUCH/PIOTR LICHACZ (Eds.), Dominicans and the challenge of Thomism, Instytut Tomistyczny Warszawa 2012, 346 S.

HARALD PECHLANERUA (Hrsg.), Wirtschaftsfaktor Spiritualität und Tourismus. Ökonomisches Potenzial der Werte- und Sinnsuche, Erich Schmidt Berlin 2012, 256 S., € 49,95.

DAMIAN PFAMMATTER, Die Bibel in der Philosophie von Martin Buber. Warum ist die Hebräische Bibel ein Buch für die Menschheit?, Academic Press Fribourg 2012, 212 S., € 82,-.

FRANK R. PFETSCH, Theoretiker der Politik. Von Platon bis Habermas, Nomos Baden-Baden 2012, 638 S., € 39,-.

MICHAEL PLATTIG/RALF STOLINA (Hrsg.), TrostErkundungen. Philosophische, psychologische und theologi-

sche Zugänge, Grünewald Ostfildern 2012, 176 S., € 17,99.

PLUTARCH, Moralia (2 Bd.), Marix Wiesbaden 2012, 1924 S., € 39,90.

ALOIS PRINZ, Hannah Arendt oder die Liebe zur Welt, Insel Berlin 2012, 327 S., € 10,-.

JOSEPH RATZINGER/BENEDIKT XVI., Jesus von Nazareth. Prolog: Die Kindheitsgeschichten, Herder Freiburg/Br. 2012, 172 S., € 20,-.

ANDRÉ REICHERT u. a. (Hrsg.), Nietzsche und die Postmoderne, Leipziger Universitätsverlag Leipzig 2012, 230 S., € 24,-.

ANDREA RICCARDI, Johannes Paul II. Die Biografie, Echter Würzburg 2012, 720 S., € 49,90.

DETLEF ROHLING, Omne scibile est discibile. Eine Untersuchung zur Struktur und Genese des Lehrens und Lernens bei Thomas von Aquin, Aschendorff Münster 2012. 384 S., € 53,-.

JOHANNA ROLSHOVEN/MARIA MAIERHOFER (Hrsg.), Das Figurativ der Vagabondage. Kulturanalysen mobiler Lebensweisen, Transcript Bielefeld 2012, 276 S., € 26,80.

MICHAEL ROSENBERGER, Im Geheimnis geborgen. Einführung in die Theologie des Gebets, Echter Würzburg 2012, 151 S. € 14,80.

JAN ROSS, Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird, Rowohlt Berlin 2012, 221 S., € 18,95.

ULRICH RUDOLPH (Hrsg.)/RENATE WÜRSCH, Philosophie in der islamischen Welt. Bd. 1: 8.–10. Jahrhundert, Schwabe Basel 2012, 612 S., € 167,50.

GERHARD RUF, Die Fresken der Oberkirche San Francesco in Assisi. Ikonographie und Theologie, Schnell & Steiner Regensburg 2012, 336 S., € 49,95.

JEANETTE SAKEL/THOMAS STOLZ (Hrsg.), Amerindiana. Neue Perspektiven auf die indigenen Sprachen Amerikas, Akademie Berlin 2012, 238 S., € 118,-.

GIOVANNI B. SALA, Die Struktur der menschlichen Erkenntnis. Eine Erkenntnislehre, WBG Darmstadt 2009, 308 S., € 79,90.

SAMUEL SALZBORN, Demokratie. Theorien, Formen, Entwicklungen, Nomos Baden-Baden 2012, 153 S., € 14,99.

JOCHEN SAUTERMEISTER (Hrsg.), Verantwortung und Integrität heute. Theologische Ethik unter dem Anspruch der Redlichkeit, Herder Freiburg/Br. 2013, 512 S., € 38,-.

PETER SCHALLENBERG/PIOTR MAZURKIEWICZ (Hrsg.), Soziale Marktwirtschaft in der Europäischen Union, Schöningh Paderborn 2012, 151 S., € 19,90.

MAX SCHÄR, Gallus. Der Heilige in seiner Zeit, Schwabe Basel 2011, 552 S., € 34,-.

KARIM SCHELKENS (Ed.), The council notes of Edward Schillebeeckx 1962–1963, Peeters Leuven 2011, 77 S., € 28,-.

HANS SCHELKSHORN/JAMELEDDINE BEN ABDELJELIL (Hrsg.), Die Moderne im interkulturellen Diskurs. Perspektiven aus dem arabischen, lateinamerikanischen und europäischen Denken, Velbrück Wissenschaft Weilerswist 2012, 250 S., € 25,90.

THOMAS SCHLAG, Öffentliche Kirche. Grunddimensionen einer praktisch-theologischen Kirchentheorie, TVZ Zürich 2012, 123 S., € 13,80.

HANSJÖRG SCHMID, Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik, Herder Freiburg/Br. 2012, 500 S., € 40,-.

BERNWARD SCHMIDT, Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–65), Herder Freiburg/Br. 2013, 318 S., € 24,99.

ROBERT SCHMIDT, Soziologie der Praktiken, Suhrkamp Berlin 2012, 288 S., € 15,-.

THOMAS M. SCHMIDT u. a. (Hrsg.), Herausforderungen der Modernität, Echter Würzburg 2012, 420 S., € 42,-.

GERHARD SCHNABL, Architektur zwischen „Drinne“ und „Draußen“, Zugangsinszenierungen metropolitane Hochhäuser, Transcript Bielefeld 2010, 213 S., € 26,80.

MARTIN SCHNEIDER, Raum – Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes, Schöningh Paderborn 2012, 725 S., € 89,-.

RALF SCHÖNBERGER/STEPHAN GROTZ (Hrsg.), Meister-Eckhart-Jahrbuch 5 (2011): Wie denkt der Meister?, Kohlhammer Stuttgart 2012, 200 S., € 54,-.

CHRISTOPH SCHÖNBORN u. a. (Hrsg.), Das Youcat-Projekt. Bedeutung – Chancen – Visionen, Neue Stadt München 2011, 180 S., € 12,95.

---, Die Lebensschule Jesu. Anstöße zur Jüngerschaft, Herder Freiburg/Br. 2013, 176 S., € 16,99.

LUDGER SCHULTE, Weil Leben mehr als machen ist. Von der anderen Kraft des Glaubens, Patmos Ostfildern 2013, 164 S., € 14,99.

JOHANNA SCHUMM, Confessio, confessiones, circonfession. Zum literarischen Bekenntnis bei Augustinus und Derrida, Fink München 2013, 292 S., € 34,90.

MARKUS SCHÜRER, Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei den Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts, Lit Berlin 2012, 365 S., € 34,90.

WINFRIED SCHRÖDER, Ursprünge des Atheismus, Frommann-Holzboog Stuttgart – Bad Cannstatt 2012, 645 S., € 148,-.

JÜRGEN SCHWARZE (Hrsg.), EU-Kommentar, Nomos Baden – Baden 2012, 3.019 S., € 225,-.

HARALD SCHWAETZER/MARIE-ANNE VANNIER (Hrsg.), Zum Intellektverständnis von Meister Eckhardt und Nikolaus von Kues, Aschendorff Münster 2012, 185 S., € 36,-.

ANGELO SCOLA, Gemeinsam Leben. Viele Kulturen, eine Gesellschaft, Herder Freiburg/Br. 2013, 160 S., € 16,99.

JOHANNES DUNS SCOTUS, Freiheit, Tugenden und Natugesetz, Herder Freiburg/Br. 2012, 318 S., € 36,-.

CLEMENS SEDMAK (Hrsg.), Freiheit. Vom Wert der Autonomie, WBG Darmstadt 2012, 285 S., € 59,90.

HANS-KARL SEEGER, Karl Leisner. Visionär eines geeinten Europas, Topos Kevelaer 2012, 160 S., € 9,90.

RICHARD SENNETT, Zusammenarbeit. Was unsere Gesellschaft zusammenhält, Hanser Berlin 2012, 414 S., € 24,90.

LUDWIG SIEP u. a. (Hrsg.), Von der religiösen zur säkularen Begründung staatlicher Normen, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 336 S., € 69,-.

MICHAEL SIEVERNICH (Hrsg.), Franz Xaver. Briefe und Dokumente 1535–1552, Schnell + Steiner Regensburg 2006, 502 S., € 49,90.

HANS-JÖRG SIGWART, Politische Hermeneutik. Verstehen Politik und Kritik bei John Dewey und Hannah Arendt, Königshausen & Neumann Würzburg 2012, 536 S., € 68,-.

MICHAELE SOHN-KRONTHALER/PAUL ZAHNER (Hrsg.), Pax et bonum. Franziskanische Beiträge zu Frieden und interreligiösem Dialog, Tyrolia Innsbruck – Wien 2012, 224 S., € 22,-.

DORIS SPERBER-HARTMANN, Das Gebet als Aufstieg zu Gott. Untersuchungen zur Schrift *de oratione* des Evagrius Ponticus, Lang Frankfurt/M. 2011, 189 S., € 42,80.

BARUCH DE SPINOZA, Die Ethik, Marix Wiesbaden 2012, 270 S., € 7,95.

CHRISTOPH STIEGEMANN u. a. (Hrsg.), Franziskus – Licht aus Assisi, Hirmer München 2011, 445 S., € 39,90.

ALEX STOCK, Liturgie und Poesie. Zur Sprache des Gottesdienstes, Butzon & Bercker Kevelaer 2010, 237 S., € 17,90.

---, Durchblicke. Bildtheologische Perspektiven, Schöningh Paderborn 2011, 224 S., € 38,-.

---, Poetische Dogmatik. Christologie. 1. Namen, Schöningh Paderborn 1995, 205 S., € 44,90.

---, Poetische Dogmatik. Christologie. 2. Schrift und Gesicht, Schöningh Paderborn 1996, 292 S., € 60,-.

---, Poetische Dogmatik. Christologie. 3. Leib und Leben, Schöningh Paderborn 1998, 462 S., € 74,-.

---, Poetische Dogmatik. Christologie. 4. Figuren, Schöningh Paderborn 2001, 478 S., € 68,-.

---, Poetische Dogmatik. Gotteslehre. 3. Bilder, Schöningh Paderborn 2007, 449 S., € 84,-.

---, Andacht. Zur poetischen Theologie von Huub Oosterhuis, Eos St. Ottilien 2011, 213 S., € 19,80.

KLAUS VON STOSCH/MUNA TATARI (Hrsg.), Gott und Befreiung. Befreiungstheologische Konzepte in Islam und Christentum, Schöningh Paderborn 2012, 285 S., € 34,90.

PETER STRASSER, Sehnsucht, Fink München 2010, 212 S., € 19,90.

JOHANO STRASSER, Gesellschaft in Angst. Zwischen Sicherheitswahn und Freiheit, Gütersloher Verlagshaus Gütersloh 2013, 224 S., € 19,99.

DAVID FRIEDRICH STRAUSS, Das Leben Jesu. Kritisch bearbeitet. Bd. I u. II, WBG Darmstadt 2012, 731 + 750 S., € 149,-.

BERTRAM STUBENRAUCH u. a. (Hrsg.), Handwörterbuch. Theologische Anthropologie. Römisch-katholisch – Russisch-orthodox. Herder Freiburg/Br. 2013, 672 S., € 68,-.

VOLKER STÜMKE, Zwischen gut und böse. Impulse lutherischer Sozialethik, Lit Berlin 2011, 391 S., € 39,90.

KLAUS STÜWE/STEFAN RINKE (Hrsg.), Die politischen Systeme in Nord- und Lateinamerika. Eine Einführung, VS Wiesbaden 2008, 604 S., € 49,90.

ANTAL SZERB, Gedanken in der Bibliothek. Essays über Literaturen Europas, Schwabe Basel 2011, 196 S., € 26,60.

THOMAS A. SZLEZÁK, Was Europa den Griechen verdankt. Von den Grundlagen unserer Kultur in der griechischen Antike, Mohr Siebeck Tübingen 2010, 290 S., € 24,90.

FRANZ-PETER TEBARTZ-VAN ELST, Werte wahren – Gesellschaft gestalten. Plädoyer für eine Politik mit christlichem Profil, Butzon & Bercker Kevelaer 2012, 287 S., € 19,95.

NILS TEIFKE, Das Prinzip Menschenwürde. Zur Abwägungsfähigkeit des Höchststrangigen, Mohr Siebeck Tübingen 2011, 200 S., € 74,-.

JÖRG PHILIPP TERHECHTE, Konstitutionalisierung und Normativität der europäischen Grundrechte, Mohr Siebeck Tübingen 2011, 107 S., € 29,-.

PAULUS TERWITTE, Ich bleib dann mal da. Warum das Katholische in unserer Gesellschaft nicht fehlen darf, Vier-Türme Münsterschwarzach 2011, 160 S., € 16,90.

GUIDO THIEMEYER, Europäische Integration, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2010, 235 S., € 16,90.

CARLA THIES, Kulturelle Vielfalt als Legitimationselement der internationalen Gemeinschaft, Mohr Siebeck Tübingen 2013, 419 S., € 79,-.

CHRISTIAN THIES (Hrsg.), Der Wert der Menschenwürde, Schöningh Paderborn 2009, 248 S., € 24,90.

TZVETAN TODOROV, Die Angst vor den Barbaren. Kulturelle Vielfalt versus Kampf der Kulturen, Hamburger Edition Hamburg 2010, 287 S., € 22,-.

MIKLÓS TOMKA, Religiöser Wandel in Ungarn. Religion, Kirche und Sekten nach dem Kommunismus, Grünewald Ostfildern 2010, 359 S., € 29,90.

FRANCESCO TRANIELLO/GIANNI SOFRI, Der lange Weg zur Nation. Das lateinische Risorgimento, Kohlhammer Stuttgart 2012, 164 S., € 24,90.

MARKUS TRAUTMANN, Clemens August von Galen. Ich erhebe meine Stimme, Topos Kevelaer 2010, 128 S., € 8,90.

SEBASTIAN TROMP, Konzilstagebuch. II. Vatikanisches Konzil, 2 Bde., Bautz Nordhausen 2011, 1.279 S., € 150,-.

JAN-HEINER TÜCK, Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite vatikanische Konzil, Herder Freiburg/Br. 2012, 656 S., € 24,99.

CHRISTOPH TÜRCKE, Kassensturz. Zur Lage der Theologie, zu Klampen Springe, 142 S., € 24,-.

UDO TWORUSCHKA, Religionswissenschaft. Wegbereiter und Klassiker, Böhlau Wien – Köln – Weimar 2011, 379 S., € 19,90.

FRANK UNGER, Demokratie und Imperium. Die Vereinigten Staaten zwischen Fundamentalismus, Liberalismus und Populismus, hrsg. von Richard Faber und Wolf-Dieter Narr, Königshausen & Neumann Würzburg 2010, 264 S., € 29,80.

PETER UNTERBERG (Hrsg.), Kurze Einführung in die Katholische Soziallehre, Herder Freiburg/Br. 2010, 140 S., € 12,95.

KLAUS UNTERBURGER, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie, Herder Freiburg/Br. 2010, 647 S., € 48,-.

KONRAD UTZ, Freundschaft. Eine philosophische Theorie, Schöningh Paderborn 2012, 346 S., € 39,90.

VIKTOR J. VANBERG (Hrsg.), Marktwirtschaft und soziale Gerechtigkeit, Mohr Siebeck Tübingen 2012, 351 S., € 59,-.

STEPHANIE VAN DE LOO, Versöhnungsarbeit. Kriterien – theologischer Rahmen – Praxisperspektiven, Kohlhammer Stuttgart 2009, 418 S., € 39,-.

JEAN VANIER, Ich und Du: dem anderen als Mensch begegnen, Neufeld Schwarzenfeld 2013, 127 S., € 7,90.

VERLOREN IM VATIKAN. EIN REFORMKONZIL WIRD 50, Publik-Forum Oberursel 2012, 23 S., € 3,-.

SILVIO VIETTA, Rationalität. Eine Weltgeschichte, Fink München 2012, 412 S., € 39,90.

FRANCISCO DE VITORIA, De iustitia. Über die Gerechtigkeit, Frommann-Holzboog Stuttgart – Bad Cannstadt 2013, 191 S., € 168,-.

HARTMUT VON SASS (Hrsg.), Stille Tropen. Zur Rhetorik und Grammatik des Schweigens, Alber Freiburg/Br. – München 2013, 264 S., € 29,-.

ANDREAS WAGNER, Recht – Macht – Öffentlichkeit. Elemente demokratischer Staatlichkeit bei Jürgen Habermas und Claude Lefort, Franz Steiner Stuttgart 2010, 178 S., € 34,-.

BERNHARD WALDENFELS, Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung, Suhrkamp Berlin 2012, 437 S., € 18,-.

---, Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung, Suhrkamp Berlin 2010, 409 S., € 14,-.

54. Jahrgang Heft 2 April—Juni 2013:

Welt. Flucht nach vorne

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Paulus Engelhardt, Bernhard Kohl (Internet),

Dennis Halft, Gregor Naumann, Richard Nennstiel, Frano Prcela.

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOME PAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias-Grünwald-Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

Gesamtherstellung: Matthias-Grünwald-Verlag,
Ostfildern

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und
Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 7,20; Jahresabonnement € 23,40;

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) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Her-
der (im Auftrag des Matthias-Grünwald-Verlags),
Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Erfahrung des Göttlichen – auch heute



Stefan Knobloch
Gottesleere?
Wider die Rede vom Verlust des Göttlichen

Format 12 x 19 cm
176 Seiten
Klappenbroschur
€ 16,99 [D] / sfr 24,50
ISBN 978-3-7867-2979-2

Viele Menschen wenden sich von der Kirche ab, die Zahl der Gottesdienstbesucher sinkt und die der Kirchaustritte steigt. Kirchliche Verlustangst sieht darin nichts anderes als einen Glaubens- und Gottesverlust. Ein differenzierter Blick jedoch zeigt: Menschen können in ihrem biografischen Lebenstext weiterhin nach Transzendenz suchen, auch wenn die Begriffe »Gott« und »Kirche« nicht explizit aufscheinen.

Stefan Knobloch plädiert eindringlich dafür, diese Suche ernst zu nehmen, ohne sie allerdings als dezidierte »Gott«suche zu vereinnahmen. Er zeigt damit Möglichkeiten auf für einen Prozess, an dessen Ende das Wort Jesu steht: »Du bist nicht weit vom Reich Gottes« (Mk 12,34).



www.grunewaldverlag.de