

ISSN 0342-6378  
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT  
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

61. JAHRGANG HEFT 4  
OKTOBER-DEZEMBER 2020

# Wort und Antwort



Wünsch dir was!  
*Utopien/Dystopien*



GRÜNEWALD

## Wünsch dir was! Utopien/Dystopien

**Editorial 145**

---

**Stichwort:** Utopie (Gregor Naumann) **146**

---

**Dieter Funke**

Utopien und Dystopien als Orte seelischen Rückzugs **150**

---

**Sonja Rupp**

Utopie statt Dystopie. Saša Stanišić' Roman „Vor dem Fest“ **156**

---

**Bernd Hagenkord**

Utopien und Dystopien im Rahmen des Synodalen Wegs der Kirche in Deutschland **162**

---

**Thomas Eggensperger**

„Wenn die Bahnfahrt zur Dystopie wird“. Reisen als Ortssuche **167**

---

**Angel F. Méndez Montoya**

Trans-Korporalität. Dekoloniale „cuirización“ der Utopie/Dystopie-Dichotomie in Zeiten der Pandemie **173**

---

**Dominikanische Gestalt:** Iginio Giordani OPL (1894-1980) (Norbert Schmeiser) **179**

---

**Wiedergelesen:** Ernst Bloch, „Das Prinzip Hoffnung“ (1954)  
(Javier Martínez Contreras) **182**

---

**Bücher** (Christoph J. Bergmann / Ulrich Engel / Felix Geyer / Marc Heidkamp /  
Gerhard Hotze / Ricarda Moufang) **186**

---

Titelbild: Amirhoushang J. Rahmannedjad OP, o.T., 2017, Öl auf Leinwand,  
© beim Künstler.

**Vorschau:** Heft 1 (Januar – März) 2021: **Demokratie. Wie im Orden, so in Kirche**

## Editorial

---

Washington D.C. im Jahr 2054: In der US-amerikanischen Hauptstadt gehören Morde der Vergangenheit an. Möglich geworden ist die traumhafte Situation, weil die Abteilung „Precrime“ der Polizei alle potentiellen Verbrecher aufzuspüren in der Lage ist, bevor diese ihre Taten begehen können. Geschildert wird dies in dem US-amerikanischen *Science-Fiction-Thriller* „Minority Report“ aus dem Jahr 2002 (Regie: *Steven Spielberg*). Im Verlauf des Films wird jedoch bald schon deutlich, dass die Utopie eines verbrechensfreien Zusammenlebens mit dem massiven Verlust persönlicher Freiheit erkaufte ist. Die realisierte Utopie mutiert zur höchst beunruhigenden Dystopie ...

Unsere „Wort und Antwort“-Ausgabe verhandelt unter dem selbstredend ironisch auftretenden Obertitel „Wünsch dir was!“ die von Spielberg filmisch inszenierte Doppelgesichtigkeit von utopischen bzw. dystopischen Sehnsuchtsbildern und Gesellschaftsentwürfen in verschiedenen Hinsichten: Nach einer begriffspolitischen Bestimmung von Utopie und Dystopie durch *Gregor Naumann OP* (Vechta) fokussiert *Dieter Funke* (Düsseldorf) das Thema psychologisch im Blick auf die Ausbildung lebensnotwendiger Polaritätstoleranzfähigkeiten. *Sonja Rupp* (Mannheim) erkundet am Beispiel von Saša Stanišić' Roman „Vor dem Fest“ die Utopie-generierende Rolle von (fiktiven) Alltagsheld\*innen. *Bernd Hagenkord SJ* (München) diagnostiziert der katholischen Kirche: Weder echte Dystopien noch echte Utopien gebe es da. Ob der „Synodale Weg“ das Ruder rumreißen wird können, bleibt offen. *Thomas Eggenesperger OP* (Berlin) und *Angel Méndez Montoya OPL* (Ciudad de México) widmen ihre Beiträge den Konsequenzen von COVID-19. Während der eine das dystopische Moment des (eigentlich utopisch aufgeladenen) Reisens in Zeiten von Corona untersucht, zeigt der andere, welche verheerenden Auswirkungen die Pandemie im Zusammenspiel mit kolonialistischen und heteropatriarchalen Konstellationen vor allem auf arme, unerwünschte oder queere Körper hat. In der Rubrik „Dominikanische Gestalt“ stellt *Norbert Schmeiser* (Freiburg/Br.) die beeindruckende Biographie des italienischen Journalisten und Politikers *Igino Giordani OPL* (1894–1980) vor. *Javier Martínez Contreras* (Bilbao) präsentiert abschließend eine Relecture der ersten Seiten von Ernst Blochs „Prinzip Hoffnung“, eines Werks, das vielen Intellektuellengenerationen als Inbegriff utopischen Denkens galt.

*Lucas Leonhard Wieshuber OP* (Wien) und *Jan Niklas Collet* (Köln) danken wir sehr herzlich für ihre nicht immer leichte Übersetzertätigkeit.

Ulrich Engel o P

# Utopie

Utopien artikulieren eine Vorstellung davon, wie eine gerechte Gesellschaft oder die beste Form eines Gemeinwesens aussehen soll: Sie geben an, wie die grundlegenden Institutionen geordnet sein sollen und welche Rolle das Eigentum spielen beziehungsweise ob und wie die distributive Gerechtigkeit gestaltet sein soll. Damit möchten Utopien Antworten auf die beiden zentralen Fragen der politischen Theorie geben:

1. Welche (Freiheits-)Rechte und welche Pflichten besitzen die Mitglieder einer Gesellschaft?
2. Und wie soll mit dem Phänomen von Ansprüchen und Besitz umgegangen werden?

## Die Utopie als Ausdruck des Gerechtigkeitssinnes

Insofern Menschen nur in Gemeinschaft leben können und sich durch diese entwickeln und entfalten, gehört es zu den Grundfragen von Menschen, wie eine solche Gemeinschaft gestaltet werden soll. Unabhängig von der inhaltlichen Ausgestaltung der Ordnung muss davon ausgegangen werden, dass all diese Überlegungen auf einer Grundlage beruhen: dem Gerechtigkeitssinn. Dieser wurde zuletzt von J. Rawls wieder prominent in die moralphilosophische Diskussion eingebracht. Er fasst darunter das moralische Vermögen von Menschen, „die für die fairen Bedingungen der sozialen Kooperation bestimmenden Prinzipien der politischen Gerechtigkeit zu verstehen, anzuwenden und sich von ihnen zum Handeln motivieren zu lassen“<sup>41</sup>. Das heißt, der Gerechtigkeitssinn ermöglicht es uns, in einer Gesellschaft zu leben, indem wir die Bedingungen der Kooperation anerkennen und ihnen gemäß handeln. Jedoch muss diese Bestimmung des Gerechtigkeitssinnes geweitet werden, um das Erreichen zu können, was der Gerechtigkeitssinn leisten soll: Er muss als Fähigkeit verstanden werden – genauer als vernünftige

Fähigkeit. In diesem Sinne soll der Gerechtigkeitssinn basal als die vernünftige Fähigkeit verstanden werden, die es uns Menschen ermöglicht, in einer Gesellschaft zu leben. Um dies besser nachvollziehen zu können, soll im Folgenden kurz auf den Begriff der vernünftigen Fähigkeit eingegangen werden.

Der Begriff der vernünftigen Fähigkeit wurde von A. Kern 2006 für den Bereich der Erkenntnistheorie wieder aufgegriffen.<sup>2</sup> Sie führt aus, dass Fähigkeiten *allgemeine und zeitlich nicht festgelegte Handlungen* zu etwas seien, die jedoch in bestimmten Akten aktualisiert würden. So kann sich beispielweise die Fähigkeit zum Fahrradfahren verwirklichen im bestimmten Akt des Fahrradfahrens, wenn ich vom Konvent zum Bäcker fahre. Dabei seien jedoch die Elemente, die unter die Aktualisierung fallen, nur verständlich, wenn sie als Teil einer Einheit, das heißt als Teil der Fähigkeit, verstanden würden, weshalb Kern ausführt, dass die Elemente der Fähigkeit eine *konstitutive Einheit* bilden, da sie in formal logischer Abhängigkeit zur Fähigkeit stehen. So kann beispielsweise das schwungvolle Heruntertreten des Pedals mit dem Fuß bei gleichzeitigem Anheben des anderen Fußes nur verstanden werden als Teil der Fähigkeit Fahrrad zu fahren.

Zusätzlich sei es ein Merkmal, dass eine vernünftige Fähigkeit einen *normativen Charakter* besäße. Das heißt, dass die Fähigkeit zum Ausdruck bringt, was man tun soll und dass sie einen Maßstab bereit stellt, was gemäß der Fähigkeit das Richtige sei, das zu tun ist. Aus diesem Grund kann gesagt werden, dass eine Fähigkeit die Möglichkeit zur Beurteilung einer Handlung, die unter die Fähigkeit fällt, ermöglicht.

Mit Hilfe der Fähigkeit können jedoch auch *Vollzüge erklärt* werden und das in einem zweifachen Sinne: Zum einen können mit Bezug auf die Fähigkeit die gelingenden Akte, die unter die Fähigkeit fallen, erklärt werden, aber zum anderen auch jene, die nicht gelingen, aber dies in einem anderen Sinne. An dieser Stelle wird das Scheitern der Ausübung der Fähigkeit erklärt, indem auf partikuläre Umstände verwiesen wird, die das Aktualisieren der Fähigkeit verhindern. Das bedeutet, dass ein Mensch ein Verständnis von seiner Fähigkeit besitzt, weshalb er sich überlegend auf die Fähigkeit und *Umstände* beziehen kann und somit in der Lage ist, überlegte Entscheidungen zu fällen, was unter den vorliegenden Umständen das gemäß der Fähigkeit zu Tuende ist. Am Fahrradfahren lässt sich dieser Aspekt wiederum einfach verdeutlichen: Wenn ich die Fähigkeit zum Fahrradfahren besitze, kann ich mein aktuelles Fahren zum Bäcker mit Hilfe der Fähigkeit vollständig erklären, indem ich auf meine Fähigkeit verweise. Ich kann jedoch auch das Scheitern der Fähigkeit erklären, indem ich Umstände aufzeige, warum ich mit dem Fahrrad gestürzt bin, z. B. weil die Straße vereist war. Wichtig ist hierbei insbesondere der Aspekt, dass, wenn ich im Besitz einer vernünftigen Fähigkeit bin, ich auch über ein Bewusstsein der für diese Fähigkeit notwendigen Bedingungen beziehungsweise Umstände verfüge.

Auf dieser Grundlage kann nun gefolgert werden, was eine Utopie auszeichnet, wenn angenommen wird, dass es sich bei dieser um die Artikulationen einer durch den Gerechtigkeitssinn gebildeten Überzeugung handelt: Von einer Utopie kann abstrakt – das heißt unabhängig von ihrer inhaltlichen Ausgestaltung – ge-

sagt werden, dass es sich um eine allgemeine und zeitlich nicht festgelegte Idee davon handelt, wie Menschen gut in einem Gemeinwesen zusammenleben können. Ihre Elemente bilden eine konstitutive Einheit, was bedeutet, dass ihr Sinn nur im Kontext der gesamten Utopie verständlich wird und nicht unabhängig von der Utopie analysierbar ist. Eine Utopie bildet somit ein Gesamtkunstwerk. Des Weiteren bildet die Utopie einen normativen Maßstab: Sie gibt an, welches Handeln im Sinne der Fähigkeit, in einem Gemeinwesen zusammenzuleben, das Richtige ist: Im Fall des Gerechtigkeitssinns könnte man sagen, dass die Utopie den Maßstab der Gerechtigkeit darstellt. Abschließend ist eine Utopie *erklärend*. Dabei ist zu beachten, dass sich der erklärende Charakter auf die Umstände bezieht, unter denen die Menschen gut in einer Gesellschaft zusammenleben können. Die Utopie gibt also Bedingungen an, unter denen der Gerechtigkeitssinn aktualisiert werden kann, weshalb es mit ihrer Hilfe auch möglich ist, in einem bestehenden Gemeinwesen Fehlentwicklungen zu identifizieren, die das gelungene Zusammenleben von Menschen erschweren.

Zusammenfassend kann somit gesagt werden, dass eine Utopie in dieser Sichtweise eine potentiell verwirklichtbare, zusammenhängende Vorstellung des gelungenen Zusammenlebens von Menschen in einer Gesellschaft ist, die einen Maßstab für das richtige Handeln bereitstellt und die notwendigen Umstände für die Verwirklichung der Gerechtigkeit artikuliert.

## Das Ziel der Utopie: Gerechtigkeitspädagogik

Mit dieser Bestimmung ist jedoch noch keine hinreichende Beschreibung des Phänomens der Utopie vorgenommen, da noch mindestens ein wichtiger Aspekt fehlt: die Motivation zum Verfassen einer solchen. Diesen kann man erkennen, wenn man sich ein weiteres Merkmal einer vernünftigen Fähigkeit verdeutlicht: Vernünftige Fähigkeiten werden erlernt. Das bedeutet, dass ich nur in den Besitz eines solchen Vermögens gelangen kann, wenn ich die Fähigkeit ausübe. Systematisch scheint dies jedoch ein Problem darzustellen, da ich in dieser Perspektive eine Fähigkeit ausüben müsste, in deren Besitz ich nicht noch nicht bin. Eine Lösung scheint: Um eine vernünftige Fähigkeit zu erlangen, benötige ich die Hilfe von jemanden, der bereits im Besitz der Fähigkeit ist.

Insofern die Utopie eine Verschriftlichung des Gerechtigkeitssinns darstellt, kann angenommen werden, dass sie solch eine Lehrerin des Gerechtigkeitssinnes für den Leser oder die Leserin sein möchte. – Es geht im ersten Schritten um das *Nachdenken*. Aus diesem Grund verfolgen Utopien ein wesentlich gerechtigkeitpädagogisches Ziel. Sie wollen zur Ausbildung des Gerechtigkeitssinns bei den Leserinnen und Lesern beitragen und tun dies in unterschiedlichen Gestalten:

Im Rahmen der klassischen Utopie wird im Wesentlichen zwischen zwei Hauptformen unterschieden: die Raum- und die Zeitutopie.<sup>3</sup> Die Raumutopie verlagert die Beschreibung der besseren Welt zeitgleich zum Jetzt an einen anderen Ort. Ihre grundlegende Argumentationsform lautet: „Was denkbar ist, kann auch in der Re-

alität existieren.“<sup>4</sup> Das heißt die Raumutopie stellt die bessere Welt als eine in unserer Wirklichkeit existierbare rationale(re) Möglichkeit dar, die Wirklichkeit werden kann, wenn man den entsprechenden Prinzipien folgt und die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen anpasst. Die Zeitutopie verlagert die „Beste aller Welten von der Gegenwart im Raum in die Zukunft“<sup>5</sup>. Ihr Duktus ist wesentlich drängender. Indem die Utopie in die Zukunft verlagert wird, stellt sich für den Rezipienten der Utopie die Frage, warum auf eine ferne Zukunft gewartet werden solle, wenn doch die Prinzipien und Umstände rational und potentiell realisierbar wären: Zeitutopien tragen in sich den Kern der Revolution.<sup>6</sup>

## Anfragen an die Utopie: Die Dystopie

Utopie ist vom griechischen *ou/eu* und dem lateinischen *topos* abgeleitet und bedeutet damit Nichtort bzw. Nirgendwo oder guter Ort. Dieses Wortspiel wurde von dem englischen Lordkanzler Thomas Morus (\* wahrscheinlich 1478; † 1535) passend gewählt, insofern die Umsetzung des Gerechtigkeits sinns ein guter Ort sein muss – zumindest aus der Perspektive des Nachdenkenden. Er ist gleichzeitig eine noch nicht umgesetzte Idee, die jedoch potentiell aktualisierbar ist.

Vor dieser Umsetzung warnt jedoch die Dystopie. Sie steht in Opposition zur Utopie, was auch die griechische Vorsilbe *dys* (schlecht, übel) deutlich macht. Eine Dystopie ist somit der schlechteste aller möglichen Orte, der analytisch auf der gleichen Ebene steht wie der utopische Raum, insofern auch die Dystopie eine nachträgliche Artikulation des Gerechtigkeits sinns ist, die sich jedoch in den Ausgangsannahmen wesentlich von denen der klassischen Utopien unterscheidet.

Die klassischen Utopien entstanden in der frühen Neuzeit vor dem Hintergrund der damaligen Annahmen zur Anthropologie: die Gleichheit des Menschen stand im Vordergrund. Vor dem Hintergrund der Erfahrungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts und dem offensichtlichen Scheitern der großen Ideologien wurde dies jedoch immer kritischer gesehen und Gegenentwürfe formuliert.<sup>7</sup>

Utopien (und auch Dystopien – wenn auch unter anderen Vorzeichen) versuchen somit ein Lehrstück für eine gerechtere Ordnung zu sein. Sie regen zum Nachdenken an, möchten Prinzipien der Gerechtigkeit einsichtig machen und warnen vor Fehlentwicklungen.

---

**Gregor Naumann OP, Dipl. Theol.** (gregor.naumann@dominikaner.de), geb. 1988 in Leinefelde, Lehrer. Anschrift: Dominikanerweg 45, D-49377 Vechta. Veröffentlichung u. a.: *Transparenz – eine erste Annäherung*, in: *Wort und Antwort* 54 (2013), 98–100.

---

**01** J. Rawls, *Gerechtigkeit als Fairness*. Ein Neuentwurf, Frankfurt/M. 2006, 44.

**02** Vgl. folgend: A. Kern, *Quellen des Wissens*. Zum Begriff vernünftiger

Erkenntnisfähigkeiten, Frankfurt/M. 2006, 184, 247.

**03** Vgl. R. Saage, *Utopieforschung*. Eine Bilanz, Darmstadt 1997, 9.

**04** Vgl. P. Nitschke, *Utopie*, in: *Grundbegriffe der Politik*, hrsg. v.

M. Schwarz, K. Breier u. P. Nitschke, Baden-Baden 2015, 198.

**05** Ebd., 199.

**06** Vgl. ebd.

**07** Vgl. ebd., 200.

# Dieter Funke

## Utopien und Dystopien als Orte seelischen Rückzugs

Mit dem Verlust von gewohnten Alltagsabläufen während der Corona-Krise wurde vielen Menschen plötzlich bewusst, welche stabilisierenden Funktionen die fraglosen und ritualisierten Handlungen des Alltags haben: Sie erzeugen das Gefühl der Beständigkeit und Verlässlichkeit der Welt, sie geben die Gewissheit des Immer-so-weiter und schützen dadurch vor aufkommenden Ängsten vor dem Unverfügbaren und Ungewissen. Erst in der Unterbrechung der alltäglichen Handlungsabläufe wurde vielen der Wert dieser Rituale ebenso bewusst wie die Unverfügbarkeit von Sicherheit, Gesundheit und Zukunft.

### Utopien: Reaktionen auf einen Verlust

Diese Erfahrung von psychischer, sozialer und wirtschaftlicher Verunsicherung führt in Zentrum dessen, was Utopien im Kern ausmacht: Nämlich Hoffnung zu geben, dass es wieder so werden wird, wie es war. Diese Sehnsucht führt aber auch dazu, den verlorenen Zustand in rosarotem Licht erscheinen zu lassen. Der Grund liegt wohl in der menschlichen Neigung, das, was abwesend ist, zu idealisieren, was so viel bedeutet wie das Ausschalten und Verdrängen der Realität in ihren konflikthaftern und versagenden Seiten. Dies drückt sich schon im Begriff „Utopie“ (ou-topos) aus, der bedeutet „nicht Ort“ bzw. „kein Ort“. Die Utopie besteht also in einer von der Realität losgelösten wunschbestimmten „ortlosen“ Phantasie. Um die Dynamik dieser utopischen Phantasien und deren Bedeutung für das seelische und spirituell-religiöse Leben zu verstehen, hilft ein Blick auf die wohl bekannteste utopische Vorstellung, nämlich die des verlorenen Paradieses. Dieser im zweiten Schöpfungsbericht der Genesis beschriebene ideale Zustand des Gartens Eden lässt sich als ein „nostalgischer Trennungsmythos“<sup>1</sup> verstehen. Menschheitsgeschichtlich geschah dies als Antwort auf die Erfahrung, aus dem Ring der Zeit und dem Kreis der Natur herausgefallen zu sein durch die sog. neolithische Revolution, die Sesshaftwerdung der Menschheit im Zeitraum von 5.000 bis 1.800 vorchristlicher Zeit.

## Utopien als zeit- und ortlose Zustände

An Zeit und Raum gebunden zu sein ist die Grundvoraussetzung, sich als individuelles Wesen – psychologisch als „Ich“ – zu verstehen. Erst durch diese raumzeitliche Begrenzung wird die frühkindliche Phantasie, unsterblich und allmächtig zu sein, unterbrochen. Diese Phantasie von Ort- und Zeitlosigkeit wurzelt im vorgeburtlichen Zustand als Fötus, wie er sich in Bildern und Vorstellungen vom ursprünglichen Paradies am Beginn der Menschwerdung ausdrückt.<sup>2</sup> Dieser vorgeburtliche Zustand bildet eine in sich geschlossene, zeitlose Welt, in der die Quellen der Sehnsucht nach Wohlbehagen, Sicherheit und Harmonie zu suchen sind. Dieser Zustand wurzelt in der lückenlosen Versorgung des Fötus durch den mütterlichen Organismus und damit in der Abwesenheit von Mangel und Spannung. Diese pränatale Versorgungseinheit mit der Mutter bildet das Fundament, aus dem das Bedürfnis nach Unbegrenztheit und Allmacht hervorgeht. Jedoch weist bereits in der frühen Phase diese Sehnsucht zwei Seiten auf: Der positive Narzissmus der Ganzheit und der Vollkommenheit, in dem spätere Fähigkeiten wie Zuversicht und Hoffnung wurzeln, steht dem destruktiven Narzissmus gegenüber. Destruktiv deshalb, weil in ihm grandiose Allmachtsphantasien und die Wut gegen die störende Realität wurzeln. Mit der Geburt ist der Säugling gezwungen, aus seiner von Körperspannungen freien Welt des Mutterleibes hervorzutreten und damit genötigt, die Gegebenheit von Versagung anzuerkennen. Zunächst sorgt die Mutter durch ihre Präsenz dafür, dass der geburtliche Absturz des Säuglings nicht in die Katastrophe führt. Eine liebevolle und einfühlsame Beziehung der Mutter zu ihrem Kind erlaubt es diesem, den jähen Verlust des vorgeburtlichen Paradieses einigermaßen unbeschadet zu überstehen. Die Mutter wird vom Säugling (in der Phantasie) mit solchen Qualitäten ausgestattet, die dem Leben in ihr vor der Geburt entsprechen, so dass man von einem Idealbild der Mutter als Kern der paradiesischen Utopie sprechen kann.

Der Verlust ursprünglicher Vollkommenheit und Ganzheit stellt einerseits die Geburt des Individuums dar, ist aber andererseits mit der Aufgabe der Bewältigung des Verlustes paradiesischer Vollkommenheit verbunden. Die Fähigkeit, diesen Verlust zu ertragen, setzt ein einigermaßen funktionsfähiges Ich voraus. Wer allzu starken Mangelserfahrungen an Resonanz, Bindung und Anerkennung oder traumatischen Erfahrungen des Verlustes und der Angstüberflutung ausgeliefert war, dem fehlen die gesunden Mechanismen der Bewältigung dieser Mangelserfahrungen und der damit verbundenen Ängste. Zur Abwehr dieser Ängste und des damit verbunden Leidens greift der Einzelne auf utopische Phantasien zurück, die als Ideale ein Gegenbild zur schmerzhaften und leidvollen Realität bilden.<sup>3</sup> Als wichtigstes Merkmal solcher utopischen Zustände hat der Psychoanalytiker Heinz Weiss die eben erwähnte Zeitlosigkeit benannt.<sup>4</sup> Die Phantasie der Abwesenheit von Zeit dient der Abwehr der Angst vor Endlichkeit, Begrenztheit und der Sterblichkeit.

-----  
**Dr. theol. Dieter Funke** (DrFunke@t-online.de), geb. 1950 in Gummersbach, Psychotherapeut und Psychoanalytiker in eigener Praxis. Anschrift: Gertrudisplatz 15, D-40229 Düsseldorf. Veröffentlichung u. a.: Mit sich vertraut sein. Wege zur Erforschung des Selbst, Norderstedt 2019.

## Ein Beispiel aus der therapeutischen Praxis:

Ein Analysand leidet an seiner Angst, sich auf eine Partnerschaft einzulassen, weil damit für ihn der Ausschluss von anderen Beziehungen verbunden ist, eine Vorstellung von Begrenzung, die für ihn unerträglich ist. Die Bearbeitung dieser Bindungsangst lässt ihn die dahinterliegende narzisstische Kränkung der Begrenztheitserfahrung des eigenen Lebens erleben. Ihm ist es lieber, die nie gestillte Sehnsucht nach einer Liebesbeziehung zu ertragen als die Kränkung zu erleiden, andere Möglichkeiten von Beziehung auszuschließen. Diese Kränkung der Begrenztheit zu ertragen ist ihm unmöglich, weil er in seiner Kindheit durch eine selbstbezogene, resonanzunfähige Mutter, einen emotional abwesenden Vater und traumatischen Heimatverlust durch Migration zu wenig Sicherheit und Bindung erfahren hat, die es ihm ermöglicht hätten, Grenzen ertragen zu lernen.

Bei dem hier erwähnten Patienten dient die Phantasie der Unbegrenztheit des eigenen Lebens und damit die Abwehr der Todesgewissheit dem Schutz vor der katastrophalen Wiederbelebung des Traumas von Verlust und Ohnmacht. Die Verleugnung der Zeit, die ja immer die Integration der Todes als Begrenzung der eigenen Lebenszeit voraussetzt, hat bei vielen Menschen wie auch bei diesem Patienten Schutzfunktion: Er flüchtet sich stattdessen in die Phantasie, in Zukunft an einem idealen Ort im Süden das Leben mit allen Vorzügen genießen zu können, einschließlich einer Partnerin. Die Vorstellung eines solchen utopischen Ortes lässt in ihm die Hoffnung wachsen, dass sich die Bearbeitung seiner derzeitigen Schwierigkeiten lohnt. Neben der Abwehrfunktion im Hinblick auf Begrenzung begründet diese Utopie in ihm auch Hoffnung und Zuversicht. Sie hilft ihm, sich auf das begrenzte Leben im Heute einzulassen und die Enttäuschung darüber in der Schwebelage zu halten mit der Phantasie eines besseren Lebens.

Im religiös-spirituellen Bereich drückt sich diese produktive Utopie im Glauben an einen liebenden Gott aus, der alles zum Besseren führt oder im Bild einer neuen Welt, das die Mühen des Lebens in Begrenztheit, Versagung und Leiden erträglich macht.

## Wenn Utopien zu Dystopien werden

Ganz anders, wenn die narzisstische Phantasie der Zeitlosigkeit und Unsterblichkeit nicht mehr in Balance gehalten werden kann mit der Bereitschaft, die fundamentale Unverfügbarkeit und Begrenztheit des Lebens zu tolerieren. Die Zeitlosigkeit wird dann nicht mehr in einen idealisierten Ort des Paradieses projiziert, sondern kehrt sich in einen Ort ewigen Grauens: Das nicht aufgegebene Paradies wird zur Hölle, beides liegt, wie in der christlichen Ikonographie, ganz nah nebeneinander, wenn man etwa an die spätmittelalterlichen Fresken des Jüngsten Gerichtes denkt, in denen die Auserwählten und die Verdammten, Himmel und Hölle, in enger Nachbarschaft leben. Diese psychologische Verwandtschaft von Himmel und Hölle lässt sich aus der oben skizzierten Dynamik von positivem und

destruktiven Narzissmus verstehen. Wie Paradiesesphantasien, wenn sie nicht ermäßigt oder aufgegeben werden, zur Hölle mutieren, möchte ich noch einmal anhand des psychotherapeutischen Heilungsprozesses deutlich machen. Dieser besteht regelmäßig darin, dass narzisstische utopische Phantasien von Glück, Unbegrenztheit, Großartigkeit und Gottgleichheit umgewandelt werden in eine realistischere Sicht des Lebens. Dies gelingt nur in einem therapeutischen Klima, in dem sich Patienten allmählich sicherer fühlen als in ihrer alltäglichen inneren Unbehaustheit. Dann können sie sich mit den traumatischen Erfahrungen von extremem Mangel, Verlust, Trennung und Kränkung auseinandersetzen, ein Prozess, der am Ende durch Trauerarbeit und Versöhnung mit dem eigenen Schicksal dazu führt, die unrealistischen utopischen Größenphantasien zu ermäßigen. Ermäßigen heißt nicht, sie aufzugeben. Aber sie verlieren durch diesen inneren Wandlungsprozess etwas von ihrer Unerbittlichkeit und Rigidität und damit ihren destruktiven Charakter. Ein Beispiel aus der jüngeren Geschichte zeigt diese Dynamik von nicht aufgegebenen Utopien und deren destruktiven Folgen auf: Im Gepäck der terroristischen Mörder des Anschlags vom 11. September 2001 auf das World Trade Center in New York fanden sich Texte, die das Paradies in Aussicht stellen, das auf sie wartet, nachdem sie ihre grausamen Taten durchgeführt haben werden. Solche gewaltinszenierenden Dystopien als negative Utopien entstehen, wenn die paradiesischen Vorstellungen nicht ermäßigt und aufgegeben werden.

Ein biblisches Beispiel aus der Geheimen Offenbarung des Johannes kann diese psychologische Dynamik verdeutlichen<sup>5</sup>: Im 18. Kapitel wird die Begegnung zweier Welten beschrieben, die durch Spaltung voneinander getrennt werden. Einer reinen und guten himmlischen Welt (Utopie) wird eine stinkende und böse Höllenwelt (Dystopie) gegenübergestellt. Diese strikte Spaltung beider Welten setzt eine ungeheuerliche Destruktivität frei. Der aggressive Vernichtungswille gegen alles, was dieser Utopie der Auserwählung im Wege steht, zeigt sich in der Vernichtungsphantasie gegen Babylon (Offb 18,7f., 21–24) als Symbol des Bösen. Die Destruktivität dieser Spaltung inszeniert sich durch eine Reinigung der Geretteten, die unbefleckt in weißen Gewändern auftreten und in Unmittelbarkeit zu Gott leben. Dieser utopischen Reinheit entspricht eine äußerste dystopische Aggressivität, mit der die Verlorenen verfolgt und ausgeschlossen werden. Sie werden verbannt in einen Pfuhl von Schwefel, dessen Rauch ewig an denen aufsteigt, die das Halleluja singen. Alles, was die Reinheit bedroht, wird auf die andere Seite projiziert, wodurch die Spaltung aufrechterhalten wird.

Die Projektion der Aggression auf andere geschieht in der Hoffnung, das verlorene Paradies, die archaische Mutter, im himmlischen Jerusalem wiederzufinden. Es ist die Sehnsucht nach einer Welt, in der alle störenden Unterschiede aufgehoben sind und in der ewige Harmonie herrscht. So verlockend solche Phantasien sind und so sehr die apokalyptischen Bilder vom Endgericht als seelische Rückzugsorte sie zu befriedigen scheinen, ihre Destruktivität besteht darin, dass all das vernichtet werden muss, was diesem idealen Zustand entgegensteht.

## Produktive und destruktive Zeitlosigkeit

Der psychologische Unterschied zwischen rückwärtsgewandten, letztlich destruktiven dystopischen Vorstellungen und produktiven, Hoffnung und Heilung vermittelnden Bildern lässt sich für den christlichen Kontext sehr gut anhand der Unterscheidung vom „verlorenen Paradies“ und dem angesagten „Reich Gottes“ verdeutlichen. Der Inhalt der Verkündigung Jesu besteht zentral nicht in der Verheißung einer Rückkehr ins Paradies, sondern in dem Versprechen, dass das Reich Gottes jetzt angebrochen sei. Wichtig ist der Verweis auf das Jetzt, denn das Bild vom Reich Gottes besteht im Kern in einer auf die Gegenwart bezogenen Hoffnung: Nicht eine nostalgische, die Vergangenheit herbeiwünschende Sehnsucht bestimmt diese Vorstellung, sondern eine auf die Gegenwart bezogene Perspektive: „Das Reich Gottes ist mitten unter Euch“ (Lk 17,21). Man könnte von einer präsentischen Utopie sprechen, die den Einzelnen ins Jetzt führt und die Anhaftung an die Vergangenheit auflöst: „Keiner, der die Hand an den Pflug gelegt hat und nochmals zurückblickt, taugt für das Reich Gottes“ (Lk 9,62). Mit dieser von Jesus verkündeten, auf das Jetzt bezogenen Hoffnung auf Heil unterläuft er alle mentalen Konzepte, die auf eine nostalgische Vergangenheit oder eine illusionäre, von Wunschphantasien geprägte Zukunft bestimmt sind. Damit eröffnet die Botschaft Jesu eine Perspektive, die sich aus dem Unterschied zwischen einer rückwärtsgewandten, nostalgischen und regressiven Utopie – die so schnell in destruktive Dystopie umschlagen kann – und einer auf die Gegenwart bezogenen Utopie ergibt. Jesu angesagtes Reich Gottes beinhaltet keine narzisstische Zeitlosigkeit im Sinne einer Vermeidung von Zeit, Begrenztheit und Sterblichkeit, sondern fordert vielmehr auf, die physikalisch ablaufende Zeit zu überschreiten. Überschreiten setzt voraus, dass die Akzeptanz von Raum und Zeit erreicht ist, um sie dann transzendieren zu können. Diese beiden Formen des Zeiterlebens könnte man eine regressive und eine transgressive bezeichnen. Die Differenz macht den Kern dessen aus, was eine produktive Utopie von einer destruktiven unterscheidet.

Gegenwartsbezogene Utopien, die dem Jetzt Raum geben und damit die Fähigkeit zu Glaube, Hoffnung, Liebe begründen, setzen voraus, dass ein Mensch in die konflikthafte Welt der Polarität eingetaucht ist und bereit ist, die paradiesische Welt der Zeit- und Konfliktlosigkeit zu verlassen. Anders gesagt: Man kann das an Raum und Zeit gebundene Ich nur überschreiten, wenn es zuvor ein Ich gibt, das überschritten werden kann. Und diese Ich-Werdung geschieht durch das Verlassen des Paradieses und durch das Akzeptieren von Begrenztheit und Endlichkeit. Genau dies wird an einer zentralen Geschichte des Lebens Jesu deutlich: der Versuchung durch den Teufel in der Wüste. Diese Szene markiert also genau die Entwicklungsaufgabe vom Kind und Jugendlichen hin zum Erwachsenen. Hier muss Jesus dreimal „nein“ sagen gegenüber den Verlockungen des Teufels, die letztlich in einer Rückkehr ins Paradies bestehen: allmächtig zu sein und ohne Begrenzung und Versagung zu leben. Jesus lernt durch sein Nein-Sagen, ein abgegrenztes Ich zu werden und damit – psychologisch gesehen – im Stande zu sein, erwachsen zu werden und seine Berufung zum Messias anzunehmen.

## Bewusstseinspsychologische Vertiefung

Ich möchte nun die produktive Utopie als Zustand von Gegenwärtigkeit und Transzendierung von Zeit und Raum, von Getrenntheit (Dualität) und Logik weiter beschreiben, indem ich auf einen zentralen Aspekt der Bewusstseinspsychologie vorstelle.

In unserem Bewusstsein sind zwei Formen des Denkens anzutreffen: die erste ist gekennzeichnet durch Kausalität, Raum-Zeit-Verortung und Subjekt-Objekt-Trennung. Sie gehört dem Modus der Differenz und Dualität an.<sup>6</sup> Neben dieser sekundärprozesshaften Logik existieren aber auch unbewusste Denkprozesse, die einer nondualen Logik folgen. Diese zielt ab auf die Einebnung von Unterschieden, Aufhebung der Subjekt-Objekt-Trennung und kennt keine Kausalität und Zeitabfolge. In ihr sind Teil und Ganzes identisch. Dieser Modus ist aber nicht losgelöst von der ersten Form des dualen Denkens, vielmehr existieren beide Formen simultan. Während also A und B im logischen Denken verschieden sind, sind sie in der nondualen Logik des Unbewussten identisch. Die Psychoanalytikerin Rohde-Dachser beschreibt das so: „Das unteilbare, symmetrische, in sich selbst ruhende Sein ist allgegenwärtig, allwissend, ewig. Es existiert jenseits von Zeit und Raum in ewiger Gleichheit, unveränderlich, schweigend, ohne Bewegung.“<sup>7</sup>

Dieser Kern der utopischen Phantasie wird aber zu destruktiven Dystopie, wenn er nicht von sekundärprozesshaften Formen des Denkens moduliert wird. Dabei entspricht der nonduale Modus dem Paradies mit der Aufhebung von Zeit, Raum und Getrenntheit. Er bedarf der Einbettung in das duale, logische Denken, sonst würde aus der Utopie eine Dystopie, aus dem Himmel die Hölle. Demgegenüber bildet die integrierende Vorstellung der *getrennten Einheit von Identität und Differenz* (materiell und mental, subjektiv und objektiv, aktiv und passiv, autonom und gebunden, begrenzt und entgrenzt) den Kern von produktiven Utopien.<sup>8</sup> Utopien erweisen sich dann als heilsame seelische Rückzugsorte, wenn sie in diese Doppelstruktur von Zeit und Zeitlosigkeit, von paradiesischer Einheit und irdischer Getrenntheit eingebettet bleiben. Diese Ambivalenz- und Polaritätstoleranz aufzubringen ist ein wirksames seelisches Mittel gegen Spaltung und Destruktivität von Dystopien.

**01** N. Bischof, Das Kraftfeld der Mythen. Signale aus der Zeit, in der wir die Welt erschaffen haben, München 1996.

**02** Vgl. J. Steiner, Die Verleugnung der Zeit in der Phantasie des Garten Eden; in: H. Weiß/E. Horn (Hrsg.), Zeitlose seelische Zustände, Frankfurt/M. 2019, 91–114.

**03** Zur Entwicklung solcher Ideale vgl. ausführlich D. Funke, Idealität als Krankheit? Über die Ambi-

valenz von Idealen in der postreligiösen Gesellschaft, Gießen 2016.

**04** H. Weiss, Utopien und Dystopien als Orte des seelischen Rückzugs, in: Psyche 66 (2012) Heft 4, 310–330.

**05** H. Raguse, Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse, Stuttgart – Berlin – Köln 1993, 186–209.

**06** Vgl. Ch. Rohde-Dachser, Todestrieb, Gottesvorstellung und der Wunsch nach Unsterblichkeit in der Bi-Logik Matte Blancos. Psychoanalytische Überlegungen, in: Psyche 63 (2009) Heft 9/10, 973–998.

**07** Ebd., 981.

**08** Vgl. D. Funke, Ich – eine Illusion? Bewusstseinskonzepte in Psychoanalyse, Mystik und Neurowissenschaften, Gießen 2011, 193–196.

# Sonja Rupp

## Utopie statt Dystopie

### Saša Stanišić' Roman „Vor dem Fest“

Brandenburg stellt als ‚Ort‘ in der Literatur eine Projektionsfläche für deutsche Befindlichkeiten dar. So steht es bei Theodor Fontane – nicht ‚nur‘ in den „Wanderungen durch die Mark Brandenburg“ (1862–1889) – als literarische Projektionsfläche für den Niedergang des Adels und in Günter Grass' Roman „Ein weites Feld“ (1997) nicht zuletzt für den Untergang der DDR. Was von ‚Brandenburg‘ nach diesen Untergängen, inklusive dem des Nationalsozialismus, ‚übriggeblieben‘ ist oder daraus hervorgehen kann, wird in der literarischen Gegenwart oft zum Spielort für Utopien: zum Sehnsuchtsort oder Faszinosum, zum Ort völliger Offenheit, sich selbst zu verwirklichen oder wahre Gemeinschaft zu erleben. Die Utopie wirkt dabei umso überraschender, als sie mit negativen Lesererwartungen spielt, die vorwiegend von den Negativfolgen dieser Untergänge ausgehen und ‚Brandenburg‘ intuitiv als Dystopie konnotieren.

### **‚Brandenburg‘ als literarische Projektionsfläche und Utopie**

Ein erfrischendes Beispiel hierfür bietet Dieter Moor: „Was wir nicht haben, brauchen Sie nicht. Geschichten aus der arschlochfreien Zone“ (2009). Auch Juli Zehs Roman „Unterleuten“ (2016), in dem ein fiktives brandenburgisches Dorf als Mikrokosmos deutscher Befindlichkeiten gezeichnet wird, spielt mit solch einer Utopie. Gemeinsam ist beiden Erzählungen der jeweilige Schauplatz ihrer Handlung: ein (mit deutlichen Anklängen an die Realität versehener) fiktiver dorfähnlicher Ort in der Weite des brandenburgischen Landes, wo die Menschen – wie auf einer Insel – ganz besonders leben: nach ihren Regeln. Dies aber kommt der ‚Definition‘ einer Utopie nach dem ersten ‚Utopie-Roman‘ sehr nahe: Thomas Morus' „Utopia“ (1516). Während die Protagonisten in Juli Zehs „Unterleuten“ jedoch nach größtmöglicher Selbstverwirklichung streben, zeichnet Dieter bzw. Max Moor ‚sein‘ brandenburgisches Dorf als Ort der Gemeinschaft von Menschen, die gelernt haben, ihr Schicksal anzunehmen und als Gemeinschaft zu meistern.

Eine Utopie der besonderen Art stellt in dieser Hinsicht der 2014 erschienene und u. a. mit dem Preis der Leipziger Buchmesse (2014) ausgezeichnete Roman „Vor dem Fest“ von Saša Stanišić dar.<sup>1</sup>

## Die Haltung ‚hinter der Utopie‘

Der Roman erzählt von dem Tag und vor allem der Nacht ‚vor dem Fest‘ im fiktiven brandenburgischen Fürstenfelde, einem Ort mit realem Vorbild, jedoch literarisch umgesetzt. Einem Ort, von dem es zu Beginn heißt: „Es gehen mehr tot, als geboren werden. Wir hören die Alten vereinsamen. Sehen den Jungen beim Schmieden zu von keinem Plan. Oder vom Plan, wegzugehen. Im Frühling haben wir den Stundentakt vom 419er eingebüßt. Die Leute sagen, ein paar Generationen noch, länger geht das hier nicht. Wir glauben: Es wird gehen. Es ist immer irgendwie gegangen. Pest und Krieg, Seuche und Hungersnot, Leben und Sterben haben wir überlebt. Irgendwie wird es gehen.“ (12f.).

Angesichts der aufscheinenden Schwierigkeiten einer strukturschwachen Gegend, die – wie noch deutlicher werden soll – geprägt ist von Arbeitslosigkeit bzw. Niedriglohnbeschäftigung, von Geburtenrückgang und Landflucht, sowie der existentiellen Probleme und oft unbewältigten Vergangenheit etlicher Protagonisten müsste es sich hierbei eigentlich um eine Dystopie handeln. Doch der Roman ist keine Dystopie. In Ansätzen zeigt sich dies bereits an der etwas trotzigigen Haltung der hier sprechenden Dorfbewohner, die sich – als „Wir“ des Dorfes – gegenüber der Meinung der ‚Außenstehenden‘: der „Leute“, die ihnen keine Zukunft mehr zutrauen, abgrenzen, da sie „glauben“: „Es wird gehen.“ [...] „Irgendwie wird es gehen.“ (Ebd.) Dabei handelt es sich letztlich um mehr als ein Nicht-wahrhaben-Wollen der Realität; es klingt darin auch eine Haltung an, die im Folgenden ausgerechnet von einem scheinbar Gescheiterten formuliert wird und der Utopie im Roman mit zugrunde liegt: Es geht nicht darum, was nicht ist, sondern was wir aus dem, was wir ‚mitbringen‘, was ‚da ist‘, machen

– und um die Art, wie wir es machen. Hinzu kommt der liebevolle, mitunter leicht ironische Blick des Erzählers oder ‚Erzähl-Wirs‘ auf die Figuren, der sie ernst nimmt, indem er sie in all ihren Facetten zeichnet und ihnen nicht zuletzt Ironie bzw. Selbstironie<sup>2</sup> zutraut.

Dies zeigt sich bereits an der Begründung des bevorstehenden Festes. Sein eigentlicher Anlass ist den Bewohnern des Dorfes nicht mehr bekannt, dafür aber ein anderer, vielleicht sogar der eigentlich aktuelle Grund des Festes: „Unser Annenfest. Was wir feiern, weiß niemand so recht. Nichts jährt sich, nichts endet oder hat an genau diesem Tag begonnen. Die Heilige Anna ist irgendwann im Sommer, und die Heiligen sind uns heilig nicht mehr. Vielleicht feiern wir einfach, dass es das gibt: Fürstenfelde. Und was wir uns davon erzählen.“ (30). Dass es Fürstenfelde und sie alle gibt, seine und ihre Geschichten, ist für „das Dorf“ (ebd.) bzw. seine Bewohner ein Grund zu feiern. Und weil sie fei-

-----  
**Dr. theol. Sonja**

**Rupp** (sonja.rupp@medaevum.de), geb. 1977 in Schwäbisch Hall, Pastoralassistentin. Anschrift: Sandrain 54, D-68219 Mannheim. Veröffentlichung u. a.: Mit Abraham aufbrechen. Theologische Entwürfe der „Fraternité d’Abraham“ für ein Miteinander von Juden, Christen und Muslimen, Ostfildern 2020.

ern und ihre Geschichte/n erzählen, gibt es sie bzw. Fürstenfelde. Ebendiese Geschichten erzählt der Roman, der somit entscheidend zum Fortbestehen des Dorfes beiträgt.

## **„Helden dieser Nacht“: Anna und Herr Schramm**

Im Vordergrund steht dabei zunächst die Nacht „vor dem Fest“ – „eine eigenartige Zeit“ (31), in der Zukunft, Gegenwart und die bewältigte wie unbewältigte Vergangenheit ineinanderfließen. Oder wie der Erzähler ankündigt: „Die Nacht trägt heute drei Livreen: Was War, Was Ist, Was Wird Geschehen.“ (64). Denn es ist eine Nacht, in der Erinnerungen wach werden und Mythen lebendig, eine Nacht, die „ausgestanden werden“ muss (28); „[f]rüher einmal“ wurde sie daher „*Die Zeit der Helden* genannt“ (31).

Doch Helden gibt es auch in dieser Nacht, die voller Pläne bzw. ‚Missionen‘ (nicht ‚nur‘) der Dorfbewohner ist. Nicht jede davon erscheint zunächst als sinnvoll, und doch macht am Ende vieles Sinn. Dieser Sinn ergibt sich anhand des Erzählens dieser ‚Geschichte/n‘ insbesondere daraus, wie die einzelnen Dorfbewohner mit dem, was ihnen begegnet, umgehen – und wie sie dabei miteinander umgehen und somit Sinn stiften.

Da ist zum Beispiel die achtzehnjährige Anna, die mittlerweile allein auf dem Gehershof lebt: „Anna mit Abitur und Liebe zu Schiffen [...], die mit Großvaters Luftgewehr aus dem Badezimmerfenster auf die Wildschweine im Garten schießt“ (31) und sich fragt, „was je gut war für sie in den achtzehn Jahren dort“ (ebd.). Sie wird in zwei Tagen nach Rostock ziehen, um Schiffstechnik zu studieren (281); der Tag des Festes ist „ihr letzter Tag“ in Fürstenfelde. In dieser Nacht hat sie beim Laufen ihr Asthmaspray vergessen und wird von zwei seltsamen jungen Männern mit Auto gerettet, die sich als ‚gerechte Geister‘ vergangener Zeiten entpuppen, was sie jedoch nur indirekt zu erkennen geben. Doch ihr Auto wäre beinahe mit dem eines älteren Mannes kollidiert, der in dieser Nacht im Versuch ist, sich das Leben zu nehmen. Anna, kaum zu Atem gekommen, läuft zu ihm, hindert ihn am Selbstmord und bleibt vorsichtshalber zunächst bei ihm.

Bei diesem Mann handelt es sich um Herrn Schramm: „ehemaliger Oberstleutnant der NVA, dann Förster, jetzt Rentner und, weil es nicht reicht, schwarz bei *Von Blankenburg Landmaschinen*“ (25); Herr Schramm: „ein Mann mit Haltung und Haltungsschaden.“ (Ebd.) Wie Herr Schramm selbst weiß, kommt „[d]er Haltungsschaden [...] davon, dass er lange Zeit vor den eigenen Fehlern auf den Knien gerutscht ist. Kommt davon, dass er zum Schaden anderer die Wahrheit gesagt hat, und dass die Wahrheit schwer gewogen hat. Konkret kommt er davon, dass Herr Schramm jetzt, im hohen Alter, den ganzen Tag über Landmaschinenmotoren gebeugt steht, wenn er nicht unter ihnen herumkriecht.“ (168). Herr Schramm ist davon überzeugt, dass jeder Mensch ein besonderes Talent besitzt, und seines „war Druck. Aushalten und ausüben.“ (27). In dieser Nacht werden sich jedoch noch andere Talente von ihm offenbaren. So wird er, in dessen „Haushalt [...] sich im

Schnitt mehr Enttäuschungen über ihn selbst als über die Welt“ (26) bzw. „mehr Gründe gegen das Leben als gegen das Rauchen“ finden (27), in einer völlig abstrusen Situation plötzlich – nach dem verhinderten Selbstmordversuch – selbst zum Retter dreier Menschen (inklusive sich selbst).

Um anschließend endlich trotz eines kaputten Zigarettenautomaten zu seinen dringend benötigten Zigaretten zu kommen, bringt er diesen mithilfe eines 350-PS-starken Feldhäckslers zu Fall. Dabei findet er sein Glück in Form einer selbstgedrehten Zigarette aus der Hand der Partnervermittlerin Frau Mahlke, mit der er seinen schönsten diesjährigen Sommertag verbracht hatte; in dieser Nacht ist sie unverhofft zurückgekehrt und lädt ihn in ihr Pensionszimmer über dem gefallenem Zigarettenautomaten ein (268ff.).

Da Herr Schramm bewusst ist, dass er „vieles, was er heute bereut, aus eigenem Antrieb getan“ hat (27), ist er in der Lage, Anna eine entscheidende Erkenntnis mitzugeben, als diese in Bezug auf ihren Abschied von Fürstenfelde von sich sagt: „Ich glaube, am meisten werde ich vermissen, meine Jugend nicht woanders verbracht zu haben.“ (185). Herr Schramms unvollendete Antwort ist die eines Menschen, der um seine eigenen Fehler weiß: „Man kann nicht einen Ort oder einen General für –“ (186). In dieser Ellipse, dem Ausgesparten, kommt gerade die Haltung ‚hinter der Utopie‘ zum Ausdruck, von der oben bereits die Rede war und die jede/r Leser\*in für sich ergänzen kann: Es geht nicht darum, mich als Opfer der jeweiligen Umstände, Orte oder Ereignisse zu fühlen, sondern es geht um das, was ich daraus mache, wie ich damit umgehe. Eine Haltung, die sowohl für die einzelnen als auch für die Gemeinschaft als „Dorf“ entscheidend ist, um handlungsfähig zu sein und das eigene Leben bzw. ‚die Welt‘ zu gestalten, soweit das Menschen möglich ist.

## Ullis Garage und der Gedenkstein

Ein weiteres Beispiel für solch eine Haltung ist Ullis Garage. Nachdem die letzte ‚echte Kneipe‘ geschlossen hat, hat Ulli „genau“ vor „ein[em] Jahr“ seine Garage ausgeräumt und daraus eine Art Garagenkneipe improvisiert, was ihm „die Männer hoch an[rechnen], auch wenn es keiner sagt“ (19). Für sie steht fest: „Wir trinken in Ullis Garage, weil nirgends sonst Sitzgelegenheiten und Lügen und ein Kühlschranks so zusammenkommen, dass es für die Männer miteinander und mit Alkohol schön und gleichzeitig nicht zu schön ist. Nirgends, wo nicht Zuhause ist, gibt es überdacht und in Laufdistanz Pils und *Sky Bundesliga* und Rauchen und Unter-sich-Sein.“ (Ebd.)

„Die Garage“ wird in dem kritischen Blick der „Heimatmalerin“ Frau Kranz auf Fürstenfelde und die Region gespiegelt, die vier politische Systeme erlebt bzw. überlebt hat (86). In einem Interview anlässlich ihres neunzigjährigen Geburtstags erklärt sie klarsichtig: „Herr Journalist, ist Ihnen eigentlich klar, dass hier früher Bier gebraut wurde und es sieben Gaststätten gab, und jetzt trifft man sich zum Trinken in einer Garage? Und ihr schreibt dann, Geburtenrückgang und

Schulsterben. Ja, Himmelherrgott! Wenn die Gastronomie stirbt! Weniger Gaststätten – weniger Kinder, so einfach ist das. Ein Getränk miteinander trinken an einem Ort, der dazu geeignet ist, das zählt im Leben mehr, als woher man kommt.“ (92f.).

Indes hat Ulli mit seiner Garage auf einen Mangel reagiert und etwas geschaffen, das den Männern ein Stück weit ‚Heimat‘ gibt. Daher wird er in dieser Nacht als ein ‚Held‘ Fürstenfeldes verewigt. Dies unternimmt Lada, der so heißt, „weil er als Dreizehnjähriger mit dem Lada von seinem Großvater nach Dänemark gefahren ist“ – und der als Folge extrem überhöhter Geschwindigkeit „heute zum dritten Mal binnen drei Monaten seinen Golf im Tiefen See geparkt“ hat (14). Lada, der in dieser Nacht noch die Werkstatt und Wohnung Eddies, des vor einem halben Jahr verstorbenen „Universalhandwerkers“, entrümpeln muss, was er aus Pietät Eddie gegenüber „nicht zeitnah erledigen [wollte]“ (262ff.).

So hatten Lada und Ulli sich in dieser Nacht noch am Fürstenfelder Gedenkstein unterhalten, der zunächst „dem Kronprinzen“, dann Adolf Hitler und später Ernst Thälmann gewidmet und seit 1995 ohne Inschrift war (65–69, bes. 66f.). Der Stein stellt somit ein Sinnbild für die drei ‚Untergänge‘ dar, die ‚Brandenburg‘ durchlebte und für die es literarisch zugleich als Projektionsfläche steht.

Im Roman wird diese Situation so beschrieben: „Am Sportplatz zwischen Vereinshaus und Kegelbahn steht ein Stein. Wir haben Namen und Hoffnung daran angeschlagen. Hat nichts gebracht. Der Gedenkfindling gedenkt niemandem mehr. Aber er ist immer noch da.“ (69).

Hier hatte Ulli Lada in der Nacht die Geschichte des Fürstenfelder Geografen Hans [Juan] Steffen erzählt. Laut Ulli habe dieser einen Krieg zwischen Chile und Argentinien verhindert und gelte dort als Held, was Lada beeindruckt. Am nächsten Morgen, dem Tag des Festes, trägt der Stein eine neue Inschrift: *Juan Steffen hat Frieden in süd Amerika gemacht. Ulli hat die Garage in Fürstenfelde gemacht.* (299).

Nach den drei politisch verordneten, übermächtigen ‚Helden‘ gedenkt Fürstenfelde seit dieser Nacht zweier ‚neuer Helden‘, die zwar ‚kleiner‘, dafür aber „von hier“ sind (67); sie haben nach ihren Fähigkeiten aus dem, was sie vorfanden bzw. nicht vorfanden, etwas Lebensförderndes geschaffen: der eine für den Frieden zwischen zwei Ländern und der andere für die Gemeinschaft im Dorf. Der stilistisch leicht unbeholfene Parallelismus, durch den die Taten beider ‚Helden‘ wie gleichwertig wirken, unterstreicht aber auch Ladas große Wertschätzung für Ulli und „die Garage“.

## Johann

Ein weiterer ‚Held‘ ist auch Johann: „Johann Schwermuth, 16, Jungfrau (arbeitet daran, das zu ändern), Azubi (Kaufmann im Einzelhandel, noch ein Jahr, dann Niedriglohnbeschäftigung), Fantasy-Rollenspiel, Glocken, Hip-Hop.“ (48). Johann, der Sohn von Frau Schwermuth, der psychisch sehr angeschlagenen Dorfchronistin.

Johann ist Atheist und liebt Kirchenglocken. Am Tag des Festes steht seine praktische Glöcknerprüfung an, die jedoch „nicht ganz offiziell“ ist (50), ebenso wenig wie die Lehre oder der – unbezahlte – Beruf. Dennoch ist Johann voller Leidenschaft dafür. Anders als der christlich geprägte neunzigjährige Glöckner, der nach einem aufopfernden Berufsleben die Glocken heute für nutzlos hält: für eine „akustische Erinnerung, dass die Kirche noch steht.“, wie „[e]in Weckruf, den niemand bestellt hat.“ (74f.), sieht Johann in dieser Tätigkeit Sinn. Denn er liebt es, etwas zu tun, das scheinbar keinen Nutzen hat – und ihm diesen gerade dadurch zu geben. So erweist sich sein Tun am Ende tatsächlich – wie so vieles in dem Roman – als sinnvoll: Sein Läuten und das eigens für die Prüfung komponierte „Liedchen“ begeistert die zahlreichen Menschen (304), die bereits vor dem Fest zum „antifaschistischen Radfahren“ gekommen sind. In diesem Sinne kommentiert der Erzähler – als Stimme „des Dorfes“ – Johanns ‚Sinnstiftung‘: „[U]nd was hat denn bitteschön mehr Nutzen als etwas, das die Menschen begeistert?“ (304f.).

## Fürstenfelde – als Utopie erzählt

Der Roman endet mit dem Beginn des Festes und einem Bild, das Frau Kranz eigens dafür gemalt hat. Als Schlussbild des Romans, einer Ekphrasis, zeigt es die Bewohner des Dorfes, inklusive der beiden Verstorbenen (Eddie und dem Fähmann), versammelt im See, wobei jede Person durch ein für sie charakteristisches Merkmal bzw. eine Handlung gekennzeichnet ist. Wie der Gedenkstein Ulli und seine Garage als ‚Helden‘ festhält, werden hier „das Dorf“ bzw. seine Bewohner im ‚erzählenden Bild‘ veranschaulicht und somit ein Stück weit ‚unsterblich‘ gemacht. So trägt am Ende dieses Bild, wie auch der Roman selbst, dazu bei, „dass es das gibt: Fürstenfelde. Und was wir uns davon erzählen“ (30) – und eine Utopie existiert qua Definition nur im Erzählen. Zur Utopie wird es aber nicht zuletzt erst durch den liebevollen, oft auch ironischen Blick des Erzählers bzw. der Stimme des ‚Dorf-Wirs‘, verdeutlicht in einer Sprache, die nah bei den Figuren ist und ihnen Entwicklung und Zukunft zutraut.

**01** Ich zitiere nach folgender Ausgabe: S. Stanišić *Vor dem Fest*. Roman (Genehmigte Taschenbuchausgabe 2015), München 92015.

**02** Ein Beispiel hierfür stellt die neben anderen Gegenständen zur Versteigerung beim Fest auch angekündigte „VoPo-Uniform (mit

Mütze, getragen): Startpreis 15 Euro“ sowie der Kommentar des Erzählers dazu dar (29f.).

# Bernd Hagenkord

## Utopien und Dystopien im Rahmen des Synodalen Wegs der Kirche in Deutschland

Utopien zur Kirche sind selten geworden. Früher träumten Christinnen und Christen von der Urgemeinde, die es wieder zu entdecken gälte. Die Basisgemeinde in ihrer idealisierten Form schwebte vielen Aktiven vor, das Reich Gottes in dieser Welt solle anbrechen. Davon ist wenig übrig geblieben. Kirche ist defensiv geworden, der große Wurf, der große Traum ist uns verloren gegangen.

Ähnliches gilt auch für die Schwester der Utopie, die Dystopie. Untergangsszenarien von Kirche sind nicht dramatisch, wir klagen eher über ein Verschwinden denn über den Kampf oder die Gegnerschaft mächtiger Feinde. Die im Augenblick wohl berühmteste Dystopie, der „Report der Magd“ von Margaret Atwood, spielt zwar mit Glauben und dessen Missbrauch, hat aber mit unserer Kirche nicht viel zu tun.

### Wir leben auch kirchlich in post-utopischen Zeiten

Dabei haben beide immer eine wichtige Funktion in unserem Glauben gehabt. Es ist wie bei den Propheten in der heiligen Schrift: Gottes auserwähltes Volk tut nicht, was ihm aufgetragen ist, hält sich nicht an die Gebote, und vor allem seine Könige tun, was dem Herrn missfällt. Und der Prophet blickt in die Zukunft und malt das kommende Übel, die Strafe, die Konsequenz plastisch aus. Oder er verkündet Gottes Willen für das Volk, die Verheißung, das Land und die Zukunft.

Allerdings sind es gerade nicht Blicke in die Zukunft, die uns fehlen. Der Verlauf des Synodalen Wegs der Kirche wird begleitet von Stimmen, welche in eine angenehme Zukunft blicken. Kommentatoren etwa, die den Prozess ablehnen, versuchen sich an solch einem Blick und malen das Zerbrennen der Kirche aus. Positive Prophetinnen und Propheten sind dagegen selten, zu vorsichtig sind wir mit unseren Hoffnungen auf Veränderungen geworden. Es scheint, als ob selbst diejenigen, die den Synodalen Weg für wichtig und richtig halten, sich mit Hoffnungen zurück halten. Wohl auch aus Angst, enttäuscht zu werden.

Die warnenden Stimmen im prophetischen Gewand sind vielfältig: der eingeschlagene Weg führe letztlich zu Nationalkirchen mit je eigenen Themen und Ideen, gerade Deutschland leide an einer „Weg von Rom“-Mentalität. Die von Gott gewollte Einheit der Glaubenden würde zerschlagen. Eine andere Stimme: die unveränderbaren Maßgaben des Glaubens würden in Frage gestellt und quasi parlamentarischen Abstimmungen unterworfen. Die von Gott eingesetzte Hierarchie würde in Frage gestellt. Beim Synodalen Weg würden einige Teilnehmende nur ihre eigene Relevanz und ihren kirchenpolitischen Einfluss suchen. Und durch all das bestehe die Gefahr, dass der Weg die schon jetzt existierenden Spaltungen in der Kirche weiter vertiefe.

Erstaunlich einig sind sich diese warnenden Stimmen mit denen, die radikale strukturelle und inhaltliche Formen wünschen und sich auch klar dafür aussprechen: Rom würde das alles sowieso stoppen, wenn es Ernst würde, und überhaupt hätten die Entscheider in der Kirche nicht den Mut, wirkliche Veränderungen anzugehen. Dieser Blick auf eine mögliche Zukunft setzt meist auf eine Liste von eingeforderten Veränderungen, die eintreten müssten, sonst würde das Projekt scheitern.

Allen diesen Blicken ist gemein, dass sie die Linien des Prozesses in die Zukunft hinein verlängern und ein Scheitern oder ein Verlaufen des Prozesses vorhersagen. Der Synodale Weg ist geprägt und begleitet von Skepsis und Befürchtung.

## Kleine Dystopien und stumme Utopien

Das alles ist in der Geschichte der Kirche nichts Neues. Dass in den Verhältnissen der Gesellschaft nur Untergang und Unheil erkannt werde, das beklagte schon Papst Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsansprache zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Und er fand auch den richtigen Ausdruck für diese Blicke: „Wir (damals redeten Päpste von sich selber noch im Plural) aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergange stünde.“ (11. Oktober 1962)

Das Wort „Unglückspropheten“ beschreibt sehr gut, was den skeptischen Diskurs zum Synodalen Weg prägt. Und wie alle Prophetinnen und Propheten zu allen Zeiten geht es ihnen nicht um die Zukunft, sondern um die Gegenwart. Es sind Warnung vor einem zu schnellen oder zu weitem Vorangehen, oder im Gegenteil vor einem zu langsamem oder schon zu Beginn zu sehr eingehegten Vorgehen.

Was diese Warnungen und sich prophetisch gebenden Blicke aber nicht sind, sind Dystopien. Vor allem in destruktiven sich selbst katholisch gebenden Webseiten wird zwar mit viel Phantasie vom Zusammenbruch schwadroniert, aber nicht jede Erzählung von den Gefahren der Zukunft ist schon eine Dystopie. Was uns im öffentlichen Kirchendiskurs begegnet, sind eher Mächtetern-Dystopien. Klein gedacht und streng an Interessen der Gegenwart orientiert. Und für die

-----  
**Bernd Hagenkord**

**SJ** (Bernd.Hagenkord@Jesuiten.org), geb. 1968 in Ahlen, Geistlicher Begleiter des Synodalen Wegs. Anschrift: Berchmanskolleg, Kaulbachstraße 31a, D-80539 München. Veröffentlichung u. a.: diverse Publikationen in: PaterBerndHagenkord.blog.

hatte eigentlich schon Papst Johannes klare Worte: „weder genügend Sinn für die rechte Beurteilung der Dinge noch ein kluges Urteil“ bescheinigte er ihnen.

Positive Gegenstücke dazu gibt es wenige. Auch die Träger des Synodalen Weges, die Bischöfe und die Laienvertreterinnen und -vertreter, sind sehr vorsichtig. Hier sind schon gar keine Utopien zu finden, allein die Blicke auf die jüngst wieder vorgestellten Austrittszahlen aus dem zurückliegenden Jahr zwingen zu Realismus, nicht zu Utopie. Die Utopien bleiben stumm, sind eher vorsichtige Hoffnungen, die man sich selber gar nicht recht eingestehen mag. In Kirchenliedern werden sie noch besungen, da ist dann ein „Fest nach langer Trauer“ und dergleichen. In Predigten zum neuen Wein in neue Schläuche werden sie beschworen, in Reformgruppen debattiert, wirkmächtig sind sie aber nicht.

## Keine Wünsche, keine Angst, bloß Realismus

Beide – die kleinen Dystopien und die stummen Utopien – bleiben in ihren Zukunftsentwürfen eher klein. Eine echte Utopie oder auch Dystopie gibt es nicht. Kirche ist defensiv geworden, den großen Wurf scheint es nicht mehr zu geben. Wir trauen uns irgendwie nicht mehr, groß und gewagt in die Zukunft zu denken. Dabei wäre diese literarische Form wichtig. Jesu Worte über seine Kirche, „bei euch soll es nicht so sein“, „liebet einander“, und natürlich der Sendungsauftrag haben durchaus utopische Züge. Auch die Apostelgeschichte kennt eine Ur-Gemeinde, die in unseren Ohren utopisch klingt: Alle hatten alles gemeinsam und waren „ein Herz und eine Seele“. Das alles ist nicht gerade eine Beschreibung der Kirche der Gegenwart, es ist aber eine Utopie, unsere Utopie, die Kirche anleiten soll.

Das Gleiche gilt auch für die negative Form der Utopie, auch hier sind es Jesusworte, welche den Grundton angeben: eine Kirche, die in der „Welt“ aufgegangen ist, in der „spirituellen Weltlichkeit“, wie Papst Franziskus es immer wieder nennt. Und dass die Offenbarung des Johannes in unserer Verkündigung ein Schattendasein führt, hat wohl auch damit zu tun, dass wir mit derlei Sprachbildern und literarischen Formen wenig anzufangen wissen.

Wir verpassen so aber eine wichtige Dimension des Denkens. Utopien – positiv wie negativ – brauchen ja keinen Regeln zu gehorchen. Realismus ist ihnen von ihrer literarischen Natur aus fremd. Utopien denken über die Wirklichkeit hinaus und schaffen neue Welten. Utopien wurzeln in dem Wunsch, dass es endlich Veränderungen geben soll. Und Dystopien wurzeln in der Angst vor ebendiesen Veränderungen, oder in Abwegen von Entwicklungen, wie etwa im oben angesprochenen religiösen Faschismus der „Report der Magd“. Diese Wünsche und Ängste kommen in den innerkirchlichen Debatten aber kaum vor, wir bleiben Realisten und erlauben uns nur, an Veränderungen zu denken, die nicht zu weit gehen.

Ob es nun der akademisch-theologische Diskurs oder das Lehramt ist, ob es die „Progressiven“ oder die „Konservativen“ sind – wenn diese Etiketten überhaupt

noch einen Sinn haben – man traut sich an die großen Würfe nicht heran, man erlaubt nur noch, was irgendwie zum bisher Gedachten und dessen Linien passt. Dabei haben beide Formen des Sehens der Zukunft eine wichtige Funktion: sie sind Kritik. Thomas Morus in der Urform der Utopie ist eine Zeitkritik, eine politische und gesellschaftliche Kritik. Gelesen durch diese literarische Brille sieht man, was falsch ist und was wünschenswert wäre.

## Brian Moores „Katholiken“ als radikale Kirchenkritik neu lesen!

Dass Orwells „1984“ und andere dystopische Werke denselben Zweck erfüllen, liegt auf der Hand. Sie warnen vor faschistoiden Zügen oder vor totaler Kontrolle, sie ziehen überzeichnend Fäden aus der Gegenwart in die Zukunft und sind so sprachmächtige Kritiker der Gegenwart.

Auch was kirchliche Utopien angeht, gäbe es Vorbilder. Lesen wir noch einmal Brian Moores „Katholiken“. Geschrieben in den 1970er Jahren lässt er eine kirchliche Utopie Gestalt annehmen und zeigt das Dystopische darin. Nach dem Vierten Vatikanischen Konzil ist das Paradies selbsterklärter katholischer Liberaler angebrochen, so dieser Roman, und alles Abweichende wird gleichgeschaltet, das Totalitäre des Liberalen wird wunderbar durchgespielt. Die Geschichte zeigt, dass die rücksichtslose Moderne einiges auf ihrem Weg liegen lässt. Und dann geht es zum Schluss doch nicht um eine Abrechnung mit der Moderne in der Kirche, sondern um Glauben. Und letztlich um die Frage nach Gott, Welt und Kirche.

Aber es ist nicht so, dass der Gegenentwurf, das Bewahrende, gut weg käme. Es ist kein Lobgesang auf diejenigen, die sich dieser Liberalisierung alles Kirchlichen und der Unterwerfung unter die Moderne widersetzen. In dem irischen Kloster, um das es im Roman geht, haben sich zwar die sich der alles fressenden Moderne entgegen stellenden Formen erhalten, aber deswegen ist noch nicht alles gut, im Gegenteil. Auch das ist Teil der Geschichte.

„Katholiken“ ist ein prophetisches Buch nicht in dem Sinne, dass es vorhersagen würde und wir nun messen könnten, was in unserer Gegenwart an Entwicklungen gut läuft oder nicht. Es ist ein Buch, das sowohl utopische wie dystopische Elemente enthält, und es doch den Leser\*innen nicht einfach macht. Kein Buch, das zum Finger-Zeigen taugt oder als Argument. Aber ein prophetisches Buch, weil es Linien aus der Gegenwart weiter zieht, neue Wirklichkeiten erschafft und so kritikfähig macht. Denn darum soll es ja eigentlich bei Utopie und Dystopie gehen. Sie wollen das ‚immer weiter so, wie es ist‘ zertrümmern, sie drücken Sehnsucht und Angst aus. Sie entziehen sich jeder Form von Kontrolle. Die in diesem Roman durchgespielte Idee bietet keine Lösung an, aber sie stört. Sie stört die für selbstverständlich gehaltenen Annahmen von Kirche.

## Ambivalenzen aushalten und Weite schaffen

Was diesen Blick in eine utopische (mittlerweile vergangene) Zukunft so stark macht, sind die Ambivalenzen. Der Autor klebt nicht überall seine eigene Überzeugung drauf, er schafft der Vorstellung und Phantasie Raum. Der Roman überlässt es letztlich den Leser\*innen, sich dazu zu verhalten.

Das tun die Unglückspropheten des Synodalen Weges nicht, sie wollen Überzeugungen vermitteln und Vorgaben untermauern. Das Urteil steht im Vorhinein fest und wird in Zukunftssprache gefasst. Radikale Ideen aber – ganz gleich ob sie sich in positive oder negative Form kleiden – lassen Weite entstehen. Es sind nicht Orte des Realen, sondern wie die Übersetzung des Wortes „Utopie“ schon zeigt, Nicht-Orte. Sie sind ambivalente Orte. Und als solche handeln sie von Phantasie, nicht von Realismus und Ordnung.

Diese die Selbstverständlichkeiten unserer Kirche durchbrechenden Narrative vermisse ich im Synodalen Weg. Natürlich muss zum Schluss oder auch nur als mittlere Perspektive Realisierbares dabei heraus kommen. Trotzdem braucht es die kritische Dimension des Utopischen. Utopie darf nicht in falschem Optimismus die Augen verkleben und Dystopie nicht kleinmachende Angst erzeugen. Beides wären Versuche, geistige und kirchliche Weite zu beschneiden. Im Gegenteil haben beide kritisches Potential und dienen nicht der Macht der Gegenwart. Und dieses kritische Potential brauchen wir dringend:

- Wir brauchen Utopien, die hemmungslos unrealistisch sind. Und die deswegen Platz haben für Traum und Angst.
- Wir brauchen Utopien, die Platz schaffen für Kritik, vor allem für Selbstkritik.
- Wir brauchen Nicht-Orte, welche in der Kirche neue Sichtweisen aufmachen, Ambivalenz aushalten und die Weite schaffen.

# Thomas Eggensperger

## „Wenn die Bahnfahrt zur Dystopie wird“

### Reisen als Ortssuche

Als in der Hochzeit der COVID-19-Pandemie der Lockdown das Leben bestimmte, waren Zeitschriften und Blogs voll von Berichten über die Anders-Situation an den üblichen Orten. Bilder und Videos von öffentlichen Räumen mit gähnender Leere und persönliche Erfahrungsberichte über die Situation „draußen“, die man selbst aufgrund der mehr oder weniger freiwilligen Quarantäne kaum noch real mitbekam, überschlugen sich in der Medienwelt – zum einen, weil es kaum noch anderes zu berichten gab, zum anderen, weil der gesellschaftliche Zustand so ganz anders daherkam, als man es bislang gewohnt war.

#### „Wenn die Bahnfahrt zur Dystopie wird“

Mit diesem Untertitel ihres Beitrags beschreibt Lilly Brosowsky eben eine solche Reise.<sup>1</sup> Mitten in der Pandemie sitzt sie in der Bahn und fährt eine an sich völlig unspektakuläre Strecke zwischen Baden-Württemberg und Bayern. „Ich komme mir vor wie in einem Geisterzug. Als hätte ich den Weltuntergang verpasst und wäre in der Dystopie aufgewacht.“<sup>2</sup> Dieser Bericht – selbstverständlich eine Momentaufnahme – thematisiert aber bereits implizit, was es mit dem Reisen und dem Urlaub auf sich hat. Reise hat etwas mit Orten (*topoi*), mit Bewegungen zwischen Orten und dem Wechsel von Orten zu tun. Denn es ist die Absicht einer Reise, aus bestimmten Gründen einen anderen Ort aufzusuchen. Die explizite Suche nach dem Anders-Ort (*heterotopos*) ist unter Umständen geprägt von einer impliziten Suche nach dem erträumten Nicht-Ort (Utopie), den man sich sehnlich wünscht, aber den es letzten Endes so nicht gibt. Im Gegenteil: Wie sich am konkreten Beispiel des Bahnfahrtberichts zeigt, landet man anstelle des utopischen Sehnsuchtsortes an einem dystopischen Alptraumort.

**Dr. theol. Thomas Eggensperger OP, M.A.**

(eggensperger@institut-chenu.info), geb. 1963 in Wien, Prof. für Sozialethik an der PTH Münster, Geschäftsf. Direktor des Institut M.-Dominique Chenu Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Arbeit und Muße als Zeitrhythmen der Gegenwart. Veränderungen in Freizeit und Tourismus, in: T. Kläden (Hrsg.), Gastfreundschaft und Resonanz. Perspektiven zu Freizeit und Tourismus (KAMP kompakt Bd. 7), Erfurt 2020, 38–55.

Der Reise eignet möglicherweise etwas Utopisches – man befindet sich zunächst auf dem Weg zu einem anderen Ort, der sich abhebt vom eigentlichen Lebensumfeld, in dem man sich im Alltag bewegt. Kurzum: Reisen verändert.<sup>3</sup> Reisen bedeutet zunächst nur, dass man heterotopisch von einem Ort zu einem anderen wechselt. Das ist nicht automatisch utopisch, aber es ist zumindest topisch relevant. Denn vom Urlaub wird nicht nur schlichtweg ein Ortswechsel vom grauen Alltag erwartet, sondern mindestens Entspannung der besonderen Art, und, mehr noch, das Erfahren ganz neuer Eindrücke. Damit trägt zumindest die prinzipielle Erwartungshaltung den Charakter des Utopischen, d. h. des Erträumten, aber letztlich nicht Erreichbaren. Einerseits ist die Recherche nach den Anders-Orten (*heterotopoi*) etwas Wünschenswertes, andererseits hat Heterotopie, wenn sie nach der Utopie greift, auch ihre Tücken. Auf diese Ambivalenz verweist u. a. Ágnes Heller. Sie unterscheidet zwischen „Wunschutopien“ und „philosophisch konstruierten Utopien“<sup>4</sup>. Letztere sind die gefährlicheren Varianten, denn die Suche nach dem idealen gerechten Staat endet in der Regel im Totalitarismus. Wunschutopien dagegen sind universal, tief verankert im Unbewussten – aber weder umsetzbar noch wirklich zur Umsetzung gewünscht. Als Beispiel nennt Heller die Utopie des Schlaraffenlands, deren Realität bei aller Träumerei schlussendlich dann doch niemand möchte. Der Gegenbegriff zur Utopie ist die Dystopie, die in der milderen Version immer noch Licht im Dunkel sieht („vielleicht nicht Fortschritt, doch eine gewisse Perspektive“<sup>5</sup>), in der stärkeren Version nicht einmal mehr das: „Dystopische Autoren dagegen sehen in der Zukunft nichts als hoffnungslose Dunkelheit.“<sup>6</sup>

In diesem Kontext wird verständlich, wenn die Berichterstatterin ihre Bahnfahrt in die Kategorie der Dystopie einordnet. Denn solch eine verunglückte Fahrt ist das letzte, was zur Freude an der Reise und an der Erwartungshaltung hinsichtlich der Erfahrungen und Erlebnisse beiträgt. Dies gilt für alle Varianten von Reisen. Selbst eine Geschäftsreise ist in der Regel begleitet von Wünschen nach Annehmlichkeit (Business Class), Bequemlichkeit (Hotel) und der Suche nach dem Seelebaumeln-lassen (Restaurantbesuch). Noch viel mehr gilt dies für die klassische Urlaubsreise. Der Pauschaltourist möchte in der kurzen Zeit seiner Reise alle genannten Optionen gleichzeitig vereinen. Auch der Individualreisende sucht Bereicherung – der Backpacker möchte es einfach und irgendwie cool haben, der Ökotourist sucht Nachhaltigkeit und der Abenteurer möchte (scheinbar) Unerforschtes entdecken. Dystopie ist in diesem Zusammenhang der Heterotopie nicht vorgesehen, dagegen aber direkt Utopie als Zielperspektive anzusetzen wäre allerdings in der Sache auch nicht angemessen.

## Eine Theologie des Reisens

Das Reisen als Kontrastprogramm zur Arbeit war von je her ein Thema. Selbst in Texten der Bibel findet sich das Phänomen der Reise dokumentiert, wie zu zeigen sein wird. Die Reise an sich hatte keineswegs den Charakter eines Erholungsur-

laubs – dafür war sie zum Teil schlicht mit zu viel Gefahren auf dem Weg belastet. Dennoch galt sie – trotz aller Strapazen – als Teil von Muße und Kontemplation.<sup>7</sup> So sieht der Bibelwissenschaftler Knut Backhaus das Reiseabenteuer als ein geradezu episches Leitbild der Geschichte.<sup>8</sup> Reisen spielen im Mikrokosmos der eigenen Lebensgeschichte eine Rolle, aber auch im Makrobereich von Mythos und Gegenwart, indem das Motiv des Wanderns zur Leitmetapher geschichtlicher Selbstvergewisserung wird. Paradigmatisch seien genannt die Wanderung des Gilgamesch, das Unterwegssein in der Odyssee oder Argonautensage, aber auch die verschiedenen Reisen, die in den neutestamentlichen Büchern beschrieben sind. So verorten sich Gemeinschaften durch die Reismotivik als Herkunftsgemeinschaft und schreiben sie fort. Prozesse der Herkunft, Abreise und Wiederkehr spielen in der Literatur immer wieder eine Rolle, die Mythen bauen aufeinander auf, kopieren, fokussieren und erweitern ihre Perspektive. Es ist die Suche nach den Anders-Orten, welche die Reisen bestimmten. Noch viel mehr – man hegt die Hoffnung, im Anders-Ort letztlich sogar Utopia zu finden.

Henry David Thoreaus Klassiker „Walden oder vom Leben im Wald“ beschreibt dessen Selbstexperiment des Lebens in der unberührten Natur im Jahr 1845, aber auch Hermann Hesses Erzählung „Narziss und Goldmund“ (1930) ist letztlich die Beschreibung einer spirituellen Reise zum Ich. Bereits die neutestamentlichen Autoren skizzieren ideale Wege zum guten Leben. So beschreiben die Evangelisten die zielorientierte Wanderung Jesu – der Weg wird zur Lebensform. Die Apostelgeschichte entwickelt den Prozess der Gemeindebildung. Das Werden des Christentums ist in Raumvorstellungen gekleidet und wird als Ausbreitungsgeschichte konzipiert, der Weg ist gleichsam ekklesiologisches Programm. Die paulinischen Reisebeschreibungen gehen von einem theologisch motivierten Grundduktus aus, wenn die Missionsreisen beschrieben werden.<sup>9</sup> Im Sinne des Soziologen Gerd Theißen, nach dem Jesus „eine Bewegung vagabundierender charismatischer Bettler“<sup>10</sup> ins Leben gerufen hat, zeigt Backhaus die theologie-haltigen reisepraktischen Bedingungen des Wanderers auf, die das theozentrische Verständnis Jesu verkörpern und als prophetische Zeichenhandlung dienen, in der sich das Vertrauen auf den himmlischen Vater artikuliert.<sup>11</sup>

## Spirituelles Reisen

Auf der Suche nach Rückzugsorten der besonderen Art findet sich immer wieder der Vorschlag, anstatt langer Reisen zu entfernten Stränden oder wuseligen Orten alternativ etwas ganz anderes zu unternehmen, beispielsweise eine entlegene Berghütte oder gar ein Kloster aufzusuchen. Die Angebote verweisen auf die Möglichkeit, in der dortigen Abgeschiedenheit wirklich zu dem zu kommen, was Reisende suchen und was sie vermissen. Klöster – seien sie christlicher oder asiatisch-religiöser Reminiszenz – waren und sind von je her spirituelle Orte und eine Kraftquelle des Glaubens. Es sind nicht unbedingt die Massen, aber es gibt doch eine stattliche Zahl von Reisenden, die überlegen, Urlaub in einem Kloster zu ma-

chen. Hier greift unzweifelhaft der „Mythos Kloster“<sup>12</sup>, der nicht nur für reale und aktiv genutzte Klöster gilt, sondern auch für aufgelöste Konvente (tlw. umfunktionierte in Museen, Hotels oder Restaurants) oder sogar Klosterimitate (Nachbauten, Werbung mit Orden oder Kloster suggerierenden Namen). Die Tourismusbranche hat sich mit diesen Neigungen auseinandergesetzt und sucht sie auch zu nutzen.<sup>13</sup> So werden seitens nichtkirchlicher Einrichtungen und Veranstalter „spirituelle Reisen“ angeboten, die gezielt zu Klöstern oder Wallfahrtsorten führen. Der Geschäftsbereich des „Spirituellen Tourismus“ ist ein kleines, aber durchaus geschätztes Segment in der Branche.<sup>14</sup> Dazu gehört sicherlich der Dreiklang von Ritual, Event und Heterotopie. So spielt die Magie des Ortes eine Rolle, oder die Raumerfahrung von kultischen Orten wie Kirche und Kreuzgang, aber auch Flure und Gärten, die dazugehören, gleich einem Museum.<sup>15</sup> Die scheinbar spezifische Kulinarik („Klosterküche“) oder die Heilkunst („Klostermedizin“) sind relevante Themen. Einiges hat in diesem Zusammenhang mit dem breiten Feld von Sinnsuche, Religion und Religiosität sowie Lebensbegleitung zu tun. Kloster ist der Inbegriff von Gegenwelt, die Dramaturgie von Raum (*genius loci*) und (rhythmisierter) Zeit spielt dabei eine Rolle, die Klostergemeinschaft wird gedeutet als Werte-Gemeinschaft. So fremd einem das Klösterliche daherkommen mag, irgendwie scheint die Welt hier noch in Ordnung, weniger von Askese oder vom theologischen Hintergrund her, aber mehr hinsichtlich der Rhythmen von Zeit und Muße, von *Ora et labora* als gelungenem Wechselverhältnis von Arbeit und Freizeit. Das Besondere findet sich aber nicht nur in Klöstern oder Klosterkirchen, sondern in Kirchen überhaupt, die Touristenmagnete sind.<sup>16</sup> Es besteht der Eindruck, dass das Umfeld eines Klosters oder wenigstens eine Kirche einen Anders-Ort darstellt, vielleicht sogar verbunden mit der Utopie, ein spirituelles Schlaraffia, den wahrhaft harmonischen Ort vorzufinden.

## Dystopien der Reise

Reisen bildet und bereichert, aber Reisen tragen auch bei zu Zerstörung und Zerrüttung. Eines der entsprechenden Schlagworte ist der *Overtourism*, d. h. ein Zuviel des Guten am Tourismus an bestimmten Orten. Klassische Beispiele hierfür sind Städte wie Venedig und Dubrovnik, die sehr darauf achten müssen, ihre Identität zu wahren angesichts der überbordenden Menge von Touristen, die – erst recht, wenn es sich um Tagestouristen handelt – im wahrsten Sinne des Wortes wie Heuschrecken über die Altstädte herfallen und dazu beitragen, dass aus den kunsthistorisch bedeutungsvollen Flecken Touristenfallen mit Massenabfertigungscharakter werden. Skiorte scheuen sich nicht, die Natur erheblichen Gefährdungen durch Baumaßnahmen und ähnliches auszusetzen. Die Berechnungen von CO<sub>2</sub>-Bilanzen für Flugreisen sind nicht schönzureden. Es gibt auch die benannten Gegenbewegungen wie die Rucksackreisen, Abenteuerouren in entlegene Gebiete oder den so genannten Ökotourismus. Aber am Ende zeigt sich jeder irritiert, wenn man konfrontiert ist mit Touristen – und man selbst auch eine oder einer von

ihnen ist. Die Probleme unterbrechen utopische Träume, sie sind gravierend und nicht einfach nur die Entzauberung der persönlichen Sehnsuchtsorte.

Die inkarnierte Dystopie ist die Pandemie, die über uns kam. Plötzlich waren gar keine Reisen mehr möglich, schlimmer noch, bereits angetretene Reisen wurden zum Alptraum hinsichtlich der verzögerten oder blockierten Rückkehr. Der Frühling 2020 wurde im Lockdown erlebt und mit Bangen erwartete man den Sommer und den oftmals bereits geplanten (und bezahlten) Urlaub. Den Umständen entsprechend verlief alles glimpflich. Die Grenzen wurden fast überall rechtzeitig wieder geöffnet und der Urlaub wurde möglich – wenngleich mit einer Reihe von Einschränkungen. Die Allgegenwärtigkeit der Schutzmaske wird zum Symbol des Sommers.

## Heterotopie zwischen Utopie und Dystopie

Reisen werden zum heterotop geprägten Spiegelbild der Welt in Bewegung und der zunehmenden Mobilität der Gesellschaft. Bilder des Reisens sind ambivalent und bewegen sich zwischen Utopie und Dystopie sowie ihren Brüchen von Fiktion und Realität. Es gibt Vorstellungen und Bilder vom Ort, den man aufsucht und man vergleicht das vorurteilsbehaftete Bild mit dem eigenen Bild, das man sich real vor Ort macht. So kann man Tourismus verstehen als eine Form angewandter Bildpraxis, die „sich aus Fiktionen speist und sie wieder selbst reproduziert“<sup>17</sup>. Tourismuskritische Forschungen sehen in der neuen Weise der praktizierten Mobilität dystopische Züge. „Die Vorstellung von einer utopischen Freiheit, die sich in der Imagination der Urlaubsreise spiegelt, wird zur Dystopie, zu Kollektivismus, zu Unfreiheit.“<sup>18</sup>

Bestimmte Weisen des dystopischen Denkens und Deutens kommen seltsam dumpf daher und es ist nicht von der Hand zu weisen, dass es auch einer gewisse depressive Grundhaltung bedarf, um die Welt oder bestimmte Szenarien derart ausweglos katastrophal zu sehen. Hinsichtlich Freizeit und Tourismus erscheint deren Ausfall – wie im Falle der COVID-19-Pandemie – dystopischer zu sein als der Tourismus selbst. Es geht dabei ja nicht nur darum, dass man ganz oder teilweise um seinen entspannenden Urlaub gebracht wird, sondern vielmehr darum, dass die Pandemie empfindlich daran erinnert, wie fragil das soziale Leben ist, auf dessen Rhythmus man sich im Laufe des Lebens eingestellt hat. Gleich den Jahreszeiten wiederholen sich die Prozesse der Arbeits- und Freizeit normalerweise, erfahren aber mit einem Mal eine Unterbrechung. Aber diese Unterbrechung eröffnet neue Dimensionen: Gezwungenermaßen bewegten sich im Lockdown Städter und Landbewohner anders als sonst in ihrem Kiez oder in ihren Wäldern und Fluren. Die erzwungene Muße erlaubt die vertiefte Beobachtung im Flanieren. Mit einem Mal fallen einem Häuserfassaden oder Malereien in der näheren Umgebung der eigenen Wohnung auf, an denen man vielleicht schon jahrelang achtlos vorübergegangen ist. Das gesellschaftliche Leben reduziert sich auf ein Minimum, aber es zeigt sich ein neues Beziehungsgeflecht in Familie und Partnerschaft, in der WG

oder im Mietshaus (es ist nicht immer nur eine gelungene Beziehung, wie angesichts zerbrochener Partner- und Freundschaften in der Lockdown-Zeit zu konzedieren ist). Balkonien ist nicht mehr dystopisch, sondern eröffnet neue und unerwartete Perspektiven – ein neuer Blick auf Gottes Schöpfung.<sup>19</sup> Wie wichtig dann noch die Reise in die große weite Welt mit ihren neuen Gefahren wird, sei vorläufig dahingestellt.

**01** L. Brosowsky, Zwischen Mundschutz und Grenzen. Wenn die Bahnfahrt zur Dystopie wird, in: <https://mitvergnaegen.com/index.php/2020/bahnfahrt-wird-dystopie/> [Aufruf: 23.6.2020].

**02** Ebd.

**03** Vgl. W. Isenberg, Reisen ist Leben. Reisen verändert. Schnittpunkte zwischen Tourismus, Kirchen und Religion, in: Wort und Antwort 57 (2016), 109–116.

**04** Ágnes Heller, *Von der Utopie zur Dystopie. Was können wir uns wünschen?*, Wien – Hamburg 2016, 21ff. [Vgl. hierzu auch die Besprechung des Buches in diesem Heft; Anm. der Schriftleitung.]

**05** Ebd., 56.

**06** Ebd.

**07** Th. Eggenesperger, Arbeit und Muße als Zeitrhythmen der Gegenwart. Veränderungen in Freizeit und Tourismus, in: T. Kläden (Hrsg.), *Gastfreundschaft und Resonanz. Perspektiven zu Freizeit und Tourismus* (KAMP kompakt Bd. 7), Erfurt 2020, 38–55.

**08** Vgl. K. Backhaus, Religion als Reise. Intertextuelle Lektüren in Antike und Christentum (Tria Corda. Jenaer Vorlesungen zu Judentum, Antike und Christentum Bd. 8), Tübingen 2014, hier 21–83.

**09** Vgl. ebd. 85–172.

**10** G. Theißen, Legitimation und Lebensunterhalt, in: ders., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen 1989, 201–230, hier 211.

**11** Vgl. K. Backhaus, Religion als Reise, a. a. O., 91: „Die Lebensform der galiläischen Jesusbewegung ist zum Anfang des Christentums geworden und damit auch zum ‚mitgehenden Anfang‘ des christlichen Existenzverständnisses.“

**12** Vgl. Th. Eggenesperger, Sind Klöster Tourismus-tauglich? Reflexion über pastorale Perspektiven und Risiken, in: *Ordenskorrespondenz* 55 (2014), 190–197.

**13** W. Isenberg, Neue Sinnfenster. Zum Verhältnis von Tourismus und Religion, in: *Herder Korrespondenz* 67 (2013), 586–591.

**14** Vgl. H. Pechlaner/E. Innerhofer (Hrsg.), *Sinnsuche im Urlaub. Chancen und Perspektiven für den Tourismus*, Bozen 2016.

**15** Vgl. Th. Eggenesperger, Das Museum als Kathedrale? Versuch der Erfahrung individualisierter Religiosität, in: Th. Dienberg/Th. Eggenesperger/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, 181–186.

**16** Vgl. H. Rebensdorf u. a. (Hrsg.), *Citykirchen und Tourismus. Soziologisch-theologische Studien zwischen Berlin und Zürich*, Leipzig 2018.

**17** A. Karentzos/A.-E. Kittner/J. Reuter, Einleitung: Topologien des Reisens. Tourismus – Imagination – Migration, in: dies. (Hrsg.), *Topologien des Reisens. Tourismus – Imagination – Migration*, o. O. 2010, 9 = <https://ubt.opus.hbz-nrw.de/frontdoor/index/index/docId/357> [Aufruf: 1.7.2020].

**18** H. Büdenbender, Massimo Vitali: Traumstrand versus Touristenmasse, in: ebd., 90–101, hier 98.

**19** Vgl. Th. Eggenesperger, Freizeit und Schöpfung. Vom Wandel der Zeiten, in: Th. Dienberg/St. Winter (Hrsg.), *Mit Sorge – in Hoffnung. Zu Impulsen aus der Enzyklika Laudato si' für eine Spiritualität im ökologischen Zeitalter*, Regensburg 2020, 207–217.

# Angel F. Méndez Montoya

## Trans-Korporalität

### Dekoloniale „cuirización“ der Utopie/ Dystopie-Dichotomie in Zeiten der Pandemie

„I can't breathe!“ – „Ich kann nicht atmen!“ Dies ist höchstwahrscheinlich einer der resonantesten dystopischen Ausdrücke, der die Welt während der Zeit der sozialen Entfremdung durch die COVID-19-Pandemie erschütterte. Seit Anfang 2020 haben Nationen, Schulen, Kirchen, Märkte, Unternehmen und weitere soziale Treffpunkte ihre Türen geschlossen, um durch soziale Distanznahme einem Virus vorzubeugen, der sich für Millionen von Menschen weltweit als fatal erwiesen hat. Aufgrund der Beschränkung und Schließung öffentlicher Plätze verstärkte sich die Nutzung sozialer Netzwerke und der Austausch über die digitale Welt. Daher macht das Video über den Tod des Afroafrikaners George Floyd aus Minneapolis (USA), dessen Hals von einem weißen Polizisten mit seinem Knie brutal zerquetscht wurde, die Demaskierung anderer Typen dystopischer Viren viral, die seit Jahrhunderten die Menschheit angreifen und ebenso tödlich sind.

#### Virulente koloniale Dystopien und Utopien

In George Floyds letztem Klagelied „I can't breathe!“ hallte auch der Schrei von Millionen gebrochener, verwundeter und sterbender Körper wider, erstickt durch Hass und unterdrückende Gewalt, die in unsere individuellen, sozialen und planetarischen Körper eindringen. Die Viren des Rassismus, der Fremdenfeindlichkeit, des Heteropatriarchats, der Homophobie, der Ablehnung der Armen (Aporophobie) sind nur einige der virulenten Übel, die Körper wegen ihrer rassistischen, geschlechtsspezifischen, wirtschaftlichen und migratorischen Identität erstickt, verwundet und vernichtet und so zur Zersplitterung der Gesellschaft beiträgt.

**Angel F. Méndez Montoya OPL, PhD** (mendezaf@hotmail.com), Prof. für Theologie am Departamento de Ciencias Religiosas der Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Anschrift: Universidad Iberoamericana, Ciencias Religiosas, Prolongación Paseo de Reforma 880, Lomas de Santa Fe, México, C.P. 01219. Veröffentlichung u. a.: Die Liebe am Ende der Zeit. Die eschatologische Prägung von Körpern eines unendlich queeren Begehrens, in: Concilium 55 (2019), 567–575.

Obwohl die Kolonialzeit bereits am Ende des 15. Jahrhunderts begann, während der europäischen Invasion der Völker von Abya Yala, was wir heute als die „Americas“ kennen, hat sich die Logik der „Kolonialität“ fortgesetzt, sich bis heute ausgeweitet und sogar auf die ganze Welt ausgedehnt. Dabei wurde vor allem die „Südhemisphäre“ geschaffen, ein dystopischer Raum, der unter den Katastrophen kapitalistischer und globalisierter Imperien leidet, die von der sogenannten „Nordhemisphäre“ beherrscht werden. Die Kolonialität drängt eine Logik auf, die diskursive, materielle und symbolische Praktiken konstruiert, die die heteropatriarchale, rassische, bewaffnete und merkantile Hegemonie wiederholen, welche wiederum alle Arten der Invasion in Körper und Territorien legitimiert. Die koloniale Dystopie, die darauf besteht, weiterhin Hunger, Angst und Tod zu säen, hat während der Pandemie-Krise die Prekarisierung der Körper von Frauen, Schwarzen, Indigenen, Armen, unterschiedlichen sexuellen Minderheiten, Kindern, älteren Menschen und Behinderten verschärft. Die Coronavirus-Pandemie entlarvt die bereits langanhaltende und verletzende Wirklichkeit, in der die einen Körper mehr zählen als die anderen. Nicht nur werden menschliche Körper von Machtsystemen, die „andere“ Körper kolonisieren, wie Müll weggeworfen, sondern der Planet leidet auch unter der verheerenden Ausbeutung seiner Territorien und Ressourcen, von Flora und Fauna, von Luft und Wasser.

Diese Krise stellt uns vor große Herausforderungen, schafft aber auch enorme Möglichkeiten, sich eine mögliche andere Welt vorzustellen. Angesichts der verheerenden Dystopien, die die düsteren Folgen des gegenwärtigen Ausnahmezustands entlarven, hören wir auch den Widerhall utopischer Träume. Die physische und soziale Distanznahme durch die Quarantäne hat auch müden Körpern eine Atempause ermöglicht, während der auch die Erde mit ihren vielfältigen und stark beanspruchten Ökosystemen atmen kann. Die Enge hat es uns ermöglicht, uns von der „Normalität“ zu distanzieren und auf das zurückzublicken, was in Gesellschaft, Politik, Religion, Bildung, Gesundheit und bezogen auf andere Aspekte, die unsere zwischenmenschlichen Beziehungen bestimmen, nicht funktioniert. Die Gesundheitsvorschriften, die empfehlen, „zu Hause zu bleiben“, haben die Verbindungen über verschiedene soziale Netzwerke und andere digitale Medien exponentiell erhöht und Utopien einer „neuen Normalität“ geweckt, in der wir alle virtuell miteinander verbunden sind und die Technologie jede potenzielle Krise löst. Die Pandemie hat zu einer Krise des Marktes und der Wirtschaft geführt und lässt uns eine utopische Zukunft erahnen, in der weder die Logik des neoliberalen Kapitalismus noch die des totalitären Nationalstaates jemals wieder dominieren werden. Utopische Verlautbarungen zugunsten einer universellen Solidarität, einer Welt ohne Grenzen und einer totalen Harmonie zwischen allen Lebewesen auf dem Planeten haben während der Zeit der Quarantäne zugenommen.

Dystopie und Utopie sind epistemische Systeme mit Weltperspektiven, die in Extremismen verfallen können, die unseren Modus, einander auf zwischenmenschlicher und ökologischer Ebene kennenzulernen und in Beziehung zu treten, in den Schatten stellen und oftmals konkrete Transformationen verhindern. Beide er-

kenntnistheoretischen Extreme erzeugen im Falle solcher unüberwindbaren Kluft tiefe Frustration, sei es durch die erstickenden Determinismen der Dystopien, sei es durch unerreichbare Utopien.

## Epistemische „Cuir“ und dekoloniale Transkorporalitäten

Um nach einer dritten epistemischen Alternative zwischen diesen dystopisch-utopischen Sackgassen zu suchen und überdies angesichts der komplexen menschlichen und planetarischen Krise, die sich während der Coronavirus-Pandemie verschärft hat, hoffnungsvolle Alternativen zu finden, schlage ich eine *cuire* und dekoloniale theologische Erkenntnislehre vor. „Cuir“ ist eine hispanisierte Hybridisierung des Wortes „queer“. Es bedeutet, neben anderem, „seltsam“, „selten“, „verdreht“, „ungewohnt“, „ungewöhnlich“. („Cuir“ bezeichnet auch untergeordnete „Subjekte“, die aufgrund ihrer Hautfarbe oder ethnischen Zugehörigkeit, ihrer Armut oder ihres Migrationsstatus oder ihrer Behinderung prekär leben.)<sup>1</sup> Dazu ist unerlässlich, das Wissen der theologischen Stimmen, die aus den Grenzen und Rändern jenseits von heteropatriarchaler Herrschaft und kolonisierender Gewalt entstehen, miteinander zu verweben. Dies geschieht mit dem Ziel, epistemische Mikrokollektive zu hybridisieren, die sowohl den Widerstand und die Resilienz der verwundeten Körper wiederbeleben als auch Strategien für persönliche, zwischenmenschliche und planetarische Fürsorge und Wohlergehen fördern.

Die Theologie hat unter dystopischen und utopischen Extremen gelitten. Im Namen Gottes legitimiert die christliche Theologie kolonialer und neokolonialer Natur eine dystopische Nekropolitik, die „anstößige“ Körper aufgrund von Hautfarbe, Ethnizität, Behinderung und Geschlecht(-svielfalt) missbraucht und vernichtet. Auf der anderen Seite hat die christliche Theologie auch eine utopische Erkenntnistheorie gefördert, die melancholisch auf ein himmlisches Paradies wartet, das erst nach dem Tod kommt, und die auf ein exklusives Monopol von Christen zielt, einzig das wahre Heil zu besitzen. Im Namen dieses „aufgeklärten“ und „weiß getünchten“ Kolonialgottes wird die Weisheit der ursprünglichen Völker dämonisiert und zerstört. Mit dieser Utopie kommt es zu einer Form der Kontrolle und Manipulation, die schließlich zur Ausrottung von Körpern und Territorien im Hinblick auf eine vermeintlich bessere Zukunft führt.

## Befreiungstheologie

Die Befreiungstheologie Lateinamerikas begann einen alternativen Weg zu dieser Dichotomie von Dystopie und Utopie, indem sie eine emanzipatorische Epistemologie vorschlug, die zwar eschatologischer Natur ist, aber verbunden ist mit den Kämpfen des Hier und Jetzt in den Körpern der Gekreuzigten der Geschichte, die das Reich Gottes errichten. Dieser Befreiungsversuch begann sich Ende der 1960er Jahre abzuzeichnen, doch gingen ihm in der frühen Kolonialzeit bestimmte Mis-

sionare voraus, so theologische Persönlichkeiten des Dominikanerordens wie Francisco de Vitoria, Antonio de Montesinos und Bartolomé de Las Casas. Sie und andere widersetzten sich und prangerten die koloniale Logik an, die das Wissen zerstörte, die Körper und Territorien der ursprünglichen Völker versklavte und tötete. Für die Befreiungstheologie ist der Leib wichtig, insbesondere der Leib der Armen und Marginalisierten dieses Kontinents. Der Leib des auferstandenen Christus zeigt sich auch in der Resilienz der Körper, die die Menschheit und den Planeten heilen und pflegen. Die Epistemologie der Befreiungstheologie wirft einen Blick auf die transkorporale Weisheit des Leibes Christi: menschlich und doch göttlich, gekreuzigt und doch auferstanden, inkarniert sowohl in denen, die nach Gerechtigkeit hungern und dürsten, als auch in denen, die von dieser Erde ausgeschlossen sind.

Die Befreiungstheologie schlägt eine dritte erkenntnistheoretische Alternative vor, die nicht nur fatalistische Dystopien anprangert, sondern auch die utopischen Versprechungen kritisiert, mit denen die Kolonisierung von Körper-Territorien legitimiert wird. Befreiungstheolog\*innen vergessen jedoch, dass die Körper der Armen und Unterdrückten auch in den Geschlechterrollen konkret werden und sexuelle Bedürfnisse verkörpern, die von heteropatriarchalen dogmatischen Modellen nicht akzeptiert werden – und oft von Befreiungstheolog\*innen selbst reproduziert werden, die zumeist männlich und klerikal mit *machismohaften* und homophoben Tendenzen waren. Deshalb muss diese dritte befreiungsorientierte Alternative, die von kritischen Stimmen aus verschiedenen feministischen Theologien begleitet wird, untergraben werden, um „andere“ Körper und Identitäten einzubeziehen, die sogar von den Kirchen selbst ausgeschlossen und untergeordnet werden, entweder weil sie Frauen sind oder weil sie zu LGBTTTIQ (lesbisch, schwul, transgener, transsexuell, transvestitisch, intersexuell und queer) Bevölkerungsgruppen gehören.

## Cuir-Theologie

Die Cuir-Theologie geht aus den sozialen Aktivismen und Manifestationen der LGBTTTIQ-Bewegungen hervor. „Hier sind wir und wir sind queer!“ Dies ist der Slogan, der den beleidigenden Determinismus des Begriffs „queer“ (und vergleichbarer Ausdrücke) umgekehrt hat, um ihn als Zeichen von Stolz und Würde umzudeuten. Auch hier gibt es ein kollektives Manifest für eine bessere Welt und eine eschatologische Zukunft, die noch bevorsteht, aber – im Gegensatz zu Utopien – in den Wechselfällen der täglichen Kontingenz verkörpert ist. Die Cuir-Theologie prangert nicht nur Gewalt, Hass und Ungleichheit gegenüber geschlechtsspezifischen Körpern an, sondern wendet sich auch gegen die Klassifizierung von Körpern als Müll aufgrund von Hautfarbe, Ethnizität, Behinderung, Migrationsstatus bzw. von anderen prekären Körpern, die von der Gesellschaft als „anders“ betrachtet werden. Während der Zeit der Pandemie wurde das Ersticken von Millionen von Cuir-Körpern, den „anderen“, die für hegemoniale, vorherrschende

und kolonisierende Regime und Systeme keine Rolle spielen, noch verschlimmert. In Mexiko zum Beispiel wurden die Bürger während der sozialen Distanznahme aufgefordert, zu Hause zu bleiben. Viele LGBTTTIQ-Personen litten jedoch unter häuslicher Gewalt, und einige Menschen wurden aus ihren Häusern vertrieben und obdachlos zurückgelassen. Auch Gewalt gegen Frauen und Frauenmorde nahmen zu. Millionen Arbeitnehmer\*innen konnten nicht zu Hause bleiben und mussten jeden Tag zur Arbeit gehen und setzen somit sich selbst und andere Gefahren aus. Durch performative, materiale und diskursive Aktionen widersetzt sich die Cuir-Theologie dieser Dystopie von Hass und Ausgrenzung. Sie widersetzt sich auch einer utopischen Homogenisierung des Körpers, insbesondere, wenn sie die Komplexität, Vielfalt und Pluralität „anderer“ Körperlichkeiten ausschließt und vernichtet. Es geht also darum, eine dritte Alternative zu erahnen, eine vermittelnde, zwischenräumlichen Transkorporalität, verortet zwischen dem persönlichen Körper und dem sozialen Körper, zwischen dystopischer und utopischer Körperlichkeit, zwischen Immanenz und körperlicher Transzendenz, zwischen göttlicher und menschlicher Ermächtigung. Die verschiedenen Cuir-Theologien befinden sich an diesen Grenz- und Zwischenorten und provozieren epistemische Mikro-Transformationen, ohne globalisierende oder totalitäre Träume, sondern mit konkreten Aktionen des Widerstands und mit Resilienz von und durch zersplitternde/r Körperlichkeit.

## Aus der Pandemie lernen

Die Krise der Pandemie warnt uns, dass die Dinge nicht wieder „normal“ werden dürfen, denn genau das ist das Problem. Wir haben die epistemische Kolonialität normalisiert, die sowohl Körper als auch Territorien unterwirft, ausbeutet und vernichtet. Nationen und Völker brauchen eine Dekolonisierung von Wissen und Macht, welche soziokulturelle, ideologische und erkenntnistheoretische Faktoren und Systeme dekonstruiert, die Herrschaft des „Anderen“ normalisiert, und Alternativen für anderes Wissen und Weisheit, die wir von unseren einheimischen Völkern geerbt haben, eröffnet. Ebenso muss die christliche Theologie umgedeutet („cuirizarse“) und entkolonialisiert werden, um jeder hetero-patriarchalen, kolonialen und fremdenfeindlichen Hegemonie zu widerstehen. Auf diese Weise vermeiden wir dystopische oder utopische Extreme, die kolonisierende Epistemologien perpetuieren.

Die Pandemie hat Körper physisch getrennt, aber auf die eine oder andere Weise hat sie Körper durch soziale Netzwerke und die virtuelle und mediale Welt miteinander verbunden. Transkorporale Verbindungen von materiellen und virtuellen Körpern sind miteinander verflochten und nähren sich wiederum gegenseitig. Da es keinen persönlichen Kontakt gibt, halten viele von ihnen virtuelle Treffen ab, tauschen Überlegungen aus und treten in einen Dialog ein, wodurch virtuelle liturgische Räume entstehen. Das Ziel ist es, eine neue Art von Gemeinschaft zu schaffen und die Gemeinschaftsverbindungen neu zu erfinden, die die „normale“

Welt nicht gewagt hat. Katholische und ökumenische LGBTTTIQ-Gruppen halten zum Beispiel theologische Reflexionstreffen ab und feiern sogar eucharistische Liturgien, die von Laien geleitet werden, und lassen dabei die hetero-patriarchale Klerikalisierung beiseite, die die geschlechtsspezifischen Körper bislang vielfach dominiert, angegriffen und abgelehnt hat. Interessant ist, dass sich auch heterosexuelle Menschen diesen Gemeinschaften anschließen und lernen, denjenigen zuzuhören, die von den Kirchen vertrieben wurden, und es wagen, konkrete Schritte zur Schaffung inklusiver Gemeinschaften zu unternehmen.

Inmitten der Krise, die uns die Pandemie gebracht hat, sind diese kleinen Transformationsschritte weder Dystopien noch Utopien, sondern vielmehr Mikro-Eschatologien einer sich noch erfüllenden Zukunft, die dennoch hier und jetzt, in den Wechselfällen und Kontingenzen des Alltags Gestalt annehmen. Die Trans-Körperlichkeit im Widerstand konkretisiert sich in jenen Menschen, die Gewalt, Ungerechtigkeit und die Unterordnung von Körpern anprangern, während sie sich gleichzeitig in jener Körperlichkeit verkörpern, die Heilung und gutes Leben („bien-vivir“) im Miteinander von Menschen und von Mutter Erde fördern. Diese epistemischen, diskursiven und materiellen Mikrotransformationen reißen koloniale und heteropatriarchale Systeme auf, die so verschlossen und erstickend sind. Durch das gemeinsame Atmen, durch Akte des Widerstands und der Resilienz werden kleine Fortschritte auf dem Weg zu einer dekolonialen Umdeutung der virulenten Sackgasse der Dystopie/Utopie gemacht.<sup>2</sup>

*Übersetzung aus dem Spanischen: Lucas L. Wieshuber OP, Wien*

**01** Heteropatriarchale Gesellschaften haben das Wort „cuir“ auch pejorativ verwendet, um LGBTTTIQ-Individuen und geschlechtsspezifische Populationen zu demütigen und zu entmenslichen. Wenn „cuirizar“ als Verb oder Handlung verwendet wird, bedeutet dies „widerstehen“, „verdrehen“, „umdeuten“ und „unterminieren“ von Ausdrücken und Handlungen von Hass, Missbrauch, Ausbeutung, Diskriminierung und Gewalt gegenüber „anderen“, die von hegemonialen Gesellschaften erfunden wurden. Vgl. A. Méndez Montoya, *Die Liebe am Ende der Zeit. Die eschatologische Prägung von Körpern eines unendlich queeren Begehrens*. Aus dem Spanischen von B. Kern, in: *Concilium* 55 (2019), 567–575.

**02** Literatur: J. Alison, *Faith Beyond Resentment: Fragments Catholics and Gay*, New York 2001;

M. Althaus-Reid, *La teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*, Barcelona 2005; R. Barreto/R. Sirvent, *Decolonial Christianities. Latinx and Latin American Perspectives*, Cham 2019; J. Butler, *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Aus dem Amerikanischen von Karin Würdemann, Frankfurt/M. 1997; P.S. Cheng, *Radical Love: An Introduction to Queer Theology*, New York 2011; D. Córdoba, Sáez y Vidarte (Eds.), *Teoría queer. Políticas bolseras, maricas, trans, mestizas*, Barcelona 2005; H. Córdoba Quero, *Sexualizando la Trinidad. Aportes desde una teología de la liberación queer a la comprensión del misterio divino*, in: *Cuadernos de Teología*, Vol. 20, 2011, 53–70; S. Cornwall, *Controversies in Queer Theology*, Norwich 2011; B. Epps, *Retos, riesgos, pautas y*

*promesas de la teoría queer*, in: *Revista Iberoamericana*, Vol. LXXIV, No. 225, octubre-diciembre de 2008, 897–920; D. Falconí Trávez et al. (Eds.), *Resentir lo queer en América Latina. Diálogos desde/con el Sur*, Barcelona 2013; St. Knaus/C. Mendoza-Álvarez (Hrsg.), *Queer Theology – Zum queeren Leib Christi werden = Themenheft: Concilium* 55 (2019); G. Loughlin (Ed.), *Queer Theology. Rethinking the Western Body*, Oxford 2012; Á. F. Méndez Montoya, *Eucharistic Imagination. A Queer Body-Politics*, in: *Modern Theology* 30,2, abril de 2014, 326–339; ders., *Die Liebe am Ende der Zeit. Die eschatologische Prägung von Körpern eines unendlich queeren Begehrens*. Aus dem Spanischen von B. Kern, in: *Concilium* 55 (2019), 567–575.

## Igino Giordani OPL (1894–1980)

„Kann ein Politiker heilig sein? Kann ein Heiliger Politiker sein?“<sup>1</sup> Diese Frage stellte Igino Giordani (1894–1980) – Journalist, Publizist, vierfacher Vater, seit 1928 Terziar im Predigerorden und Politiker – 1946 im Vorfeld der Neugestaltung Italiens nach mehr als 20 Jahren Faschismus. Er versuchte, die Antwort in sich selbst zu finden.

Bereits nach dem Ersten Weltkrieg engagierte er sich aus christlicher Verantwortung in der „Partito Popolare Italiano“ (Italienische Volkspartei). Mit der Gründung dieser Partei am 18. Januar 1919 betraten die italienischen Katholiken im Rahmen der konstitutionell-parlamentarischen Monarchie das politische Leben Italiens.<sup>2</sup> Nach dem Examen in Literatur und Philosophie wurde er deren Mitglied. Er verfasste Artikel für die Parteizeitung „Il Popolo Nuovo“ und wurde 1924 deren Herausgeber.<sup>3</sup> Seine Texte publizierte er 1925 in „Rivolta cattolica“ (Der katholische Aufstand). Nach seiner Überzeugung dürfe die notwendige Integration der Katholiken in das politische und administrative System nicht zur Vermischung von Religion und Staat führen. Vielmehr müsse der Katholizismus seiner sozialer Verantwortung gerecht werden und dazu aufrufen.<sup>4</sup> Moralische Werte auch in politischen Angelegenheiten zu beachten, sei möglich, weil die Bevölkerung, der er mit seiner politische Tätigkeit dienen wolle, „über enorme moralische Reserven in den Familien und in der Religion verfügt“<sup>5</sup>.

Giordani war Pazifist – aus seiner Verletzung im Ersten Weltkrieg samt deren lebenslangen Folgen gewann er diese Einstellung. Er lehnte Krieg grundsätzlich ab. So beginnt das 1. Kapitel der „Rivolta“ „Krieg und Nachkriegszeit“ mit dem Zitat aus Jes 2,3–4, Schwerter in Pflugscharen umzuschmieden.<sup>6</sup> Menschen sollten keinen Krieg mehr lernen, Giordano will keine neue Generation aufwachsen sehen, die den Krieg glorifiziert oder sich ihm opfert. Demgegenüber befürwortet er den 1919 gegründeten Völkerbund, er biete eine Alternative zum Krieg.<sup>7</sup> In der „Rivolta“ sieht Giordani – politisch durch verantwortungslose Führer und moralisch durch das Heidentum – Gefahren auf Italien zukommen. Gegen die Diktatur gelte es, Freiheit und Unabhängigkeit der Überzeugungen zu stärken.<sup>8</sup> Konsequenterweise bekämpfte er die seit 1922 regierenden Faschisten. Seine Zivilcourage bezahlte der junge Vater mit der Arbeitslosigkeit, denn er erhielt ein Schreibverbot, so dass er gezwungen war, sich mit Lehraufträgen an Schulen über Wasser zu halten.

Wegen seiner Kontakte zum Vatikan konnte Giordani 1928 ein Studium der Bibliothekswissenschaften aufnehmen. Danach aktualisierte er die Katalogisierung der Vatikanischen Bibliothek. Diese Anstellung ermöglichte es dem Dominikanerterziar, sich mit den Kirchenvätern zu beschäftigen und einige ihrer Schriften zu übersetzen. Er verglich ihr Bemühen, das Christentum im römischen, polytheistischen Reich zu verteidigen, mit der Situation der Kirche im faschistischen Italien. Diese Parallelisierung führte ihn zur Einschätzung von Diktaturen als Herrschaftsformen, die eine neue Version des alten menschlichen Irrtums darstellten, das Geschöpf statt den Schöpfer zu verehren. Giordani leitete daraus ab, es sei wieder an der Zeit, dass Christen widersprechen.<sup>9</sup> Um die faschistische Ideolo-

gie zu kritisieren, veröffentlichte er Bücher über die soziale Botschaft der Evangelien, der Apostel und der Kirchenväter.<sup>10</sup> Mit diesen Publikationen rief er faktisch zum zivilen Ungehorsam und politischen Widerstand auf.

## Kirche, Evangelium und Politik

In seiner Monografie „Segno di contraddizione“ (Im Zeichen des Widerspruchs) von 1933 sowie in der Monatszeitschrift der päpstlichen Kommission zur Erhaltung des Glaubens „Fides“, deren Schriftleitung er von 1932 bis 1962 inne hatte, legt er die ethischen Grundlagen einer Politik aus christlicher Verantwortung dar. Er verurteilte die Verbrechen des Faschismus sowie die der Kommunisten. Zudem sollten ein Christ „nie durch die Loyalität einer politischen Partei herausgefordert sein“<sup>11</sup>. Denn die „Kirche verkörpert das Evangelium, aber sie darf nicht mit einer Kategorie (Partei oder Regime) verwechselt werden [...] Aus diesem Grund wäre es falsch, eine katholische Partei zu gründen“<sup>12</sup>.

Während des Zweiten Weltkrieges, an dem er wegen seiner Kriegsverletzung aus dem Ersten Weltkrieg nicht teilnahm, bereitete er im Geheimen in einer Gruppe Gleichgesinnter eine christlich orientierte Politik vor. In der Bibliothek des Vatikans debattierten sie die politisch-gesellschaftliche Lage Italiens und Gestaltungsmöglichkeiten nach dem Krieg.<sup>13</sup> Aus diesen inoffiziellen Treffen ging die „Democrazia Cristiana“ hervor. Insofern hatte Giordani Anteil an deren Gründung, deren offizielles Organ „Il Popolo“ (Das Volk) er seit 1948 leitete.<sup>14</sup>

1946 wurde Giordani in die konstituierende Versammlung, in den Stadtrat Roms sowie 1948 in das erste italienische Nachkriegsparlament gewählt.<sup>15</sup> In einer der Debatten um den NATO-Beitritt Italiens am 16. März 1949 hielt er eine einstündige Rede. Darin vertrat er die

Position, Italien solle keinem Block beitreten, denn die Teilung der Welt führe zu einem Weltkrieg zwischen Amerika und der UdSSR, der zu einem Atomkrieg ausarten könne. Giordani setzte sich für einen Dialog zwischen den USA und der Sowjetunion ein, war gegen die Wiederbewaffnung und hatte die Vision von Italien als einem neutralen Land des Friedens.<sup>16</sup>

Deswegen erteilte der Dominikanerterziar dem Krieg eine Absage: „Wenn die Welt christlich wäre, dann dürfte es keine Kriege geben [...] Es geht nicht an, die Kriege zu verurteilen, die von Gegnern des Kommunismus geführt werden, und zugleich den Krieg zu bejubeln, der von den Kommunisten in China geführt wird“. Unterbrechung [...] [eines kommunistischen Abgeordneten; N.S.]: ‚Da geht’s um die Befreiung Chinas!‘ [...] [Giordani; N.S.] darauf: ‚Haben Sie jemals einen gefunden, der vorgibt, einen Krieg zu führen, weil er grausam und irrsinnig ist? Jeder behauptet doch, dass es ihm um die Sache der Gerechtigkeit gehe. Der Krieg ist ein Verbrechen am Volk, ein Verbrechen vor Gott‘“<sup>17</sup>. Sein bewegender Aufruf zum Frieden fand bei der politischen Linken wie Rechten Zuspruch und wurde in seiner eigenen Partei kritisiert. Am 4. April 1949 erfolgte die Unterzeichnung des Nordatlantikvertrages – mit der Unterschrift Italiens. Giordani selbst war konsequenterweise einer der ersten Befürworter der Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen und brachte im Dezember 1949 einen entsprechenden Gesetzesentwurf ein. 1973 wurde ein solches Gesetz verabschiedet. Sein friedenspolitisches Engagement kostete ihm bei den nächsten Wahlen 1953 sein Mandat. Er hat seine Überzeugungen über die politische Karriere gestellt. Bereits bei der Regierungsbildung 1948 war Giordani als Untersekretär für kulturelle Beziehungen im Auswärtigen Amt vorgesehen, ging aber nicht zu der entscheidenden Sitzung und beteiligte sich nicht am

Positionsgeschachere. Seine Frömmigkeit, seine ethische Einstellung und das Leben der Kirche hatten für ihn mehr Gewicht als sein politischer Erfolg. Schon am 5. August 1948 hatte er seinem Tagebuch anvertraut: „Dieses ganze Spektakel auf den Parteiversammlungen [...], dieses irrsinnige Treiben der Eifersüchtigen und Intrigen [...] werden in Schweigen [...] versinken, sobald der Tod kommt“<sup>18</sup>. Während die Abgeordneten um Ämter stritten, reflektierte Giordani die göttliche Gerechtigkeit. Seine Feder hatte durch Angriffe auf andere Parteien Siege für die „Democrazia Cristiana“ errungen. Diese Unterstützung war gefragt; seine Wahrheitsliebe führte ihn aber auch zur Kritik an der eigenen Partei. Er hielt moralische Werte aufrecht und brachte neue Ideen ein. Darum wurde Giordani als

Idealist angesehen und als „Anführer der internationalen Opposition“<sup>19</sup>.

Giordanis Bedeutung liegt darin, dass er seine politische Tätigkeit als Apostolat ansah, dabei wollte er nicht zurückweichen, wenn es um ethische Normen ging. Auf diese Weise beantwortete er in seinem Leben die Frage, ob ein Politiker heilig bzw. ein Heiliger Politiker sein könne.<sup>20</sup>

-----  
**Norbert Schmeiser, M.A.** (norbertschmeiser@gmx.net), geb. 1965 in Münster, Gymnasiallehrer. Anschrift: Untere Flüh 4, D-79713 Bad Säckingen. Veröffentlichung u. a.: Bayerische Dominikanerinnen des 14. Jahrhunderts als Leserinnen des „Fließenden Lichts der Gottheit“, in: Zeitschrift für Bayerische Kirchengeschichte 88 (2019), 32–50.

01 I. Giordani, Geistliches Tagebuch, München u. a. 1981, 40 [im Folgenden zit. „GT“].

02 Vgl. E. Robertson, *The Fire of Love. A life of Iginio Giordano 'Foco'*, London 1989, 67f. [im Folgenden zit. „Robertson, FL“].

03 Vgl. ebd., 69; H. Sievers., Zur Einführung. *Der Lebensweg Iginio Giordanis*, in: GT, 5–9, bes. 5f.; S. Liesenfeld, Iginio Giordani. Eine biographische Skizze, in: I. Giordani, *Leben heißt Reifen. Aufzeichnungen aus vierzig Jahren*, München 2001, 9–30, bes. 15.

04 Vgl. I. Giordani, *Rivolta Cattolica*, Turin 1925, 107; Robertson, FL, 85–86.

05 GT, 107 (Übers. N.S.); vgl. Robertson, FL, 20, 87.

06 Vgl. Robertson, FL, 19, 85, 117.

07 GT, 32–33; vgl. Robertson, FL, 85.

08 Vgl. GT, 106–109; Robertson, FL, 86; J.-M. Walle/Sorgi, Iginio Giordani. *Crétien, politique, écrivain*, Montrouge 2003, 93, 101 [im Folgenden zit. „Walle/Sorgi, IG“].

09 Vgl. Robertson, FL, 110f.; S. Liesenfeld, Iginio Giordani, a.a.O., 19.

10 Vgl. I. Giordani, *Il messaggio sociale di Gesù (Gli evangelisti, Gli Apostoli, Il primi Padri della Chiesa, Il Grandi Padri della Chiesa) Turin 1935* (später: *Il messaggio sociale del cristianesimo*); *Il messaggio sociale degli Apostoli*, 1938; siehe dazu: N. Schmeiser, Iginio Giordani, in: *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bd. XL, 2019, 290–296; Robertson, FL, 105, 112; Walle/Sorgi, IG, 87, 101.

11 Robertson, FL, 129 (Übers. N.S.); vgl. Walle/Sorgi, IG, 110.

12 Robertson, FL, 129 (Übers. N.S.). Die Periode der Repression und des Studiums habe in ihm die Ideale der Partito Popolare geweckt, d. h. die Übersetzung der Ethik und christlicher Theologie in die Politik (vgl. ebd.). Nach dem 2. Weltkrieg sah Giordani „die reale Gefahr, die Kirche würde mit den Christdemokraten identifiziert“ (ebd. [Übers. N.S.]; vgl. Walle/Sorgi, IG, 135; I. Giordani, *Erinnerungen. Ein Schriftsteller und Politiker erzählt*, München u. a. 1991, 65). Deshalb bevorzugte er die Fortsetzung der Volkspartei und setzte

sich damit in Gegensatz zu seinem Freund Alcide De Gaspari (1881–1954), der die Bezeichnung „Democrazia Christiana“ favorisierte (vgl. S. Liesenfeld, Iginio Giordani, a.a.O., 21).

13 Vgl. Walle/Sorgi, IG, 121–122; S. Liesenfeld, Iginio Giordani, a.a.O., 20; Robertson, FL, 128.

14 Vgl. Robertson, FL, 82.

15 Vgl. ebd., 82, 132, 139–140.

16 Vgl. ebd., 143–144.

17 I. Giordani, *Erinnerungen*, a.a.O., 77; vgl. Robertson, FL, 142–144; H. Sievers., *Zur Einführung*, a.a.O., 8; die USA besaßen zu diesem Zeitpunkt eine Atombombe; eine Zusammenfassung der Rede veröffentlichte er in „Il Popolo“ unter dem Titel „No War“ (vgl. Robertson, FL, 143), eine pointierte Zusammenfassung in einem Artikel in „La Via“ unter dem Titel „Krieg oder Frieden?“ (Robertson, FL, 144).

18 GT, 54; vgl. Walle/Sorgi, IG, 139; Robertson, FL, 1, 20, 134–135, 137, 140, 143–144, 162–164.

19 Robertson, FL, 115 (Übers., N.S.).

20 Vgl. Walle/Sorgi, IG, 101, 137; GT, 40.

## Ernst Bloch

„Das Prinzip Hoffnung“ (1954)

„Das Leben aller Menschen ist von Tagträumen durchzogen, darin ist ein Teil lediglich schale, auch entnervende Flucht, auch Beute für Betrüger, aber ein anderer Teil reizt auf, lässt mit dem schlecht Vorhandenen sich nicht abfinden, lässt eben nicht entsagen. Dieser andere Teil hat das Hoffen im Kern, und er ist lehrbar. [...] Denken heißt Überschreiten. [...] es begreift das Neue als eines, das im bewegt Vorhandenen vermittelt ist, ob es gleich, um freigelegt zu werden, aufs Äußerste den Willen zu ihm verlangt. Wirkliches Überschreiten kennt und aktiviert die in der Geschichte angelegte, dialektisch verlaufenden Tendenz. Primär lebt jeder Mensch, indem er strebt, zukünftig, Vergangenes kommt erst später, und echte Gegenwart ist fast überhaupt noch nicht da. Das Zukünftige enthält das Gefürchtete oder das Erhoffte; der menschlichen Intention nach, also ohne Vereitlung, enthält es nur das Erhoffte. [...] Sehnsucht, Erwartung, Hoffnung also brauchen ihre Hermeneutik, die Dämmerung des Vor-uns verlangt ihren spezifischen Begriff, das Novum verlangt seinen Frontbegriff. Und all das im Dienst des Zweckes, dass durch das vermittelte Reich der Möglichkeit endlich die Heerstraße zum notwendig Gemeinten kritisch gelegt werde, unabgebrochen orientiert bleibe. Docta spes, begriffene Hoffnung, erhellt so den Begriff eines Prinzips in der Welt, der diese nicht mehr verlässt. [...] Indem

es überhaupt keine bewusste Herstellung der Geschichte gibt, auf deren tendenzkundigem Weg das Ziel nicht ebenso alles wäre, ist der [Begriff Docta spes; J.M.C.] im guten Sinn des Worts: utopisch-prinzipielle Begriff, als der der Hoffnung und ihrer menschenwürdigen Inhalte, hier ein schlechthin zentraler. [...] Philosophie wird Gewissen des Morgen, Parteilichkeit für die Zukunft, Wissen der Hoffnung haben, oder sie wird kein Wissen mehr haben. Und die neue Philosophie, wie sie durch Marx eröffnet wurde, ist dasselbe wie die Philosophie des Neuen, dieses uns alle erwartenden, vernichtenden oder erfüllenden Wesens. [...] Ihr Raum ist die objektiv-reale Möglichkeit innerhalb des Prozesses, in der Bahn des Gegenstands selbst, worin das von den Menschen radikal Intendierte noch nirgends besorgt, aber auch noch nirgends vereitelt ist.“<sup>41</sup>

Jenes Kind, das fasziniert Karl May las und verstehen wollte, weshalb die Dampfkessel explodierten, die alltägliches Unglück unter den Nachbarn in Ludwigshafen am Rhein verursachten, wusste, dass das Leben der Menschen von Träumen durchzogen ist. Träume, die zu unterscheiden notwendig ist, weil nicht alle den gleichen Wert haben. Manche sind bloße Illusionen, die vor einer feindseligen Realität geflüchtet sind, welche das Wesentliche negiert: das Schlaraffenland, das verlorene Paradies ... sie führen nirgendwo hin, sie projizieren lediglich etwas, das fehlt und doch schon – wenn auch nicht verfügbar – gegenwärtig ist. Andere, die bedeutenderen, reifen immer stärker heran, wie um zu zeigen, was fehlt, um einem Leben oder einer Lebensweise Sinn zu verleihen, die nach dem Besseren in sich strebt: nach der Fülle. Eine Fülle, ein gutes Leben, das einen weiten und niemals eingeschränkten Blick eröffnet, den das gegenwärtig Gegebene niemals vollständig

zufriedenstellen kann, der jedoch zugleich als Möglichkeit aufkeimt, sich als Antizipation einer Zukunft zeigt und ereignet, die – als die von uns erträumte – der ideale Ort wäre, um von den Menschen bewohnt zu werden: frei, gleich, in Fülle, solidarisch, glücklich.

### **Eine utopische Gesellschaft, keine Chimäre**

Bloch wusste, dass wir zu träumen lernen könnten. Er wusste auch, dass es soziale, materiale, politische, diskursive Bedingungen gibt, die den Blick verkürzen können, die die Träume verkrümmen, indem sie sie mit einer nicht mehr korrigierbaren, ins Spinnennetz des Konsums, der positiven Selbstverwirklichung oder der Selbsthilfe verstrickten Kurzsichtigkeit beladen. Und mitten in diesem Gewirr warten die Sehnsüchte nach dem Besseren, in denen wir uns wiederzuerkennen begehren, weiterhin auf ihre Gelegenheit, so als würden sie um Erlaubnis bitten. Was ist aus diesen Träumen geworden, aus den bedeutensamen? Haben wir aufgehört, von Welten der Fülle zu träumen, um uns in dem einzurichten, was nun einmal ist? Und die Phantasie? Zu denken zu wagen ist daher nicht nur Kühnheit (kantischer Reminiszenzen), sondern vor allem, hier und heute bereits, eine Übung der Überschreitung. Nicht bloß der Überwindung, sondern der Überschreitung: Ausgehend von dem, was wir jetzt Realität nennen, über sie hinausgehen, damit sich die ihr eigenen Möglichkeiten der Realisierung des Besseren öffnen und zeigen, verhandelt und entschieden werden, beginnen zu einer realisierten Realität zu werden und nicht nur (*in nuce*) eine erträumte bleiben. Die Nahrung dieses Denkens ist nicht nur die Beunruhigung, die das Wissen darum hervorbringt, sich nicht zu Hause zu befinden. Es ist vielmehr das sich auf dem Weg Wissen, das einen zum Überschreiten und zur Suche dessen anspricht, was *noch nicht*

und zugleich doch – zumindest als Möglichkeit – schon ist. Das Denken ist keine Flucht in abstrakte, widerspruchs- und fehlerfreie Welten. Das Denken ist Aufgabe, es ist eine Praxis, die die Realität in und von ihren Möglichkeiten her ernst nimmt, um sie im Verein mit dem Willen und vermittels einer Hermeneutik der Gegenwart zu verändern, die den Akzent nicht auf das Gewordensein der Dinge legt, sondern darauf, wozu die Dinge zu sein gerufen sind, d. h., auf ihre Zukunft.

### **Ohne Welt ist Hoffnung nicht – ohne Hoffnung keine Welt**

Das Denken ist der Punkt, an dem die objektivierte Realität – die sich niemals auf der Höhe des Erträumten und Projizierten befindet – und der Mensch aufeinandertreffen. Das Zusammentreffen stellt sich als dialektische Beziehung dar, in der der Mensch seinen Wunsch zu gestalten vermag, sich in der Welt zu befinden, und in der die Welt sich humanisiert, indem sie sich dem menschlichen Spiel hergibt. *Docta Spes*, wechselseitige Anerkennung, reziproke Erkundung, *experimentum mundi*<sup>2</sup> nennt Bloch dies an anderer Stelle. Diese Reziprozität ist der Raum, in dem sich die Interaktion zwischen dem Menschen und der Welt der Materie entfaltet. Beide, die Materie und der Mensch, sind offen, einander zugehen. Die Hoffnung ist die Wurzel dieser menschlichen Grundverfassung selbst. Viel mehr noch als eine Empfindung ist sie eine existentielle Dynamik, die das Denken, die Aktion und die materiale Welt in einer einzigen Bewegung vereint und dabei wie in einem Experiment die Realität konstruiert, die wir bewohnen und die intrinsisch unzureichend und wesentlich offen ist. Ohne Welt bedeutet die Hoffnung nichts, ist sie leer; ohne Hoffnung mangelt es der Welt an Sinn und Orientierung.

In einem Moment, in dem uns die Hoffnung fehlt und in dem jedwede Möglichkeit die Zukunft zu denken beschnitten ist, scheinen wir daher in einer Gegenwart eingesperrt zu sein, die vorgibt, nicht verbesserbar zu sein. Die kurzsichtigen Träume eignen sich die Szenerie an und füllen sie mit Lockvögeln und mit Unzufriedenheit. Ihr einziger Vorteil ist, dass sie sich mehr oder weniger leicht befriedigen lassen. Sie erfordern weder die Arbeit des Begreifens noch eine sorgfältige Hermeneutik: Es genügt, sich vom Lauf der Dinge tragen zu lassen, auch wenn dies nirgendwohin führen mag.

### Transzendieren ohne Transzendenz und Führer

Bloch kannte Zeiten der Überschreitung, des Niedergangs einer Welt und der dramatischen, brutalen Geburt einer anderen.<sup>3</sup> Er war kein banaler Denker, der in der Literatur, der Musik, der Philosophie oder in der Wissenschaft die diffusen Spuren<sup>4</sup> dessen gesucht hätte, was ohnehin niemals sein würde. Ihn begleitete die Notwendigkeit, eine in jeder Hinsicht unbefriedigende Realität zu verändern, da sie weder je auf der Höhe des Menschen noch auf der Höhe des Besten ihrer selbst war.<sup>5</sup> Er war sich darüber im Klaren, dass die Arbeit des Denkens nicht aufhört, wenn sie etwas verstanden hat, denn es ist „eine Formel aller Gemeinheit [...], die Dinge zu nehmen, wie sie sind, im Sinn, sie dabei zu belassen.“<sup>6</sup> Paradoxerweise hört sie auch nicht auf, wenn sie im Rahmen des Möglichen das im Traum gesammelte und aufbewahrte Ideal zu realisieren erreicht. Wenn die Hoffnung in dieser Welt überhaupt ein Korrelat hat, das ihrem Streben entspricht, dann weiß sie, dass diese angezielte Identität nur in einem Jenseits, in einem Transzendieren ohne Transzendenz erreichbar ist.<sup>7</sup> Es gibt keine Abkür-

zungen und auch keinen visionären Führer, der eine derartigen Sehnsucht erfüllen könnte. Die deutschen Autoren, die in den 1920er Jahren der Kritischen Theorie nahe standen, sahen dies in aller Klarheit. Sie erahnten das Desaster. Sie sahen die Gaunerei. Aber es nützte nicht: In ihrem Zusammenspiel verhalfen die Propaganda; die Anstrengung, die die Hoffnung erfordert; die soziale und zeitliche Fragmentierung des zeitgenössischen Europas (das Blochsche Konzept der *Ungleichzeitigkeit* ist eine eindrucksvolle analytische Entdeckung, deren adäquater Gebrauch auch für die Gegenwart noch aussteht) und die politische Geistlosigkeit dem Wahn und der Katastrophe zum Durchbruch.

### Menschen auf der Höhe ihrer Menschlichkeit

Ein Jahrhundert später weisen die Verhältnisse in der Welt beunruhigende Ähnlichkeiten mit jenen des vorherigen auf: Lautstarke Politiker\*innen, die einfache und vereinfachende Botschaften propagieren; eine Welt von enormer relationaler Komplexität, von hoher Interdependenz und voll neuer Verwundbarkeiten; fortschreitende Ungleichheit; ökonomische und ökologische Fragilität bislang ungekannten Ausmaßes; von verschiedenen sozialen Netzwerken hervorgerufene und verbreitete Verwirrungen; und darin eingeschlossen die Zunahme fragmentierter Diskurse, die durchaus dieses oder jenes ans Licht bringen könnten, jedoch unfähig sind, das Ganze zu erhellen.

Ist das Wiederlesen von Bloch eine Übung für Gelehrte, eine Form der Nostalgie? Ohne Umschweife – nein: Wir müssen in der Lage sein, die in der Vergangenheit enthaltene Zukunft (neu) zu entdecken und zu befreien; wir müssen in der Lage sein zu verstehen, was das Neue bedeutet und wie es sich ereignet, um

den Sinn der Zeit wiederzugewinnen und von Neuem die Zukunft zu sehen, in der weiterhin die Fülle wartet, zu der hin uns die Dynamik der Hoffnung antreibt. Diese Form des Denkens, die – in der Diktion Blochs – den Bann der Anamnese zurückweist, ist das utopische Denken. In ihm gibt es weder Ideologisches – es verschleiert nicht die Widersprüche der Gegenwart, sondern bringt sie zum Vorschein – noch Totalitäres: Es ist ein antizipierendes und positives Denken. Seine Gründe, auch seine Ontologien, Anthropologien und Epistemologien beherbergen einen tiefen ethischen Sinn: Ebenso wie die kurzsichtigen Träume verwandelt sich das Denken, dem der utopische Charakter fehlt, in die Verschleierung des Leidens und der Barbarei, der so tief in unserer Lebensweise verwurzelten strukturellen Ungerechtigkeit.<sup>8</sup> Diese Grenzen zu überschreiten, die Welt auf den Kopf zu stellen, um Alternativen hervorzubringen, ist nicht nur die vornehmste Aufgabe der Philosophie,

sondern die Wiederherstellung des *aufrechten Gangs*: Ein Mensch auf der Höhe seiner Menschlichkeit und eine Welt, die würdig ist bewahrt und bewohnt zu werden. Bloch wiederzulesen bedeutet, von Neuem Denken, Sehen und Leben zu lernen – und zwar ausgehend von Schlüsseln, die zu unterscheiden erlauben, welche menschlichen Wünsche uns dem Besten innerhalb des Möglichen näher bringen und welche uns ruinieren. Wir können uns ans Werk begeben, denn Alles und für Alle kann es anders sein, kann es besser sein.

*Aus dem Spanischen übersetzt  
von Jan Niklas Collet, Köln*

---

**Dr. phil. Javier Martínez Contreras, Lic. Theol.**

(javier.contreras@deusto.es), geb. 1969 in Ourense (Spanien), Professor für Ethik und Geschichte der Philosophie an der Universidad de Deusto, Bilbao. Anschrift: Avenida de Universidades 24, E-48006 Bilbao (Bizkaia). Veröffentlichung u. a.: *Espesuras. Esbozos de ética en tiempos de transición*, Madrid 2019.

---

**01** E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1959, 1–6.

**02** Vgl. ders., *Experimentum Mundi*, Frankfurt/M. 1975.

**03** Vgl. ders., *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt/M. 1962.

**04** Vgl. ders., *Spuren*, Frankfurt/M. 1969.

**05** Vgl. ders., *Naturrecht und Menschliche Würde*, Frankfurt/M. 1961.

**06** Ders., *Das Prinzip Hoffnung*, a. a. O., 1016.

**07** Vgl. ders., *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt/M. 1970, 357ff.

**08** Vgl. ders., *Abschied von der Utopie? Vorträge*, hrsg. v. H. Gekle, Frankfurt/M. 1980.

## Bücher

---

Ágnes Heller, **Von der Utopie zur Dystopie**. Was können wir uns wünschen? aus dem Englischen von Georg Hauptfeld, Edition Konturen Wien – Hamburg 2016, 95 S.,

€ 19,80.

Anzuzeigen ist ein Buch der 2019 im Alter von 90 Jahren verstorbenen ungarischen Philosophin und Holocaust-Überlebenden Á. Heller. Als Schülerin des Philosophen Georg Lukács und Mitglied der kommunistischen Partei ihres Heimatlandes engagierte sie sich im Rahmen des ungarischen Volksaufstands 1956. Dessen gewalttätige Niederschlagung ließ sie ihren Glauben an einen gerechten Staat verlieren. Angesichts dieses biographisch-weltpolitischen Enttäuschungszusammenhangs fragt (sich) die Philosophin knapp sechs Jahrzehnte später in ihrem Essay „Von der Utopie zur Dystopie“, was denn heute überhaupt noch wünschenswert sei. Zur Beantwortung unterscheidet sie zwei verschiedene Utopie-Typen (vgl. 20–33): die Utopie der Wünsche (die sich im 19. Jahrhundert in der Marx’schen *Idee* des Kommunismus politisch reartikulierte) und die Utopie des gerechten Staates (die sich gemäß eigenem Anspruch im real existierenden Sozialismus realisierte). Während die erste Utopie das (nicht existierende und deshalb letztlich auch nicht wünschenswerte) Schlaraffenland ausmale, habe die zweite Utopie die Hoffenden direkt einer totalitären Politik unterworfen. Denn ein gerechter Staat ist ein Staat, in dem niemand Ungerechtigkeiten anprangert, da der Staat qua Gesetz gerecht ist (vgl. 27). Genau deshalb aber ist der gerechte Staat von Gesetzes wegen „nicht erstrebenswert“ (29). Realistischer sind nach Heller die Dystopien. Denn die dystopische Einbildungskraft (z. B. in Romanen niedergelegt) behauptet, dass es – solange es auch nur einen einzigen guten Menschen auf der Welt gibt – immer jemanden

geben wird, der sich dem ungerechten Gesetz nicht unterwirft. Literarische Dystopien von Aldous Huxley bis Michel Houellebecq wie auch philosophische Dystopien über ein Ende der Geschichte von Hegel bis Francis Fukuyama warnen vor nicht weniger als den allgegenwärtigen Bedrohungen von Freiheit und Demokratie. Ein hochaktueller Essay!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

urter Bregman, **Utopien für Realisten**. die Zeit ist reif für die 15-Stunden-Woche, offene Grenzen und das bedingungslose Grundeinkommen. aus dem Englischen von Stephan Gebauer, Rowohlt Verlag Hamburg, 304 S., € 10,-.

In seinem Bestseller ist der niederländische Historiker R. Bregman (\*1988) auf der Suche nach jenen Utopien, welche in der Lage sind, an den Mechanismen von Markt und Politik, die er in den gegenwärtigen Gesellschaften ausmacht (zugegebenermaßen liegt sein Blick v. a. auf westlichen Gesellschaften), anzuknüpfen und eben doch eine bessere Zukunft zu formen. „Utopien verraten uns mehr über die Zeit, in der sie entwickelt werden, als über das, was uns in der Zukunft erwartet“ und „[d]as wahre Problem [...] ist nicht, dass es uns nicht gutginge oder dass es uns in Zukunft schlechtergehen könnte. Nein, das wahre Problem ist, dass wir uns nichts Besseres vorstellen können.“ (19) So begibt sich Bregman auf die Suche nach den Utopien, die auch für Gesellschaften im Überfluss ihre motivierende Kraft entfalten könnten, und er zeichnet deren ideengeschichtliche Ursprünge und etliche jener Versuche nach, diese auch umzusetzen. So gab es reale Versuche, ein allgemeines Grundeinkommen einzuführen: z. B. hatte US-Präsident Richard Nixon bereits die Gesetzesvorlage für die Einführung eines solchen bis kurz vor die Unterzeichnung gebracht. Bregmans Resümee nach einer Analyse etlicher Studien und Argumente hält fest, dass diese Versuche erstaunlich erfolgreich waren. Doch neben der Geschichte von Utopien zeichnet das Buch auch das realistische Bild der Machbarkeit: die Begrenztheiten von einzelnen Politikern und wie

sinnvolle Umsetzungen und Veränderungen von 15 Stunden-Woche, offenen Grenzen und bedingungslosem Grundeinkommen möglich sind. Oftmals jedoch fehlt der letzte Schritt; es fehlt der Mut, aus Utopie Wirklichkeit werden zu lassen, bzw. dazu beizutragen. Bregmans Buch und seine Thesen sind dabei keine Wiederholung sozialistisch klingender Forderungen. Vielmehr geht er den Vorgängen in der Geschichte fundiert nach und beleuchtet die entsprechenden Akteure. Er legt einen anspruchsvollen und argumentenreichen Diskurs vor, in welchem nicht nur die Sinnhaftigkeit und das Potential der genannten drei Utopien deutlich wird, sondern der auch zum Um- und Weiterdenken anregt. Geschrieben ist das Buch in einer Sprache, die es den Leser\*innen schwer macht, das Buch wieder aus der Hand zu legen. Für den Fall, dass ein *Spiegel*-Bestseller noch einer Leseempfehlung bedarf, sei sie hiermit ausgesprochen.

**Felix Geyer ISch**, münchen

claudia gärtner/Jan-hendrik herbst (hrsg.), **Kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik**. diskurse zwischen theologie, Pädagogik und Politischer Bildung, Springer VS Verlag für Sozialwissenschaften Wiesbaden 2020, 649 S., € 69,99.

„Potenziale, Perspektiven und Probleme einer kritisch-emanzipatorischen Religionspädagogik interdisziplinär zu vermessen“ (V) ist das Anliegen des Bandes, der auf eine Tagung mit dem Titel „Zurück in die Zukunft?“ im März 2019 zurückgeht und diese um eine Vielzahl von weiteren Beiträgen ergänzt. Der Blick zurück soll dabei nicht der Verklärung des Vergangenen, sondern der Fortschreibung der Potentiale in die Zukunft hin dienen, was diesem Band in Konzeption und Ausgestaltung mehr als gelungen ist. Die Begriffe „Kritik“ als „grundlegende Problematisierung allgemeiner (zumeist sozialer) Zusammenhänge auf der Basis tiefgreifender wissenschaftlicher Analyse“ (4f.) und „Emanzipation“ als „theoretisch-analytischen Begriff, der normativ imprägniert und dem ein Praxisbezug inhärent ist“ (6)

bilden dabei den Horizont der insgesamt 35 Beiträge. Die „Frankfurter Erklärung für eine kritisch-emanzipatorische Politische Bildung“ lässt sich für den Band als Ganzen und für viele der Beiträge als einen Ankerpunkt für die Auseinandersetzungen um eine kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik betrachten. Der Band gliedert sich in sechs Hauptteile, die jeweils eigens in einer *Hinführung* durch die Herausgeber eingeleitet werden. *Der erste Teil Historische Selbstvergewisserung* zeichnet sich neben einer Auseinandersetzung mit dem problemorientierten Ansatz insbesondere durch zwei Interview-Beiträge des Herausgebers J.-H. Herbst aus, in denen die Erfahrungen und Einschätzungen der Interviewpartner\*innen zur Reformdekade um 1968 thematisiert und das „unabgeegelte Potential und die historischen Altlasten“ (17) vor dem Horizont der Fachgeschichte reflektiert werden. Im zweiten Teil *Religionspädagogische Reflexionen* werden die Konzepte hinter den Begriffen „Emanzipation“ und „Kritik“ für die Religionspädagogik und die (An-) Fragen nach einer politischen Religionspädagogik diskutiert. Gegenwärtige Diskussionen um eine Politische Theologie werden im dritten Teil *Politisch-Theologische Reflexionen* auf ihr Potential für eine kritisch-emanzipatorische Religionspädagogik hin durchdacht. Der vierte Teil *Kritisch-Pädagogische Reflexionen* bringt die Perspektive einer kritischen Bildungstheorie und einer kritischen politischen Bildung ein. Der große fünfte Teil *Exemplarische Praxisfelder* greift die Frage nach Kritik und Emanzipation in konkreten Praxiskontexten auf. Den Abschluss bilden zwei Beiträge der herausgebenden Verantwortlichen C. Gärtner und J.-H. Herbst (beide Universität Dortmund), in denen zum einen die vorhergehenden Teile gebündelt werden und zum anderen offene Fragen benannt und Ausblicke auf die Zukunft einer kritisch-emanzipatorischen Religionspädagogik gegeben werden. Welche Relevanz eine solche Religionspädagogik in Zukunft haben wird, sollte sich in der Art und Weise zeigen, wie dieser Band in der Religionspädagogik rezipiert und die darin aufgeworfenen offenen Fragen in seinem Sinne (weiter-)bearbeitet werden. Dieser Band hat jedenfalls einen nicht mehr zu hintergehenden Diskussionsstand für die

weitere Arbeit an einer kritisch-emanzipatorischen Religionspädagogik gesetzt.

**Marc Heidkamp**, münster

ansgar Wucherpfennig, **Im Anfang waren Viele**. Pluralität der Theologie im ersten Christentum (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände Bd. 68), Katholisches Bibelwerk Stuttgart 2019, 311 S., € 52,-.

Unter dem Titel „Im Anfang waren Viele. Pluralität der Theologie im ersten Christentum“ hat der Neutestamentler A. Wucherpfennig SJ (PTH St. Georgen, Frankfurt/M.) einen Sammelband mit zwölf Aufsätzen aus den Jahren 2004 bis 2019 herausgegeben; einer davon war bisher unveröffentlicht. Der Band umfasst ein breites Spektrum von hermeneutischen Fragen über Matthäus, das Verhältnis von Johannes und Markus, das Verhältnis von Johannes und Gnosis bis Beiträgen zur Apostelgeschichte und Paulus. Der Schwerpunkt liegt auf der Evangelien-Exegese. Das „Rückgrat“ (11) des Bandes bildet das Joh-Mk-Verhältnis. Der Autor vertritt die These, dass das Johannes-evangelium den älteren Markus nicht nur kannte, sondern dass es sogar im Blick auf Leser\*innen des Markusevangeliums geschrieben sei. In drei anregenden Aufsätzen sucht Wucherpfennig die Verwandtschaft des Johannes mit Markus bzw. dessen theologiegeschichtliche Weiterentwicklung zu erweisen: anhand des Brotdialogs in Joh 6, der Herausbildung der johanneischen Vorstellung vom Hl. Geist als Paraklet und – der jüngste Beitrag – anhand einer gemeinsamen Verwurzelung der Sohn-Gottes-Christologien des Markus und Johannes (vgl. Mk 1,11; Joh 1,51) in einer Engel- oder besser „angelomorphen“ Christologie und deren Vorformen im Frühjudentum (Apokryphon *Oratio Joseph* zu Gen 28,12).

Ein zweiter Schwerpunkt des Bandes ist die Gnosis, der drei weitere instruktive Artikel des Bandes gewidmet sind. Hier baut der Autor mit profunder Kenntnis auf seiner Dissertation zum Johanneskommentar des valentinianischen Gnostikers Herakleon auf (2001). Eine Studie zu Herakleons Auslegung des Johannesprologs, näherhin Joh 1,3, zeichnet diesen

wohltuend erst einmal als Exegeten, nicht (wie es Origenes tut) als häretischen Gnostiker. Gemeinsamkeiten zwischen der antiken Tragödie und dem Johannesevangelium, vermittelt durch dessen valentinianisch-gnostische Rezeption, erkennt Wucherpfennig in den Motiven des „Suchens“ und „Findens“. Die runde Darstellung „Was ist Gnosis?“ datiert das Phänomen Gnosis in die Rezeptionsgeschichte des NT im frühen 2. Jh. n. Chr. und plädiert am Ende behutsam für eine christliche Gnosis im Dialog mit anderen Religionen.

Weitere, ganz unterschiedliche Aufsätze zum Matthäus-Anfang, zur Apostelgeschichte als *Acta Spiritus Sancti* (Ökumenius) und zu Paulus als Missionstheologe ergänzen das Spektrum.

Der Band des Frankfurter Jesuiten ist ebenso vielseitig wie sein Titel; die innovativen, dabei stets differenzierten und abgewogenen Beiträge bereichern das Gespräch der neutestamentlichen Forschung.

**Gerhard Hotze**, münster

gregor maria hoff, **Religionsgespenster**. Versuch über den religiösen Schock, Verlag Ferdinand Schöningh Brill Deutschland Paderborn 2017, 250 S., € 34,90 (eBook: € 34,90).

Für säkulare Gesellschaften wirken religiöse Lebensformen und Überzeugungen oft befremdlich, ja gespenstig: Was als überholt oder gar tot galt, erweist sich wider alle Erwartung doch (noch) als lebendig. Wie Gespenster an der Schwelle zwischen Leben und Tod jagt im 21. Jahrhundert die der Säkularisierungstheorie von der Schippe gesprungene Religion vielen aufgeklärten Menschen Angst ein. Besonders gefürchtet ist dabei das Religionsgespenst, das religiösen Fanatismus mit terroristischer Gewalt koppelt und damit zutiefst schockiert. G.M. Hoff, Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Universität Salzburg, thematisiert in seinem Buch in gewohnt kreativer Weise die anziehend-abstoßende Ambivalenz des Religionsphänomens. Mit der Metapher vom „Gespenst der Religion“ (Peter Sloterdijk) deutet Hoff zeitgenössische Erfahrungen,

die vom „Schreckgespenst des Islamismus“ (103) über das Martyrium – verstanden als „Zeugnis an der Grenze des Sagbaren“ (124) –, „[g]espenstische Ökonomie“ (174) und „[d]igitale Gespenster“ (194) bis hin zu den „Gespenster[n] des Sex“ (201) reichen. Theologisch aufgelöst sieht Hoff die gespenstische Hybridität letztlich in der Inkarnation Gottes in die materiale Realität des Fleisches. Eine anspruchsvolle und lohnende Lektüre!

Ulrich Engel OP, Berlin – münster

Richard Glöckner, **Meister Eckhart – Philosoph und Mystiker des Christentums**. Aus den deutschsprachigen Predigten und Traktaten. Texte und Interpretationen (Forum Religionsphilosophie Bd. 35), Lit Verlag Berlin 2. überarb. Aufl. 2019, 238 S., € 29,90.

Auch wenn Thomas Eggenesperger OP das Eckhart-Buch des Leipziger Neutestamentlers R. Glöckner OP bereits in dessen Erscheinungsjahr in *Wort und Antwort* besprochen hat (59 [2018], 47f.), lohnt doch ein Blick in die nun vorliegende zweite, von 179 auf 238 Seiten wesentlich erweiterte Auflage des Werks. Intensiv überarbeitet wurden die nunmehr mit aktualisierter Nummerierung versehenen Kapitel 11 („Gottes Sein ist mein Leben“; 167–187) und 14 („Gott – über alle Namen“; 205–216). Neben einem neuen Vorwort (3–6) und einem erstmalig angehängten Ausblick (217–226) sei vor allem das neu eingefügte Kapitel 10 („Philosophische Mystik“ und ‚mystische Theologie‘“; 157–166) erwähnt. Für Glöckner zeigt sich besonders in der in Kapitel 10 untersuchten Predigt 52 („Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum“) die als „revolutionär“ (5) zu bezeichnende Anthropologie und Theologie Eckharts (um 1260 – vor 30.4.1328). Die jesuanische Seligpreisung derer, „die arm sind an Geist, denn ihnen gehört das Himmelreich“, ist Eckhart Anlass, zwischen äußerer und innerer Armut zu unterscheiden. Die äußere, ethische Armut interessiert den Mystiker dabei weniger – das jedoch nicht aus Geringschätzung dem Materiellen und/oder Sittlichen gegenüber. Vielmehr ziele Eckhart mit seiner Predigt, so Glöckner, primär auf eine innere Armut,

die „durch keinerlei Wollen oder Streben zu erreichen“ (159) sei. Ihm gehe es nicht um richtiges Verhalten, sondern „um das Wesen des Menschen in seiner tiefsten Verbundenheit mit Gott“ – und zwar, so wie „Gott in sich selbst“ (vgl. Meister Eckhart, Werke I u. II. Texte u. Übersetzungen, hrsg. u. kommentiert v. N. Largier, Frankfurt/M. 1993, hier I, 555) sei. „Ledig“ müsse der Mensch dafür werden: „Denn soll der Mensch wahrhaft Armut haben, so muss er seines geschaffenen Willens so ledig sein, wie er es war, als er nicht war.“ (Ebd., I, 555.) Armut auf diese radikale Weise als Ledig-werden bzw. Ledig-sein zu denken, beinhaltet in letzter Konsequenz auch, sich von Gott – insofern er als Schöpfergott, d. h. als „Ursprung der Kreaturen“ (ebd.) aufgefasst wird (und deshalb von Eckhart in Führungszeichen gesetzt ist) – frei zu machen: „Darum bitte ich Gott, dass er mich ‚Gottes‘ ledig mache“ (ebd.). Auch wenn diese zwischen „philosophische[r] Mystik“ (166) und „mystische[r] Theologie“ (166) changierenden Einsichten in persönlichen „Momentaufnahmen“ (164; vgl. auch 141ff.) des Meisters gründen mögen, so beschreibt die innere Armut doch kein direkt erfahrendes „mystisches Erleben“ (164). Insofern spricht Eckharts Gottes- und Menschenbild – jenseits aller kulturellen und damit auch jenseits aller religiösen Bedingungen – Grundfragen menschlicher Existenz an. Glöckner orientiert sich hermeneutisch am Ansatz von Kurt Flasch und geht damit „von einem Philosophen Eckhart aus[...], der sich auf theologischer Ebene von dogmatisch-lehramtlich geprägten Traditionen distanzierte“ (Eggenesperger, a. a. O., 47). Zugleich liest er die Predigten und Traktate des dominikanischen Mystikers aber auch als philosophisch-theologische Texte, die „Lebensimpulse freisetzen“ (4): „So sehr Eckhart immer wieder betont, dass Gott ‚überseiend‘ und ‚abgeschieden‘ wie eine ‚stille Wüste‘ ist, so verkörpert er dennoch eine Wirklichkeit, die lebensvoll ‚ausquillt‘ und lebensspendend ‚ausfließt‘“ (4f.). Die hier von Glöckner herausgestellte Polarität zwischen *actio* und *contemplatio*, von Bewegung und Ruhe, von Außen- und Innenperspektive charakterisiert den mittelalterlichen Meister als einen genuinen Vertreter der dominikanischen Idee.

Die positive Würdigung des Buches, mit der die Rezension der Ersterscheinung schloss, sei im Blick auf die überarbeitete Fassung unbedingt wiederholt und doppelt unterstrichen!

**Ulrich Engel OP**, Berlin – Münster

markus Schulze (Hrsg.), **Glaube und Heil**. Thomas von Aquin für heute, Hrsg. von George Augustin und Ingo Proft. Zum 60. Geburtstag des Verfassers, Verlag Herder Freiburg/Br. 2020, 304 S., € 32,-.

Der 1960 in der Schweiz geborene Pallotiner M. Schulze, Professor für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der PTH Vallendar, gilt als ausgewiesener Kenner des Thomismus und der Theologie des Thomas von Aquin. Anlässlich seines 60. Geburtstags haben Kollegen (G. Augustin SAC/I. Proft) bereits existierende Artikel gesammelt, um diese in vier Kapiteln zu strukturieren und systematisch darzulegen: Gott, Christus, Sakramente und schließlich Ewiges Leben. Positiv auffällig erscheint sowohl die breite Verwendung einschlägiger Literatur als auch der Verweis auf wichtige Thomasforscher der Vergangenheit, wie z. B. Reginald Garrigou-Lagrange, Martin Grabmann, Josef Pieper und Otto Hermann Pesch. Als wünschenswert könnte der sich als durchaus fruchtbar erweisende Dialog mit Thomasforschern der Gegenwart angemerkt werden: Hier könnte beispielsweise Thomas J. White OP (Angelicum) sicher einen gewinnbringenden Beitrag leisten. Dieses kleine Desiderat schmälert jedoch keineswegs die systematische und stets quellenfundierte Darlegung der behandelten Themen.

Im ersten Kapitel „Gott“ greift der Autor die Frage auf, wie das Attribut der „Barmherzigkeit“ Gott zugeschrieben werden kann und welche theologiegeschichtlichen Interpretamente der Barmherzigkeit als „Effekt“ und/oder „Affekt“ es innerhalb der Thomaskommentatoren gibt (13–72). Die Barmherzigkeit, so der Aquinate selbst, sei die erste Wurzel, die sich in jedem Werk Gottes erweist (S. th. I, q. 21 a. 4). Das zweite Kapitel „Christus“ findet in der nicht unwesentlichen Fragestellung, wie Jesus der Christus bei

Thomas als der „universelle Heilslehrer“ für die Menschen verstanden werden kann, die entweder zeitlich vor dem Christusereignis gelebt, oder aber dem jüdisch(-christlich)en Raum gar nicht zugehörig waren, ihren Höhepunkt. Ein mit Sicherheit aufschlussreicher Beitrag ist die Abhandlung über „Das Priestertum Jesu Christi nach Thomas von Aquin“ (120–161), das im Hinblick auf die Theologie des Amtes innerhalb der Kirche als konstitutiv zu verstehen ist. Unter dem Titel „Sakramente“ wird zunächst die Krisis des Firmaments präsentiert und sodann die Firmung als „anthropologisch-lebensgeschichtliche“ Vertiefung der Taufe entfaltet, so dass die Firmung als Anstich und persönliche Ermunterung in einer schwierigen Entwicklungsphase verstanden werden kann. Einen m. E. wichtigen Beitrag liefert der Autor gerade in Bezug auf aktuelle Debatten um priesterliche Existenzformen und normativen Ansprüchen an den *Ordo*. Die *Ordo*-Theologie des Thomas von Aquin (186–212) erscheint hierbei nüchtern und realistisch zugleich, denn sie warnt eindringlich vor einem möglichen Abgleiten in eine Perversion des Amtes durch beispielsweise Machtmissbrauch. Gleichzeitig stellt sie sich durch ihre argumentative Stringenz auch Phantasmata entgegen und hält an der sakramentalen Struktur fest. Es folgt ein Aufsatz zum Thema *Coniugium* und *Matrimonium* (213–252). Entgegen des Einwandes seitens der Gendertheorie bzw. der damals aufkommenden Frauenbewegung, dass Thomas die Frau als Mängelwesen verstehe, unternimmt der Autor den Versuch der „Bereinigung einiger Missverständnisse bezüglich der Lehre des Aquinaten von Wesen und Stellung der Frau“. Dass Thomas als Referenzautor in *Amoris laetitia* auftaucht, wird Theologen verschiedenster Couleur erfreut haben. An der Interpretation der dort angeführten Thomaszitate scheiden sich hingegen die Geister, wie der Autor mit Rückgriff auf den Freiburger Dogmatiker Helmut Hoping darzulegen versucht. Zu guter Letzt behandelt der Autor im letzten Kapitel „Ewiges Leben“ (255–298) die Bedingungen, wie dem Menschen als Geschöpf die Anschauung Gottes möglich ist: „Der Mensch als Mensch muss wollen, wozu er nicht fähig ist.“ (256)

Das Buch ist eine beachtenswerte Sammlung von Aufsätzen, die die Relevanz thomanischen Gedankenguts ins Bewusstsein heben kann.

**Christoph J. Bergmann OP**, Worms – hamburg

Peter Wensierski, **Fenster zur Freiheit**. die radix-blätter. Untergrundverlag und -druckerei der ddr -opposition, hrsg. vom archiv Bürgerbewegung Leipzig e. V., mitteldeutscher Verlag Halle (Saale) 2. verbesserte aufl. 2019, 212 S. + 28 S. s/w-abb., € 20,-.

Zwischen 1986 und 1990 erschienen im Osten Deutschlands die „radix-blätter“. Die im Untergrund von den beiden Oppositionellen Stephan Bickhardt (\*1959) und Ludwig Mehlhorn (1950–2011) verlegte Hefte waren ein unzensiertes, radikales Debattenforum der progressiven politischen Kräfte in der DDR. Sie galten deshalb als die „Kursbücher des Ostens“ (72). Thematisch verknüpften die wechselnden Herausgeber Kunst, Literatur und Politik und thematisierten in der DDR totgeschwiegene Themen wie Antisemitismus, Ausländerfeindlichkeit, alte und neue Nazis, die Militarisierung Deutschlands, psychische Folgen der deutschen Teilung, die linke Hoffnung Marxismus, Männer-Strukturen von Macht, Herrschaft und Gewalt. Der Journalist P. Wensierski (u. a. ARD, Spiegel) zeichnet aufgrund von Recherchen in Privatarchiven von damals Beteiligten die spannende Hintergrundgeschichte der „radix-blätter“ und ihre Rolle auf dem Weg zur friedlichen Revolution von 1989 höchst eindrucksvoll nach. Zu dieser Geschichte gehört auch das Kloster der Arenberger Dominikanerinnen in der Greifswalder Straße 18 (Prenzlauer Berg, Berlin). In den Kellern unter dem „Katharinenstift“ und der dazugehörigen Kirche „Mater Dolorosa“ befand sich nicht bloß eine – wie Wensierski berichtet – illegale „Druckwerkstatt, in der eine Handvoll Katholiken seit Jahren ohne staatliche Erlaubnis oder Kontrolle Schriften herstellen, die unter Priestern in der DDR nur von Hand zu Hand kursieren“ (13), sondern ebenso die von den „Kellerkatholiken“ (ebd.) ohne Wissen der Staatsorgane organisierten Papiervorräte (ca. 1 Tonne A0-Bögen), die

auch die Macher der „radix-blätter“ für ihre in Kaulsdorf angesiedelten geheimen Druckaktionen nutzen konnten. Besonders beeindruckt hat mich Wensierskis Buch immer dort, wo die persönlichen Motivationen von Bickhardt, Mehlhorn und ihren Mitstreiter\*innen durchscheinen.

**Ulrich Engel OP**, Berlin – münster

christiane tramitz, **Die Schwestern von Marzahn**. Vom Leben ganz unten, Ludwig Verlag münchen 2019, 304 S., € 20,-.

Doppeldeutig zu verstehen ist der Titel des jüngsten Buches der Verhaltensforscherin und Autorin Ch. Tramitz. Die „Schwestern von Marzahn“ sind zum einen das afrikanische Geschwisterpaar Joanna und Nela, zum anderen die katholischen Ordensfrauen Michaela Bank MMS und Angelika Kollacks MMS. Offensichtlich – so erfahren die Leser\*innen – leben die beiden Minderjährigen Joanna und Nela allein in einer (Ost-)Berliner Plattenbauwohnung, ohne Mutter. Die beiden anderen Schwestern, von denen Tramitz erzählt, gehören der Gemeinschaft der *Medical Mission Sisters* (Missionsärztliche Schwestern) an. Die beiden gestandenen Frauen – die eine Betriebswirtschaftlerin und Psychotherapeutin, die andere Musik- und Gestalttherapeutin – kamen kurz nach der Wende aus dem Westen nach Berlin, ließen sich in Marzahn-Hellersdorf, der größten Plattenbausiedlung Europas, nieder und gründeten sehr bald schon eine Beratungsstelle für Menschen in prekären Lebenslagen. Sie wollten damals und wollen auch heute noch heilen. Über ihre Erfahrungen und die anderer Menschen in Marzahn – arbeitslos gewordene Alteingesessene, ums Überleben kämpfende Migrant\*innen, in kriminelle Milieus abgerutschte Jugendliche, rechtsextreme Alkoholiker u. a. m. – schreibt Tramitz in ihrem dokumentarischer Roman. Hauptprotagonist des Buches ist der Endfünfziger Fabian Krüger. Von seiner Frau verlassen und zum Überleben auf staatliche Transferleistungen angewiesen, lässt er sich von menschlichen Schicksalen ansprechen. Mehr als ein Jahr kümmert er sich

um die zwei alleingelassenen Mädchen Joanna und Nela, bis deren Mutter stirbt und die beiden Töchter in die ihnen fremde Heimat Kamerun abgeschoben werden. Viele der Gestalten, die Tramitz' Dokumentarroman besiedeln, sind in unserer Wohlstandsgesellschaft ganz unten angekommen. Und trotzdem erzählt Tramitz nicht einfach eine rührselige Geschichte. Stattdessen bietet sie durch die Erfahrungen der beiden Missionsärztlichen Schwestern Bank und Kollacks hindurch ihren Leser\*innen einen höchst einfühlsam, detailreich und authentisch ausformulierten Einblick in die Kämpfe von Menschen am Rande der Konsumgesellschaft. Personen wie Krüger – um nur eine der Romangestalten hervorzuheben – wurden mir im Laufe meiner Lektüre immer sympathischer. Mehr noch: Sie stehen für eine menschliche Hoffnung, die auch in schwierigsten Situationen heilsam wirken kann. Theologisch-spirituell gesprochen: Alle Figuren des Buches vermitteln etwas von dem in dieser Marzahn-Welt Mensch gewordenen Gott. Unbedingt lesenswert!

**Ulrich Engel OP**, Berlin – münster

mirjam Schambeck/Elisabeth Wöhrle, **Im Innern barfuß**. Auf der Suche nach alltagstauglichem Beten (Franziskanische Akzente Bd. 25), Echter Verlag Würzburg 2020, 112 S., € 9,90.

Wie geht Beten heute? Diese Frage treibt viele Christ\*innen um. Das Gebet ist zentral für den christlichen Weg. Doch die überlieferten Gottesbilder und Worte traditioneller Gebete passen nicht mehr zum Glaubensalltag des 21. Jahrhunderts. M. Schambeck sf, Professorin für Religionspädagogik, und die Sozialarbeiterin und Bildungsreferentin E. Wöhrlesf, stellen sich in ihrem Buch dieser Frage. Auf gut 100 Seiten und in vier Kapiteln betrachten die Autorinnen verschiedene Aspekte heutigen Betens. Sie definieren das Gebet so: „Im Grunde könnte man das Beten [...] als täglichen [...] Versuch beschreiben, immer durchlässiger zu werden auf das Eigentliche [...]“ (7) Zeitgenössische Gebete von Wilhelm Bruners, Kurt Marti, Hilde Domin, Dorothee

Sölle, Lisa F. Oesterheld u. a. dienen dabei als Beispiele für eine neue Sprache. Deutlich kritisieren die Autorinnen das Festhalten der offiziellen Kirche an alten Gottes- und Sprachbildern und an der – allerdings brüchig werdenden – Hierarchie: „In Zeiten, in denen wir vor den Trümmern einer amts- und hierarchiebezogenen Kirche stehen [...]“ (52), empfehlen sie dringend, den Blick wieder auf die Menschen am Rand, auf Jesus den *Gekreuzigten* zu richten. Aus diesem Blick „nach unten“ entstehen andere Gebete – mit einer anderen Sprache. Dieser 25. Band der „Franziskanischen Akzente“ löst ein, was sein Titel verspricht: Er ist absolut alltagstauglich und auf der Höhe der Zeit.

**Ricarda Moufang**, Frankfurt/m.

Sebastian Luft, **Philosophie lehren**. Ein Buch zur philosophischen Hochschuldidaktik, Felix meiner Verlag Hamburg 2019, 214 S., € 19,-.

Der international ausgewiesene Kulturphilosoph S. Luft (Marquette University, Milwaukee, WI, USA) hat an den Beginn der Einleitung seines Buches eine Frage gestellt: „Haben Sie auch in Ihrem Studium sterbenslangweilige Veranstaltungen in Philosophie besucht?“ (9) Dieser Einstieg macht das Interesse deutlich, mit dem der Autor an seine universitäre Fachdidaktik herangeht. Das (nicht immer streng wissenschaftlich gehaltene) Buch will allen Dozierenden, die ihr Fach lieben und denen ihre Studierenden nicht gleichgültig sind, eine Handreichung für die philosophische Lehre bieten. Dabei behandelt Luft grundlegenden Vergewisserungen etwa hinsichtlich der Orientierungsfunktion des Faches (vgl. 84–87) oder des Gender-Themas im Blick auf den immer noch überwiegend männlichen Lehrkörper im Fach Philosophie (vgl. 135–180). Der Wert des kurzweilig zu lesenden Buches liegt v. a. in der Verbindung von grundlegender Reflexion auf der einen und praktischen Tipps (z. B. 118: „Was tun, wenn jemand Unsinn redet?“) auf der anderen Seite.

**Ulrich Engel OP**, Berlin – münster

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTLEITUNG:

Christoph T. Brandt,

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Dennis Halft, Frano Prcela.

REDAKTIONSSEKRETARIAT: Theresa Hüther

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

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

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

VERLAG: Matthias Grünewald Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

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

SATZ: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern

DRUCK: Stückle Druck und Verlag, Ettenheim

**Wort und Antwort**

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 8,80; Jahresabonnement: Print *oder*

Digital € 32,80, für Studierende\* € 17,20;

Print *und* Digital € 38,80, für Studierende\* € 23,30.

Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

\* Vorlage einer Studienbescheinigung erforderlich

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Andrea Riess (Sachbearbeitung), Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/

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

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung

Herder (im Auftrag des Matthias Grünewald

Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien.

# Die Welt ist kein Zufall



Hubert Philipp Weber  
**Und Gott segnete sie**  
Die Schöpfungsgeschichte verstehen

Format 14 x 22 cm  
200 Seiten  
Hardcover  
€ 19,- [D] / € 19,60 [A]  
ISBN 978-3-7867-3182-5

Verträgt sich der Glaube an den Schöpfergott mit der Theorie vom Urknall und dem sich selbst entwickelnden Universum? Welche Fragen bestimmen das Gespräch zwischen Naturwissenschaft und Glauben? Und auf welche Fragen antworten die Schöpfungserzählungen der Bibel? Das Buch Genesis ist kein Protokoll darüber, wie die Welt entstand, sondern die Aussage, dass die Welt und ihre Entwicklung kein Zufall sind. Der Glaube an den Schöpfer hat Konsequenzen für die Weise, wie wir in der Schöpfung leben, daran mitwirken und Verantwortung tragen für die Mitgeschöpfe. Diese Einführung bietet in allgemeinverständlicher Sprache einen Überblick über die wichtigen Themen, Entwicklungen und Aspekte eines der spannendsten Bereiche der Theologie von den Anfängen des Gottesglaubens bis heute.



GRUNEWALD

[www.grunewaldverlag.de](http://www.grunewaldverlag.de)