

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

63. JAHRGANG HEFT 1
JANUAR-MÄRZ 2022

Wort und Antwort



Maß und Mitte *Zwischen den Rändern*



GRÜNEWALD

Inhalt

WORT UND ANTWORT | 63. JAHRGANG HEFT 1 JANUAR-MÄRZ 2022

Maß und Mitte. Zwischen den Rändern

Editorial 1

Stichwort: Tugend des Maßhaltens (Inocent-Mária V. Szaniszló) 2

Rudolf B. Hein

Zur konzeptuellen Maßlosigkeit des Maßhaltens. Versuch einer aristotelisch-thomasischen Tugendbestimmung 5

Jochen Sautermeister

Souveränität und Authentizität. Existenzielle und psychologische Anmerkungen zum Maßhalten 14

Damian Boeselager

Wider der politischen Entfremdung. Mitte statt Extreme: „Volt Europa“ 21

Heinrich Geiger

Das Wahre verbirgt sich nicht. Konzeptionen von Maß und Mitte in China 24

Dominikanische Gestalt: Luis de Granada OP (1504–1588)

(Lucas L. Wieshuber) 30

Wiedergelesen: Otto Friedrich Bollnow, „Wesen und Wandel der Tugenden“

(Anselm Grün) 34

Bücher (Gregor Buß, Thomas Eggensperger, Ulrich Engel, Hermann-Josef Große Kracht, Philine Lewek, Jochen Ostheimer, Johannes Schäffler) 38

Titelbild: Modellzeichnung ‚Einheits-Wippe‘, Berlin 2021

© Milla & Partner.

Vorschau: Heft 2 (April–Juni) 2022:

Neue Distanz. Gefühlte Folgen

Der Philosoph Ralf Konersmann sieht, wie eine seiner Publikation verdeutlicht, die „Welt ohne Maß“ (Frankfurt/M. 2021) und möchte in ihr die große Geschichte von Maß und Maßlosigkeit erzählen. Die aktuelle Ausgabe von „Wort und Antwort“ sucht eine differenzierte Darstellung von „Maß und Mitte“, das sich „Zwischen den Rändern“ findet. Der Sozialethiker *Inocent-Mária V. Szaniszló OP* geht in seinem Beitrag ein auf die Tugend des Maßhaltens. Die *temperantia* meint zum einen, aus verschiedenen Teilen ein geordnetes Ganzes zu fügen, zum anderen aber hat es auch mit sich Zügeln zu tun (*temperare*).

Auf dieser Grundlage setzt der Moralthologe *Rudolf B. Hein O. Praem.* diesen Ansatz fort und geht – im Geiste von Platon, Aristoteles und des Thomas von Aquin – auf die konzeptuelle Maßlosigkeit des Maßhaltens ein. Es ist für ihn evident, dass Maßhalten weder allein Konsum- oder Nachhaltigkeitsstrategie noch ein sozialgeschichtlich vermitteltes Instrument der Triebunterdrückung ist.

Existenzielle und psychologische Anmerkungen zum Maßhalten liefert der Moralthologe und Sozial- und Verhaltenswissenschaftler *Jochen Sautermeister*, weil es prinzipiell eine Sehnsucht nach einem stimmigen Leben gibt. Maßhalten ist für ihn wesentlich für ethische Authentizität und personale Integrität und wird somit zur Grundlage für ein gutes, sinnvolles und erfülltes Leben.

Sehr praktisch geht der Europaparlamentarier *Damian Boeselager* auf die Mitte ein: In der aktuellen Depolitisierung rät er dazu, sich wieder politisch zu engagieren und dabei möglichst in der Mitte zu bleiben, ohne in Extreme abzuschweifen. Er verweist hier auf die proeuropäische Partei „Volt“.

Maß und Mitte in der chinesischen Geistesgeschichte beschreibt der Sinologe *Heinrich Geiger*, indem er auf den rationalen Geist des Konfuzianismus verweist – Mitte ist Harmonie.

Der Theologe *Lucas L. Wieshuber OP* geht auf den Dominikaner-Mystiker Luis de Granada (+1588) ein und skizziert den im deutschsprachigen Raum weitgehend unbekannten Denker als Mensch des Maßes und der Mäßigung. Der Theologe *Anselm Grün OSB* bietet eine Relecture des Buches „Wesen und Wandel der Tugenden“ von Otto F. Bollnow. Grüns spirituelles Konzept ist geprägt von Bollnow, sodass seine Interpretation von besonderem Belang ist.

thomas Eggensperger oP/Frano Prcela oP

STICHWORT

Tugend des Maßhaltens

Wenn man in dieser Ausgabe von „Wort und Antwort“ über moralische Tugenden sprechen möchte, insbesondere über die Tugenden der Mäßigung, dann muss man mit einem Mentalitätswandel namens Metanoia beginnen. Dies wiederum setzt voraus, dass Streben nach der Stetigkeit guten Verhaltens Tugend genannt wird. Die Tugenden sind, ebenso wie die Laster, ein wesentlicher Bestandteil des menschlichen Charakters. Die Tugend ist eine positive Antwort des Menschen auf die moralische Forderung nach ethisch gutem Verhalten.¹ Dennoch gebraucht man den Tugendbegriff heute selten. Man spricht lieber von Werten, obwohl Tugend nichts anders ist als Stetigkeit im Wertverhalten.² Tugend ist eine moralisch gute Eigenschaft, die den Menschen zum moralischen Guten führt. Dies setzt, laut Rahner, die richtige Grundentscheidung voraus (*optio fundamentalis*).³

Höchste Vollkommenheit

Tugend sucht nach einer Antwort auf die Frage: Wie sollen wir sein?⁴ Tugend ist dem Inhalt nach die Haltung der Mitte, aber der Form nach die der höchsten Vollkommenheit, die Kunst des guten Lebens, die erlernt werden muss und auch verloren gehen kann.⁵ Die Tugend muss ihren Mittelpunkt in der Liebe Gottes finden, und diese Orientierung bringt Ordnung in unser Seelenleben!⁶ Es reicht nicht, schlechtes Benehmen zu vermeiden, sondern es ist notwendig, die Tugend zu kennen und sich in sie zu verlieben. Ein altes philosophisches Prinzip besagt, dass wir etwas zuerst kennen müssen, damit wir es lieben können. Die Tugend des Menschen befähigt uns nicht nur, Gutes zu tun, sondern auch unser Bestes zu geben.

Die Tugend des Maßhaltens ist eine der natürlichen (erworbenen) moralischen Tugenden. Diese sind nicht angeboren, sondern finden gleichzeitig mit der erwachenden Aktivität des Geistes statt. Die klassische Moraltheologie sagt, dass sie durch mühsame Wiederholung perfektioniert werden, wobei hier die ständige Erhaltung des jeweiligen moralischen Wertes wichtig ist.⁷ Moralische Tugenden sind der Keim guter Taten und befähigen alle Fähigkeiten des Menschen, an der Liebe Gottes teilzuhaben.⁸ Einer moralischen Entscheidung muss jedoch immer das Wissen um mo-

ralische Werte vorausgehen und dann die Liebe zum moralischen Wert und schließlich die Beherrschung der Leidenschaften.⁹

Diese Tugend der Mäßigung heißt im Lateinischen *temperantia* und wird oft als Tugend bezeichnet, die die Todesgefahr betrifft. Das lateinische Wort bedeutet ursprünglich, aus verschiedenen Teilen ein geordnetes Ganzes fügen, aber *temperare* bedeutet auch ‚zügeln‘. Das deutsche Wort ‚Zucht‘ meint im positiven Sinn ‚Aufziehen‘ oder ‚Erziehen‘ und das Wort ‚Maß‘ will die Abgrenzung von der Mittelmäßigkeit bezeichnen.¹⁰

Das Alte Testament misst Gott, dem König Mäßigung bei (Ps 86,5). Im Neuen Testament ist Jesus als Vorbild für Christen still und demütig (vgl. Mt 11,29), und deshalb müssen sie selbst in Bezug auf die Nähe des Herrn gütig mit anderen umgehen (Phil 4,5). Mäßigung ist ein Merkmal der Weisheit von oben (Jak 3, 17).

Wie schon der Katechismus schreibt, ist die Mäßigung jene sittliche Tugend, welche die Neigung zu verschiedenen Vergnügungen zügelt und im Gebrauch geschaffener Güter das rechte Maß einhalten lässt. Sie sichert die Herrschaft des Willens über die Triebe und lässt die Begierden die Grenzen des Ehrbaren nicht überschreiten. Der maßvolle Mensch richtet sein sinnliches Strebevermögen auf das Gute, er bewahrt ein gesundes Unterscheidungsvermögen.¹¹

Zucht und Maß

Zucht und Maß ist die intimste und privateste Tugend.¹² Wie wir sehen können, bezieht sie sich auf bestimmte lebendige Werte: Trinken (Nüchternheit), Essen (Mäßigung), soziale Anerkennung (Bescheidenheit), Führung (umsichtige Wahl der Informationen), Gerechtigkeit (diszipliniertes Engagement) und sexueller Instinkt (Keuschheit). Aber es geht nicht nur um Trinken, Essen, etc. I. Pieper zeigt, dass der ursprüngliche Wortsinn der griechischen *Sophrosyne* „ordnende Verständigkeit“ meint, die zum Ausdruck gebracht werden soll.¹³

Für Thomas von Aquin wird das Begehren und Erstreben des Guten von der Tugend des Maßes geformt, besonders im Blick auf das letzte Ziel des Menschen, die *visio beatifica*. Diese Tugend moderiert und mäßigt jede Form des natürlichen Begehrens im Hinblick auf das übernatürliche Ziel des Menschen, das ohne Maß und Grenze ist. Das Ziel, auf das sie vernünftigerweise ausgerichtet werden müssen, ist die Erfordernis des menschlichen Lebens.¹⁴ So müssen alle bedingten Ziele des menschlichen Strebens zugunsten des unbedingten Zieles, das allein Gott ist, durch die Tugend des Maßes gezügelt und hin geordnet werden auf das Wachsen in der Liebe zu diesem vom Verstand ersehnten und von der Offenbarung enthüllten Gott.¹⁵

Es ist nicht richtig, die legitimen Forderungen der Natur zu leugnen, oder sich von ihnen regieren zu lassen. Aus diesem Grund ist diese Tugend eine typische christliche Tugend. Anstatt zu versuchen, nicht angesprochene Wünsche zu befriedigen, bemüht sich die Mäßigung, die eigenen Ideale zu identifizieren und das eigene Leben im Hinblick auf das richtige Ziel auszurichten. Der Mensch muss lernen, seine gestörten Leidenschaften und Instinkte zu kontrollieren. Dies kann nur gelingen,

wenn man der ständigen Präferenzentscheidung unter ständiger Berücksichtigung der Gründe folgt und eine bewusste Haltung der Entsagung angesichts höherer Ideale an den Tag legt. Man wählt ein Ziel, und dadurch entscheidet man sich, auf etwas anderes zu verzichten und Grenzen zu setzen.

Auf diese Weise beinhaltet die Tugend der Mäßigung Scham: den Willen, die innerste Menschenwürde zu schützen; der Wille, mit sich selbst und Gott aushalten zu können; der Wille, deine eigene Berufung zu kennen.¹⁶

Dr. ing. Inocent-Mária V. Szaniszló OP, PhD (inocentop@gmail.com), geb. 1962 in Kosice, Slowakei, Professor für Sozialethik an der Università Pontificia S. Tommaso d'Aquino. Anschrift: Largo Angelicum 1, I-00184 Rome. Veröffentlichung u. a.: How can social and theological ethics assist in the progress of man? Conferences proceeding, in: V. Gluchmann (ed.), *Ethical Thinking Past & Present. Ethics in the 19th and 20th Centuries*, Prešov 2021, 275–290.

01 H. Weber, *Allgemeine Moraltheologie*, Graz 1991, 342.

02 J. Piegsa, *Der Mensch – Das moralische Lebewesen. Fundamental Fragen der Moraltheologie*, St. Ottilien 1996, 484.

03 K. Rahner, *Schriften zur Theologie VI*, Zürich 1965, 215–237; *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg/Br. 1985, 101–104, vgl. Weber, *Allgemeine Moraltheologie*, a.a.O., 234.

04 Weber, *Allgemeine Moraltheologie*, a.a.O., 328.

05 P. Schallenberg, *Moraltheologie/Christliche Gesellschaftslehre*, Paderborn 2001, 46.

06 K.H. Peschke, *Christliche Ethik*, Trier 1997, 386.

07 A. Günthör, *Anruf und Antwort. Handbuch der katholischen Moraltheologie*, Bd. I, Vallendar-Schönstatt 1993, 176.

08 *Katechismus der Katholischen Kirche*, Citta del Vaticano 1997, § 1804, https://www.vatican.va/archive/DEU0035/___P6B.HTM.

09 Peschke, *Christliche Ethik*, a.a.O., 391.

10 Vgl. Piegsa, *Der Mensch*, a.a.O., 502.

11 *Katechismus der Katholischen Kirche*, a.a.O., § 1809.

12 Vgl. Schallenberg, *Moraltheologie*, a.a.O., 52.

13 J. Pieper, *Zucht und Maß. Über die vierte Kardinaltugend*. München, 1955, 10, zitiert nach Piegsa, *Der Mensch*, a.a.O., 502.

14 P. Schallenberg, *Gott, das Gute und der Mensch. Grundlagen katholischer Moraltheologie*, Paderborn 2009, 86.

15 Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II-II q 141 a6 ad 1.

16 Vgl. Schallenberg, *Moraltheologie*, a.a.O., 53.

Rudolf B. Hein

Zur konzeptuellen Maßlosigkeit des Maßhaltens

Versuch einer aristotelisch-thomasischen Tugendbestimmung

Termini wecken Assoziationen. Wer das Wort „Klimakrise“ auf den Lippen dem Papier zuführt, wird bei seinen Leserinnen wohlmöglich eine Kette von Assoziationen hervorrufen, die im Einzelnen zwar unterschiedlicher Natur sind, sich allerdings in bestimmten Bahnen bewegen.

Man könnte hier beispielsweise an Greta Thunberg denken, an *Fridays for Future* oder an schmelzende Eisberge. Jede Generation bzw. Adressatinnengruppe mag aufgrund der eigenen Vorprägung ihre ganz spezifische zerebrale Dia-Show anwerfen, die dennoch ähnliche Motive wie die der anderen produziert: Demonstrationen, Bedrohungsszenarien, Konferenzen, Naturaufnahmen. Ich darf Sie nun einladen zu einer ganz persönlichen Kopfkino-Show: Was erscheint vor ihrem inneren Auge beim Terminus *Maßhalten*? Überhaupt nichts? Sich vor Speisen biegende Tische? Gestalten wie Mahatma Gandhi? Sie sehen: Hier wird es weitaus schwieriger als beim ersten Beispiel. Woran liegt das?

Machen wir einen kurzen geschichtlichen Sprung in die BRD-Wirtschaftswunderwelt der frühen 1960er Jahre. Hätte man dort gefragt, was sich der Durchschnittsbürger unter „Maßhalten“ vorstellt, wäre ein Name ganz oben in den Charts erschienen: Ludwig Erhard.

Die konkreten Wurzeln dieser Assoziation liegen ganz auf der politischen Linie des Wirtschaftsministers und späteren Kanzlers, die im März 1962 in einer Rundfunkansprache mit der markigen Überschrift „Maßhalten!“ kulminierten. Es ging darum, in einer immer anspruchsvoller werdenden Konsumgesellschaft das rechte Augenmaß zu wahren.¹

Man kann allerdings nicht behaupten, dass die tugendethischen Mahnungen des zigarrenrauchenden Vizekanzlers auf besonders fruchtbaren Boden gefallen wären.

Dr. theol. habil. Rudolf B. Hein O.Praem.

(rudolf.hein@pth-muenster.de), geb. 1967 in Würzburg, Professor für Moralthologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Münster. Anschrift: Ermlandweg 11, D-48159 Münster. Veröffentlichung u. a.: *Ökonomische Trialektik*, in: K. Karl/St. Winter (Hrsg.), *Gott im Raum? Theologie und spatial turn. Aktuelle Perspektiven*, Münster 2021, 147–176.

Die amüsierten Reaktionen der Zeitgenossen sahen in etwa so aus:



Noch heute begegnet man älteren Mitbürgerinnen, die auf die Frage nach dem Maßhalten die Faust ballen und damit genau diesen imaginären Erhardischen Bierkrug stemmen.

Wozu diese lange, narrative und vielleicht gar nicht mal so unterhaltsame Heranführung?

Sie soll als Archetyp der semantischen Tragik des Maßhaltens oder der Maßhaltung dienen: Selbst in griechischem Gewande als *sophrosyne* wurde zu Homers und Platons Zeiten von ihrer Unschärfe (Homonymie) schamlos Gebrauch gemacht. Dies änderte sich auch nicht wesentlich, als der große Aristoteles sie in ein Tugend-schema einzuweben versucht hat, dessen Grundstruktur im christlichen Mittelalter durch Thomas von Aquin brillant analysiert und gleichzeitig in seiner Unschärfe demaskiert wurde. Bis in die neuzeitliche Tugendethik hinein ist uns diese begriffliche Vielgestalt des Maßhaltens erhalten geblieben.

In diesem Artikel möchte ich zumindest auf diese Maß-Losigkeit hinweisen und einige der grundlegenden konzeptuellen Linien nachzeichnen. Wo liegt der begriffliche Kern? In welche Richtung kann weitergedacht werden?

Lassen Sie sich mitnehmen auf einen kurzen Ritt² durch eben jene holprige Begriffsgeschichte, der alles andere als umfassend sein will und an den Türen eines zaghaften Vorschlags im aristotelisch-thomasischen Geist endet.

Der semantische Urschleim: *sophrosyne* zur Zeit Platons

Es ist mir schon klar: Sobald man einen spezifischen Terminus fokussiert, verliert man schnell das Konzept aus den Augen, welches wiederum andere sprachliche Gestalt annehmen kann. Beginnen wir unser maßvolles Fragen dennoch bei einem spezifischen griechischen Terminus: *sophrosyne*.

Ein lexikalischer Blick offenbart zunächst eindeutig Zweideutiges:

Ihre semantische Wurzel leitet sich von „klug, bedächtig“ (*sophron*) her und lässt sich in die Bestandteile *sos* (gesund, ganz) und *phren* (Verstand) zerlegen.³ Einen

Menschen also, der in der griechischen Antike (ab etwa 800 v. Chr.) als *sophron* bezeichnet wurde, betrachtete man als bei gesundem bzw. klarem Verstand. Damit liegt zunächst ebenso eine intellektuale Verwendung des verwandten Substantivs *sophrosyne* nahe, in etwa gleichbedeutend mit Vernünftig- oder Bei-Klarem-Verstand-Sein, Klugheit, Diskretion.

Es ist nicht sicher, ob sich hieraus eine zweite, moralische Bedeutung entwickelt hat oder ob diese von vornherein vorhanden war: Denn wer als verständig oder verstandeskontrolliert gilt, besitzt auch Kontrolle über die sinnlichen Begierden, ist als moderat zu bezeichnen.⁴

Eine solche Unterteilung von intellektuellem und moralischem Gebrauch hält einer näheren Untersuchung der Verwendung ab der Zeit Homers allerdings nicht stand,⁵ denn oftmals lässt sich schlecht unterscheiden, ob der intellektuale Sinn nicht auch eine moralische Dimension hat. *Sophrosyne* kann sich nämlich auch übersetzen lassen mit „ängstliches Zögern“ oder „schamvoller Zurückhaltung“, die auf einer Art moderatem Selbstbewusstsein basiert.⁶

Hierzu finden sich zahlreiche Beispiele bei den Tragödiendichtern, unter denen Euripides herausragt.⁷ Dort wird einerseits auf den gesunden Verstand im Gegensatz zur geistigen Verwirrung abgehoben,⁸ andererseits aber auf eben jene selbstkontrollierte Zurückhaltung, die sich im Kontext der *polis* in etwa mit „Sozialkompatibilität“ (im Gegensatz zu einem egoistischen, breitbeinigem Auftreten) übersetzen ließe. Einen dritten Begriff bildet die Bedeutung „Respekt für die Götter und Aggressionskontrolle“ gerade im Hinblick auf den Konflikt verfeindeter Stadtstaaten.⁹ Damit zusammenhängend und auf das Private übertragen bezeichnet der vierte Begriff eine vom Individuum über sich selbst ausgeübte Triebkontrolle, die den sexuellen Bereich mitumfasst.¹⁰ Ein fünfter und letzter Begriff bezieht sich eher auf das dezente, unaufdringliche häusliche Verhalten und wurde oftmals Frauen zugesprochen.¹¹

Aus diesen im Detail sehr unterschiedlichen, jedoch durch das Motiv der Vernunftkontrolle in verschiedenen Texten zusammengeordneten Verwendungsweisen entwickelt sich im Laufe der philosophischen Reflexion des vierten Jh. v. Chr. eine Art tugendethische Integration: So lässt sich bei Platon die *sophrosyne* ohne Weiteres mit nahezu allen Tugenden verknüpfen – bspw. dadurch, dass man sie synonym zur *dikaiosyne*, zur zivilen Tugend der Gerechtigkeit (des angemessenen zivilen Verhaltens) begreift und verwendet.¹² Sie besitzt aber auch eine Nähe zur Tapferkeit (*andreia*), indem sie die Kontrolle des eigenen mutartigen Begehrens regelt und als so als Standhaftigkeit auftritt (Dialoge *Laches* und *Gorgias*).¹³ In seinem Dialog *Charmides* hingegen reflektiert Plato schließlich über die damals vorhandenen unterschiedlichen Verwendungsweisen (Begriffe) von *sophrosyne*, hinterfragt die meisten¹⁴ und destilliert eine zentrale Bedeutung heraus, nämlich die der Triebkontrolle.¹⁵ Sie bildet schließlich den Kern seiner weiteren Überlegungen zu den Kardinaltugenden im vierten Buch der *Politeia*.

Die tugendethische Einbindung: Aristoteles, Nikomachische Ethik

Die von Plato begonnene, eher holprige tugendethische Einbindung der *sophrosyne* wird bei Aristoteles weiter vorangetrieben: Durch ein Ausschlussverfahren definiert er in der Nikomachischen Ethik die sittliche Vortrefflichkeit (*arete*) als *hexis*, als Einstellung oder Haltung – und zwar der *Vernunft*.¹⁶ Man spricht allgemein von einer *hexis* als eine durch Gewöhnung und Erziehung erworbenen Charakterdisposition, die sich im gesamten Lebensvollzug auswirkt.¹⁷ Sie ist aus Einzelhandlungen heraus entstanden und resultiert im konkreten Vollzug wiederum in Einzelhandlungen.¹⁸

Jene Charakterdisposition, gemäß derer wir uns zu den unterschiedlichen Ausformungen des Strebevermögens *angemessen* verhalten, nennt Aristoteles *ethike arete*, ethische Vortrefflichkeit oder Tugend und bestimmt sie bekanntlich als Mitte zwischen Übermaß und Mangel: Diejenige *hexis*, die immer der Lust nachgibt, führt zur Zügellosigkeit, diejenige, der sich stets gegen die Lust wendet, zur Abgestumpftheit, zur Gefühllosigkeit.¹⁹

Aristoteles hat mit der *sophrosyne*, der Besonnenheit, ähnlich wie Plato durchaus die lustgesteuerte Motivation des Menschen im Blick, indem er sie folgendermaßen definiert: Das Ziel der Erziehung sei die Ausbildung der Besonnenheit dadurch, dass man immer dort Lust empfindet, wo es angemessen ist, das heißt, wo man soll.²⁰ Mit diesem „Sollen“ kommt gleichzeitig die oben erläuterte ontologische Komponente zum Ausdruck, die den Lebensvollzug auf dem Hintergrund der existenziellen Erfüllung betrachtet, denn damit sind automatisch Lust und Unlust involviert: Dort, wo sich das menschliche Sein in der ausbalancierten *hexis* einer sittlichen Vortrefflichkeit verwirklicht, erfährt der Mensch Lust und verbleibt im Sollensrahmen.²¹ Mit anderen Worten: Tugend ist in sich erfüllend und führt durch diesen anthropologischen Zusammenhang zu einer tiefen Freude am Guten. So prägt sie die sittliche Ausrichtung des ganzen Menschen, wird zu einer Art Basis des sittlichen Selbstentwurfs.

Die sittliche Vortrefflichkeit als „angemessene Einstellung zu den Gestalten des Strebevermögens“ bezieht sich damit sowohl auf die Leidenschaften/Affekte als auch auf die Handlungsdispositionen/Wünsche.²² Oftmals besteht ein konsekutives Verhältnis: Hat beispielsweise ein Mensch angesichts einer bestimmten Situation den Affekt der Furcht, so erwächst ihm daraus die Handlungsdisposition zu fliehen. Die Tugend der Tapferkeit (*andreia*) bestimmt nun die Angemessenheit dieses (Flucht-)Affektes in Bezug auf die Situation und so auch die sich daraus ergebende Handlungsdisposition. Es geht nicht um ein arithmetisches Mittel zwischen Ängstlichkeit und Furchtlosigkeit, das sich ohnehin nicht exakt bestimmen ließe,²³ sondern um den Verbleib im Sollensrahmen: Tugend bedeutet, auf *angemessene* Art mit den Affekten umzugehen, d. h. in temporaler (wann man soll), in modaler (wie man soll) und in relationaler Hinsicht (wem gegenüber man soll). Das aber erfordert notwendigerweise eine Vernunftbetätigung, so dass die *ethike arete* immer auch mit der Klugheit (*phronesis*) verknüpft sein muss.²⁴ Der Kluge (*phronimos*) bestimmt das Angemessene nicht etwa aus der Intuition heraus oder aufgrund externer Offenba-

rung, sondern auf dem Boden seiner Erfahrung: Er blickt auf einen kohärenten Gesamtentwurf des Guten Lebens,²⁵ auf einen Zielpunkt (*skopos*),²⁶ der ihm eine Orientierung zur Beurteilung des Angemessenen liefert. In der praktischen Umsetzung verlangt dies konsequenterweise ein hohes Maß an Selbsterkenntnis: Mir muss aus der Lebenserfahrung heraus bewusst sein, wie ich selbst in verschiedenen Situationen reagiere und an welchen Stellen der unangemessene Lustreiz einer Gegensteuerung bedarf.²⁷

Im dritten Buch widmet sich der Philosoph nun den erwähnten Tugenden im Einzelnen und hält fest, dass die Besonnenheit sich auf den vernunftlosen Teil der Seele und speziell auf die körperliche Lust des Tastens und des Schmeckens beziehe.²⁸ Diese Begierden teile der Mensch mit den Tieren, sie seien sinnlicher Natur und berührten von daher auch die Sexualität.²⁹ Überlasse sich ein Mensch völlig diesen Begierden, werde er zügellos, was umgekehrt bedeutet, dass die Besonnenheit ihn zu einem (verstandes-)kontrolliertem Verhalten führe. All dies bewegt sich zwar im Rahmen des ausbalancierten Gesamtentwurfs, stellt aber eine deutliche Engführung dar. *Sophrosyne* steht nun nicht mehr – wie man aus den vorherigen Äußerungen des Stagiriten erschließen konnte – für die in rechter Weise ausgeübte Vernunftkontrolle des Strebevermögens im Allgemeinen, sondern für die Beherrschung der Triebnatur.³⁰

Resümierend lässt sich insofern festhalten, dass Aristoteles zwar zunächst die vernunftgesteuerte Balance als *sophrosyne* in seine Tugendkonzeption integriert, am Ende jedoch zu jener Definition zurückkehrt, die Platon im *Charmides* begrifflich herausdestilliert, nämlich einer verstandesgesteuerten Triebkontrolle des Tastsinns, die sich auf das gutturale Ertasten von Speisen und Getränken und auf das sensuale, sexuelle Ertasten bezieht.

Die Präzisierung: Thomas, *Summa Theologiae*

Es ist dem sprachanalytischen Genie des Aquinaten hoch anzurechnen, dass er gleich zu Beginn seiner umfangreichen Abhandlung über die Kardinaltugend der *temperantia* jene bereits herausgearbeitete grundlegende begriffliche Unterscheidung vorstellt: Man könne die Vokabel zunächst allgemein auf eine Vernunftkontrolle über die unterschiedlichen Leidenschaften (*passiones*) beziehen, dies sei aber nichts Besonderes, denn diese Funktion besäßen so gut wie alle Tugenden.³¹ In ihrem spezifischen Verständnis jedoch verweist die *temperantia* auf eine Zügelung der niedrigsten Triebe im Menschen, nämlich jener, die ihn mit der tierischen Natur verbinden.³² Diese Triebe werden wenig später als Lust und Konkupiszenz identifiziert,³³ also jene, die mit der Aufnahme von Nahrung (Essen und Trinken) und der Fortpflanzung befasst sind und die im Tastsinn wurzeln. Da sie aber gleichzeitig die Lebenserhaltung nicht nur der menschlichen, sondern auch jeglicher tierischen Spezies absichern,³⁴ geht es nicht darum, sie gänzlich zu unterdrücken oder auszuschalten, sondern sie in den *ordo rationis* einzubinden, d. h. in eine vernunftgemäße Ordnung zu bringen.³⁵

Dies bedeutet: Die *temperantia* richtet sich eigentlich (wie jede Tugend) auf die *beatitudo* d. h. das Glück des Menschen und reguliert in besonderer Weise dazu jene menschliche Naturneigung, die auf die Sicherstellung des Überlebens abzielt.³⁶ Damit kommt der *temperantia* quasi eine doppelte Funktion zu: Sie regelt zunächst und offensichtlich die eben beschriebene Triebstruktur des Menschen in Bezug auf seinen Nahrungsaufnahme und Fortpflanzung, aber eben auch jenen Bereich, der damit zusammenhängend dem gesamten Wohlergehen dient.³⁷ Dieses Wohlergehen ist zunächst auf die körperliche Gesundheit bezogen, dann aber auch auf andere Felder. So erweitert Thomas in einem nächsten Schritt diesen Zuständigkeitsbereich der *temperantia* auf Angelegenheiten des Wirtschaftens (*divitia*), des Berufes (*officium*) sowie des angemessenen (Sozial-)Verhaltens (*convenientia honestatis*).³⁸

Damit bezieht er *de facto* sämtliche aus der Antike bekannten Begriffe von *sophrosyne* in sein Tugendkonzept von *temperantia* mit ein, das er auf der konkupiszenten Triebkontrolle (platonische Kernbedeutung) basierend zu einem verstandeskontrollierten Sozialverhalten ausbaut. Seine weiteren Quellen nennt er ausdrücklich: den spätantiken Neuplatoniker Macrobius (Ambrosius Theodosius) sowie den antiken Aristoteliker (Pseudo-)Andronicus von Rhodos. In q. 143 erfolgt dann eben diese Entfaltung:³⁹

- A) Die *temperantia* besitzt zunächst jene erwähnten subjektbezogenen Teile, die die Spezies (oder den Kern) der Tugend betreffen. Hier geht es um die Kontrolle der sensuellen Freuden des Berührens, d. h. beim Essen um die Fleischabstinenz (*abstinencia*), beim Trinken um die Nüchternheit (*sobrietas*) und bei der Sexualität um die Keuschheit (*castitas* – in Bezug auf den Geschlechtsakt) bzw. Reinheit (*pudicitia* – in Bezug auf erregende Berührungen).
- B) Hierzu im obigen Sinne ergänzend sind die potenziellen Teile quasi als minder diffizile Sekundärtugenden (*virtutes secundariae*) zu betrachten, die das angemessene emotionale und soziale Verhalten regulieren:
 - a. (nach innen hin gerichtete Seelenbewegung) Bezüglich des Willens ist dies die Zurückhaltung (*continentia*), bezüglich übertriebener Hoffnung die Bescheidenheit (*humilitas*),
 - b. (nach außen hin gerichtete Seelenbewegung) bezüglich der Wut die Milde (*mansuetudo/clementia*),
 - c. (körperliche Bewegung) bezüglich des Sozialverhaltens das sichere Auftreten (*discernere quid sit faciendum et quid dimittendum* – angemessenes Verhalten), die Feinsinnigkeit (*decentia* – ehrenvolles Verhalten) und die Ernsthaftigkeit (*austeritas* – kommunikatives Verhalten),
- C) sowie schließlich im Gebrauch der äußeren Güter die Zufriedenheit oder Sparsamkeit (*parcitas*) und die Einfachheit (*simplicitas*).

Es lässt sich hier sehr gut erkennen, wie Thomas die *temperantia* nicht nur ausdifferenziert – und zwar ohne eine geschlechterspezifische Einteilung vorzunehmen –, sondern mit großer Sensibilität für ihre ideengeschichtliche Entwicklung sowohl in der Triebstruktur des Menschen als auch im Sozial- und Konsumverhalten verankert.⁴⁰ Damit schlägt er eine Brücke zu einem konsum- oder wirtschaftsorientierten

Verständnis von *temperantia*, wie es beispielsweise bei L. Erhard insinuiert wurde. Dieses erfährt – auch im Spiegel der nachfolgenden moraltheologischen Reflexion – allerdings keine Vertiefung.

Die praktische Anwendung im Haus: Florinus, *Oeconomia*

Interessanterweise liefert die oikonomische Tradition mehr Anhaltspunkte für diesen ausdifferenzierten thomasischen Verstehenshintergrund. So lesen sich bestimmte Passagen aus dem *Florinus*⁴¹ wie eine popularphilosophische Applikation des obigen Entwurfs: Franz Ph. Florin konzipiert um 1700 die Idee des Maßhaltens ähnlich wie Xenophon⁴² von einer Lebenseinstellung her, die sich an einem Tugendmodell orientiert, welches die innere und äußere Ordnung des Hauses mit der inneren Balance des Menschen parallelisiert. Diese innere Ordnung ist dort verwirklicht, wo sich alle Leidenschaften (Mutartiges und Konkupiszenz) im Gleichklang befinden und von der Vernunft kontrolliert werden.⁴³ Auch wenn die Vokabel *maßhalten* nicht fällt, so wird doch anhand der Ausführungen deutlich, dass hier zunächst der Schwerpunkt bei der oben herausgearbeiteten *allgemeinen* Vernunftkontrolle über die Leidenschaften liegt.

Erst in einem weiteren Kapitel wird vor einer Unmäßigkeit im Hinblick auf Speisen und Getränke bzw. den Umgang mit anderen gewarnt, wobei die Folgen der Trunksucht plastisch herausgestellt werden.⁴⁴ Die sexuelle Komponente findet keine Erwähnung an dieser Stelle und bestätigt noch einmal den oben genannten Schwerpunkt auf eine allgemeine Vernunftkontrolle über die Leidenschaften, wie er auch von Thomas selbst herausgearbeitet wurde. Der hiermit verbundene Tugendkatalog liest sich fast wie eine Ausfaltung der oben erwähnten *virtutes secundariae* unter Hinzunahme des Fleißes: „Es soll aber ein Haus-Vatter allezeit und überall wachsam / fürsichtig / häuslich / sparsam / bescheiden / munter / emsig / und in vielen Fällen verschwiegen in seiner Haushaltung gefunden werden ...“⁴⁵ Die *temperantia* in ihrer von Thomas differenzierten Vielgestalt begegnet hier also als Tugend des Haushaltens, deren Schwerpunkt nicht so sehr auf der Triebkontrolle, sondern auf einer fürsorglichen Sensibilität und Diskretion im Umgang mit anderen liegt.

Die Modernisierung: Dietmar Mieth, neue Tugenden

Dietmar Mieth versucht in seinem 1984 erschienenen Tugendentwurf, das aristotelische Modell des *skopos*, des sittlichen Selbstentwurfes, wieder aufzunehmen, indem er sich vom ideengeschichtlich verformten Modell der Selbstzüchtigung absetzt und die Maßhaltung im Sinne einer Selbsterziehung bestimmt.⁴⁶ Damit bewegt er sich auf den Bahnen der aristotelischen Tugendkonzeption, die der *sophrosyne* zunächst eine allgemeine Vernunftkontrolle über die Leidenschaften zuschreibt. Diese jedoch dient bei Mieth nicht etwa in erster Linie einem inneren Gleichklang oder einer seelischen Balance, sondern es geht um eine Art autonome Selbstbehaup-

tung des Menschen gegenüber äußeren Autoritäten⁴⁷ und einer Schärfung der eigenen Rolle als Konsumentin in einer zunehmend als maßlos empfundenen Wirklichkeit. Erst an dritter Stelle erscheinen (in Anlehnung an die thomasischen *virtutes secundariae*) die Umrisse einer Sensibilität und Zärtlichkeit, die zwar eine vernunftgesteuerte Antriebskontrolle voraussetzen, andererseits jedoch einer rigiden Triebunterdrückung entgegenwirken sollen. Hierbei betont Mieth, dass eine solche Sensibilität gerade auch Männern anstünde und nicht für eine geschlechterspezifische Aufteilung missbraucht werden sollte.⁴⁸ Im Mittelpunkt des Maßhaltens entdeckt der Mensch damit eine Art soziale Komponente der Selbstfindung, die sich zwischen eitler Selbstüberhöhung und ihrem ebenso narzisstischen Gegenpart, der Opferrolle, zu einer gesunden, sozial kompatiblen Selbstachtung hin entwickeln soll.

Was nun? Ein maßvolles Resümee

Was am Ende dieses ideengeschichtlichen Parforceritts vom Maßhalten bleibt? Der Mensch, eingezwängt im ethischen Maßkrug?

Meiner Meinung haben die zeitlos gültigen Entwürfe von Aristoteles und Thomas auch heute noch ihre Berechtigung und verdienen es, näher analysiert, meditiert und modernisiert zu werden. Die aristotelische Idee eines von den Seelenkräften her ausbalancierten sittlichen Selbstentwurfs besitzt immer noch eine große integrative Kraft, die Thomas mit seinen *virtutes secundariae* auf das konkrete Soziale hin ausdifferenziert. Die Oikonomik zeigt in Ansätzen, wie ein solches Modell konkretisiert werden könnte, wobei selbstverständlich zeitbedingte Schwerpunktsetzungen mitberücksichtigt und neu adaptiert werden müssten.

Wie könnte das Maßhalten heute verstanden und gesehen werden? Um es kurz und prägnant zu resümieren: Maßhalten ist der beständige sittliche Versuch, sich selbst als ganzer Mensch mit Vernunft und Leidenschaft in den sozialen Raum hinein zu gestalten. Und genau hier eröffnet sich ein fast maßloser Horizont für unsere Phantasie und Gestaltungskraft: Wie könnten soziale Tugenden des Maßhaltens weiter ausgestaltet werden – D. Mieth bietet nur sporadische Hinweise.

Welchen Weg man auch immer in Zukunft beschreitet, eines sollte festgehalten werden: Maßhalten war und ist weder einzig und allein eine Konsum- oder Nachhaltigkeitsstrategie noch ein sozialgeschichtlich vermitteltes Instrument der Triebunterdrückung.

01 Vgl. N. Goldschmidt, *Ideengeschichtliche Trouvaillen: Protestantische Wurzeln und katholische Zweige der Sozialen Marktwirtschaft*, in: St. Wirz/Ph. W. Hildmann (Hrsg.), *Soziale Marktwirtschaft: Zukunfts- oder Auslaufmodell? Ein ökonomischer, soziologischer, politischer und ethischer Diskurs*, Zürich 2010, 15–31.

02 Dies wirklich wissenschaftlich verantwortet und für die aktuelle Tugendethik relevant zu unternehmen, würde ohne weiteres mit den Geburtswehen einer Dissertation einhergehen, von daher an dieser Stelle nur einige wenige Andeutungen.

03 Vgl. Art. „Sophrosyne (Deutsch)“ in: Wiktionary.org, <https://de.wiktionary.org/wiki/Sophrosyne> (abgerufen am 14.10.2021); A. Rademaker, *Sôphrosynê. Polysemy, Prototypicality & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Diss. Leiden 2004, 7, Anm. 10.

04 Vgl. Rademaker, *Sôphrosynê*, a.a.O., 5.

05 Vgl. ebd., 8.

06 Vgl. ebd.

07 Vgl. ebd., 100.

08 Vgl. ebd., 101–103.

09 Vgl. ebd., 105–106.

10 Vgl. ebd., 106–107.

11 Vgl. ebd., 107.

12 Vgl. ebd., 188.

13 Vgl. ebd., 212–225.

14 Vgl. ebd., 230–241. Die verworfenen Bedeutungen sind: Erstens *esuchia* „alles in einer geordneten und diskreten Weise zu tun“; zweitens *eidos* „Schamhaftigkeit“;

drittens *ta eautou prattein* „das Seinige (angemessen) tun“; viertens *to gignoskein eautou* „sich selbst (er)kennen“.

15 Vgl. die Zusammenfassung dieser platonischen Begriffsbestimmung in ebd., 241–242.

16 Vgl. Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, Üb. u. hrsg. O. Gigon, München ⁵1984, II,4 (1105b19–1106a12).

17 Vgl. U. Wolf, *Über den Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre*, in: Otfried Höffe (Hrsg.), *Aristoteles. Nikomachische Ethik* (Klassiker auslegen Bd. 2), Berlin 2010, 83–108, hier 89.

18 Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic. II,3* (1105b4–8).

19 Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic. II,2* (1104a18–26).

20 Vgl. ebd., II,2 (105b11–13).

21 Vgl. ebd., II,2 (1104a31–b12).

22 Vgl. Wolf, *Sinn*, a.a.O., 90.

23 Vgl. Aristoteles, *Eth. Nic. II,5* (1106a24–36).

24 Vgl. ebd. II,6 (1106b36–1107a1). Die Klugheit wird von ihm später definiert als „ein mit richtiger Vernunft verbundenes handelndes Verhalten im Bezug auf das, was für den Menschen gut oder schlecht ist.“ – Ebd., VI,5 (1140b5–6) (Üb. O. Gigon 186).

25 Vgl. ebd., VI,5 (1140a25–27).

26 Vgl. ebd., VI,1 (1138b21–22).

27 Vgl. ebd., II,9 (1109b1–4).

28 Vgl. ebd., III, 13 (1118a23–26).

29 Vgl. ebd., III,13 (1118b8–13).

30 Vgl. die abschließende Zusammenfassung bei Aristoteles, *Eth. Nic. III,13* (1119b16–17).

31 Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* [DTh Bd. 21,

Komm. J. F. Groner, Heidelberg u. a. 1964], II-II, q. 141 a.2 co.

32 Vgl. ebd., q. 141 a.2 ad 3. Man beachte die offensichtliche Parallele zu Aristoteles, NE III,13.

33 Vgl. ebd., a.3 co.

34 Vgl. ebd., a.5 co.

35 Vgl. ebd., a.6 co.

36 Vgl. ebd., a.6 ad 1.

37 Vgl. ebd., a.6 ad 2.

38 Vgl. ebd., a.6 ad 3.

39 Vgl. ebd., q. 143 co.

40 Man beachte: Die Kategorisierung jener potenziellen Teile als „Sekundärtugenden“ bezieht sich in erster Linie auf ihr positives Wirklichungspotenzial, d. h. letztlich auf ihre (seines Erachtens) leichte Realisierbarkeit.

41 Näheres zu seiner Person, Ansatz und Werk in: R. Hein, *Sparbarkeit. Tugendethik im ökonomischen Spektrum*, Münster 2016, 303–305.

42 Vgl. Xenophon, *Oikonomikos* I,5 (hrsg. u. überarb. G. Audring/K. Brodersen, *Oikonomika. Quellen zur Wirtschaftstheorie der griechischen Antike* (Texte zur Forschung Bd. 92), Darmstadt 2008.)

43 Vgl. F. Ph. Florin, *Oeconomia prudens et legalis* I, Nürnberg u. a. 21705, I,3 §2 (Ed. 1705, 8).

44 Vgl. ebd., I,3 §6 (Ed. 1705, 9).

45 Ebd.

46 Vgl. D. Mieth, *Die neuen Tugenden. Ein ethischer Entwurf* (Schriften der katholischen Akademie in Bayern Bd. 104), Düsseldorf 1984, 77.

47 Vgl. ebd., 78.

48 Vgl. ebd., 79.

Jochen Sautermeister

Souveränität und Authentizität

Existenzielle und psychologische Anmerkungen zum Maßhalten

Maßvoll zu leben, in Balance zu sein und aus der Mitte heraus zu handeln – all das zählt zu den Basics populärer Klugheitsregeln und Lebensweisheiten und findet bis in Werbeslogans, Buchtitel und Lifestyle-Angebote hinein seinen Niederschlag. In diesen bildhaften Wendungen kommt eine menschliche Sehnsucht zum Ausdruck, die um die Gefährdetheit und Brüchigkeit eines authentischen, stimmigen Lebens weiß; eine Sehnsucht, die sich aus der Erfahrung von existenzieller Unsicherheit und Orientierungsnot, von innerem Zweispalt und Uneindeutigkeit, von emotionalen Turbulenzen und dem Ausgeliefertsein an eigene Affekte, Gefühle und Motive sowie dem Ringen um richtige Entscheidungen und persönliche Handlungssouveränität speist.

Die existenzielle Sehnsucht nach einem stimmigen Leben

Diese Sehnsucht resultiert nicht aus irgendeinem Gefühl, einer bestimmten Stimmung oder einer spezifischen Vorstellung von gelingender Identität. Vielmehr erwächst sie aus der existenziell-anthropologischen Verfasstheit des Menschen als weltoffenem und instinktarmem Wesen. In ihr gewinnt die theoretische Frage nach dem Glück des Menschen, nach dem guten, sinnvollen und erfüllten Leben eine vitale Gestalt, die als solche gerade nicht hinreichend durch die Übernahme spezifischer Rollen oder die Angleichung an einen idealtypischen Lebensentwurf als allgemeines Modell oder gar Korsett für die eigene Identität ausgefüllt werden kann. Gleichwohl kann die Sorge, sein Leben angesichts aller Unabwägbarkeiten, Unsicherheiten und einander widerstreitender Impulse so leben zu wollen, dass man es nicht bereut, dazu führen, dass man sich schematisch oder gar sklavisch an bestimmte Vorgaben hält oder Erwartungen anderer zu entsprechen sucht. Das Gegenteil einer solchen sklerotischen Stabilisierung der eigenen Identität ist das Zurückschrecken vor jeglicher Festlegung, um ja nicht den je momentanen situativen Erlebnissen und Begebenheiten ihre eigene Präsenz und Aufmerksamkeit zu

entziehen. Destabilisierung und Diffusion der eigenen Identität sind dann die Folge. Damit gewinnt die ethische Tugend des Maßes bzw. der Besonnenheit als Tugend der Selbstbeherrschung bzw. Mäßigung eine existenzielle Qualität. Maßhalten als Charaktertugend bezeichnet dann – im Unterschied zur Impulsivität, Überschwänglichkeit, Getriebenheit oder habitualisierter Dysbalance – eine mehrdimensionale Haltung, die Realitätssinn, innere Ruhe und Reflektiertheit sowie ein effektives Handelnwollen umfasst.¹

Die Paradoxalität menschlicher Strebekräfte als existenzielle Herausforderung

In seiner bereits zum Klassiker avancierten psychologisch-psychoanalytischen Studie „Grundformen der Angst“ hat Fritz Riemann ausgeführt, dass die menschliche Existenz in unauflösbare Antinomien eingespannt ist, „die wir in ihrer unauflösbaren Gegensätzlichkeit und Widersprüchlichkeit leben“.² In ihnen verkörpern sich vier einander komplementär-widerstrebende vitale Strebungen, die die Art und Weise dynamisieren, wie wir uns in unserem Selbst- und Weltverhältnis erleben und unser Leben gestalten. Zum einen ist es das polare Spannungsverhältnis zwischen der Bestrebung der Individuation, also zu einem einmaligen Individuum zu werden, einerseits und der Bestrebung der Anbindung, d. h. sich der Welt und dem Leben vertrauensvoll zu öffnen und sich einzufügen, andererseits. Die erste Paradoxie besteht nach Riemann also darin, „sowohl die Selbstbewahrung und Selbstverwirklichung [zu] leben, als auch die Selbsthingabe und Selbstvergessenheit“.³ Zum anderen befinden sich Menschen in der Spannung zwischen dem Bestreben nach Beständigkeit und Dauer auf der einen Seite und Veränderung und Wandel auf der anderen. Beides zu leben und zu vereinbaren, darin besteht die zweite Paradoxalität als „Zumutung des Lebens“;⁴ so Riemann.

Da sich die Antinomien dieser vitalen Strebungen nicht auflösen lassen, gehen sie mit der Erfahrung existenzieller Unsicherheit und polarer Spannungen einher. Dabei gibt es verschiedene Varianten, wie man diesen Strebungen nicht gerecht werden kann. Sie manifestieren sich in unterschiedlichen „Grundformen der Angst“, die aus den oben genannten Grundimpulsen erwachsen können: „1. Die Angst vor der Selbsthingabe, als Ich-Verlust und Abhängigkeit erlebt; 2. Die Angst vor der Selbstwerdung, als Ungeborgenheit und Isolierung erlebt; 3. Die Angst vor der Wandlung, als Vergänglichkeit und Unsicherheit erlebt; 4. Die Angst vor der Notwendigkeit, als Endgültigkeit und Unfreiheit erlebt“.⁵ Gemäß der psychodynamischen Logik dieser Strebungen lösen die jeweiligen Gegenstrebungen Angst aus. Um einen guten Umgang mit diesen Strebungen zu finden, ist es daher erforderlich, die widersprüchlichen Impulse immer wieder in einen Ausgleich, in ein Gleichgewicht zu bringen. Bei diesen Balancierungsbemühungen han-

Dr. theol. Dr. rer. soc.
Jochen Sautermeister

(sautermeister@uni-bonn.de), geb. 1975 in Weinheim, Professor für Moralthologie an der Universität Bonn. Anschrift: Regina-Pacis-Weg 1a, D-53113 Bonn. Veröffentlichung u. a. Beichte und sexualisierte Gewalt. Theologisch-ethische und moralpsychologische Annäherung, in: K. Karl/H. Weber (Hg.), Missbrauch und Beichte. Erfahrungen und Perspektiven aus Praxis und Wissenschaft, Würzburg 2021, 71–92.

delt es sich um dynamische Prozesse, um „die vier Grundimpulse in lebendiger Ausgewogenheit“⁴⁶ als Ausdruck seelischer Gesundheit und souveräner Lebensführung in das eigene Leben integrieren und aus ihnen heraus agieren zu können. Hierzu ist es jedoch förderlich, ja unerlässlich, sich mit den grundlegenden Ängsten als Kehrseiten dieser Bestrebungen auseinanderzusetzen.

Riemanns psychoanalytisch-existenzielle Analysen hinsichtlich der Grundformen der Angst liefern einen noch immer erhellenden Verstehenszugang, weshalb das Maßhalten nicht nur in moralischer Hinsicht als eine der grundlegenden Leistungen menschlicher Lebensgestaltung gilt. Denn es dient dazu, die unauflösbaren Widersprüchlichkeiten und Gegensätze menschlicher Bestrebungen in einer Weise zu koordinieren, dass die Fähigkeit der Selbststeuerung nicht nur im konkreten Umgang mit inneren Impulsen, sondern auch hinsichtlich grundsätzlicher Orientierungen verwirklicht werden kann.

Maßhalten und die Fähigkeiten von Zielengagement und Zieldistanzierung

Die Fähigkeit zur Selbststeuerung wird in der Motivations- und Handlungspsychologie eng damit verbunden, wie man bestimmte Ziele zu erreichen vermag oder von Zielen ablassen kann, die nicht mehr lohnenswert oder realisierbar sind. Zielengagement und Zieldistanzierung gelten dabei als die zwei motivationalen Modi, um das eigene Erleben und Verhalten, die eigenen Wahrnehmungen, Affekte, Emotionen, Impulse, Fertigkeiten und Aktivitäten so zu organisieren, dass man sein Leben im Konkreten selbstbestimmt und souverän zu führen vermag. „Beim Zielengagement wird Unwichtiges ausgeblendet, Wichtiges hervorgehoben, zentrale Teilhandlungen werden bereitgestellt, die Aufmerksamkeit und Wahrnehmung ist auf Hinweis- und Auslösereize eingestellt, die Wirksamkeitserwartung ist optimistisch, mögliche Ablenkungen werden ausgeblendet.“⁴⁷ Die Fähigkeit zum Zielengagement ist zentral, um angesichts unterschiedlicher Impulse, Anreize, Motive, Interessen u. a.m. ein bestimmtes Ziel zu avisieren und konsequent zu verfolgen.

Damit die existenziell-anthropologischen Balancierungserfordernisse gelingen können, bedarf es überdies der Fähigkeit, sich von bestimmten Zielsetzungen wieder zu lösen. Diese Zieldistanzierung „ist nicht einfach ein Erlahmen des Zielengagements, sondern ein aktiver Prozess [...]. So wird das ursprüngliche Ziel abgewertet, Alternativziele in ihrem Wert und ihrer Erreichbarkeit hervorgehoben, der eigene Selbstwert gegen die Anfechtungen des erlebten Misserfolgs verteidigt und ganz allgemein versucht, die Zieldistanzierung nicht zum Anlass für längerfristig eingeschränkte motivationale Ressourcen werden zu lassen.“⁴⁸

Damit Zielengagement und Zieldistanzierung wirksam werden können, müssen sie mit einer festen Handlungsabsicht verbunden sein. Durch eine klare Intention wird ein bestimmtes Handlungsziel verbindlich gemacht. Um angesichts unterschiedlicher motivationaler Tendenzen und situativer Faktoren eine bestimmte Absicht konsequent verfolgen zu können, bedarf es der Fähigkeit zu einer übergeordneten

Regulation unterschiedlicher Motivationen und Zielintentionen. Diese Regulationsprozesse, sogenannte Volitionen, sind entscheidend dafür, „welche Motivations-tendenzen bei welchen Gelegenheiten und auf welche Weise realisiert werden sollen“.⁹ Gemäß dem sogenannten Rubikon-Modell durchläuft die Handlungsregulation drei Phasen: (1) die Phase der Zielauswahl, (2) die Phase des Zielengagements und (3) die Phase der Zieldistanzierung bzw. der Deaktivierung von Zielintentionen.¹⁰

Phasen der Handlungsregulation

Menschen sind unterschiedlich darin geübt und imstande, diese Phasen der Handlungsregulation konstruktiv und optimal zu gestalten. „Es gibt große und bis ins Pathologische reichende interindividuelle Unterschiede in der Kompetenz bei der Orchestrierung der volitionalen und motivationalen Selbststeuerung sowie in der Passung mit situativen Gelegenheiten im Lebenslauf.“¹¹ Die individuellen Unterschiede werden durch zahlreiche Faktoren beeinflusst. Neben biografischen Erfahrungen spielen insbesondere erworbene Erlebens- und Verhaltensmuster aus der frühen Kindheit eine wichtige Rolle. In der frühen Kindheit werden bestimmte affektmotorische Schemata des Körper-Fühlens und emotional gefärbte habituelle Bereitschaften erworben, um auf bestimmte Anreize zu reagieren und sich damit zu befassen. Diese überdauernden individuellen Motivdispositionen stellen implizite Motive dar, die durch Selbsterfahrung und Selbstreflexion bis zu einem gewissen Grade bewusstgemacht werden können. Explizite Motive dagegen sind „bewusste, sprachlich repräsentierte (oder zumindest repräsentierbare) Selbstbilder, Werte und Ziele, die sich eine Person selbst zuschreibt“.¹² Je deutlicher implizite und explizite Motive in ihrer emotionalen Färbung kognitiv zugänglich sind, desto besser lassen sie sich in einer bewussten Handlungsregulation berücksichtigen und integrieren.¹³ Mithilfe dieser empirischen Einsichten lässt sich erhellen, was für die Ausübung maßvolles Handelns aus psychologischer Sicht erforderlich ist. Als Balancierungsleistung bedarf Maßhalten eines hinreichenden Grades an Selbststeuerung, die sowohl die Zielsetzung als auch die Regulation von Emotionen umfasst. In übergeordneten regulatorischen Prozessen, die die Grundbereitschaft des Maßhaltens überhaupt als handlungsleitende Volition setzen, wird die handlungsleitende Absicht ausgebildet, über einzelne Situationen hinweg besonnen und maßvoll zu agieren. Damit Mäßigung zu einer solchen habitualisierten Bereitschaft werden kann, bedarf es zum einen des generellen Vorsatzes, Maßhalten zu einer handlungsleitenden Maxime zu machen und zum anderen des besonderen Vorsatzes, in einer konkreten Situation maßvoll zu handeln. Hierzu sind unerwünschte Reaktionen oder Impulse zu verhindern oder zu unterdrücken, die der Zielerreichung zuwiderlaufen. Diesbezügliche Vorsätze, sogenannte Suppressionsvorsätze, können sich auf innere und äußere Ablenkungen, Stereotype und Vorurteile oder die Kontrolle starker reflexhafter emotionaler Reaktionen beziehen.¹⁴

Diese allgemeinen motivations- und handlungspsychologischen Einsichten lassen sich auch für die Praxis fruchtbar machen. Insbesondere Situationen, in denen man sich zerrissen bzw. hin- und hergerissen erlebt oder noch kein klares Ziel vor Augen und für sich ergriffen hat, wirken sich blockierend und hemmend aus und erschweren es, maßvoll und besonnen zu agieren; aber auch, wenn man in momentanen Impulsen so verhaftet oder von ihnen überwältigt ist, dass es einem schwerfällt, aus einer übergeordneten Leitperspektive heraus bewusst und entschieden zu handeln. Dabei können sich übergeordnete Leitperspektiven beispielsweise an strategischen Zielen ausrichten, etwa im Kontext von Leitung und Führung, an persönlichen Lebensmaximen, etwa in der Gestaltung von Beziehungen oder des persönlichen Gesundheitsverhaltens, oder an einer grundlegenden Lebensausrichtung, etwa im Rahmen einer gewählten Lebensform oder als lebenspraktische Spiritualität.

Das Modell des „Inneren Teams“ als praktischer Ansatz des Maßhaltens

Für die Auseinandersetzung mit konkreten Situationen und deren Bearbeitung, etwa im Rahmen von Coaching oder Beratung, in Kommunikationssituationen als Führungskraft, in pastoralen Zusammenhängen oder im Kontext von Selbst- und Beziehungsklärung, aber auch für übergreifende strategische Planungen oder im Dienste der persönlichen Weiterentwicklung stellt der kommunikationspsychologische Ansatz des „Inneren Teams“ von Friedemann Schulz von Thun ein breit erprobtes und vielfältig bewährtes Modell dar. Es kann dabei helfen, mit der Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit zwischenmenschlicher Interaktionen und mit inneren Ambivalenzen besser im Sinne einer gelingenden Kommunikation umzugehen. Nach Schulz von Thun ist „das zentrale, übergeordnete Kriterium für eine angemessene (gute, richtige) Kommunikation das Ideal der Stimmigkeit“.¹⁵ Stimmigkeit bezieht sich dabei auf den situativen Kontext wie auch auf die Person. Das leitende Kommunikationsideal besteht entsprechend aus zwei Aspekten von Stimmigkeit: authentisch und situationsgerecht. Dabei bezieht sich „authentisch“ gerade nicht auf eine situative Befindlichkeit, emotionale Impulsivität oder momentane Spontaneität. Vielmehr werden darunter die Bereitschaft und der Zustand verstanden, in Übereinstimmung mit sich selbst zu sein, identitätsgemäß zu leben: „Diese Maxime enthält mehr als eine bloße Übereinstimmung von innerem Zumutesein und äußerem Gebaren [...]. Sie enthält [...] das Gebot, in Übereinstimmung zu sein mit dem, was mich ausmacht, was mir wesensgemäß ist, mit dem Anliegen meiner Existenz.“¹⁶ Dies stellt eine „ständige Such- und Entwicklungsbewegung“¹⁷ dar. Analog zur Authentizität zielt Situationsgerechtigkeit darauf ab, in Übereinstimmung mit der Situation, den Erwartungen und Rollen zu agieren und dabei den übergeordneten systemischen Zusammenhang zu beachten.

Für einen praktisch-psychologischen Zugang zum Thema Maßhalten bietet das Modell des „Inneren Teams“ eine anschauliche Möglichkeit, die innere Komplexität erlebbar zu machen, die Erfahrung innerer Pluralität abzubilden und in eine Selbst-

klärung zu überführen. Ziel ist es, ein Verständnis für die unterschiedlichen Motive bzw. inneren Stimmen zu gewinnen und diese in ihren Bedürfnis-, Interessens- und Wertbezügen zu explorieren. Mithilfe des Bilds des „Inneren Teams“ werden diese Motive bzw. Stimmen als Teammitglieder betrachtet, denen jeweils eine charakteristische Botschaft, ein Name und ein konkretes Erscheinungsbild zugeschrieben werden kann, um sie erkundbar und fassbar zu machen. Mit der Erfahrung einer inneren Pluralität unterschiedlicher „miteinander, gegeneinander und durcheinander“¹⁸ arbeitender Stimmen verbindet das Modell des „Inneren Teams“ die Annahme einer inneren Führung. Demnach wird dem Menschen die grundsätzliche Fähigkeit zugetraut, Synergien zwischen den unterschiedlichen Stimmen zu erzeugen, sodass innere Konflikte, die unvermeidlich sind, erkannt und konstruktiv bearbeitet werden können. Bei solchen Selbstwahrnehmungs- und Selbstreflexionsprozessen kann die Arbeit mit dem „Inneren Team“ auch der Persönlichkeitsentwicklung und Persönlichkeitsbildung dienen. Denn je nach situativem Kontext und biografischer Lage eröffnen sich so bewusste Spielräume, angesichts innerer Ambivalenz und Pluralität souverän zu agieren. Denn bei allen biografischen und identitätsmäßigen Unbeliebigkeiten der Selbststeuerung und situativ-systemischen Erfordernissen und Notwendigkeiten – so die Annahme – lässt sich die innere Aufstellung der einzelnen Stimmen, Anteile, Motive, also der einzelnen Teammitglieder, so variieren, dass ein besseres, synergetisches Zusammenspiel dieser möglich wird.

Mit dem Ansatz des „Inneren Teams“ steht ein praktisches Modell zur Verfügung, das die Fähigkeit zur Selbststeuerung mit der Einnahme einer souveränen Position sich selbst gegenüber und den inneren Stimmen und Anteilen verbindet. Im Sinne einer „kooperative[n] Selbst-Führung“¹⁹ geht es zum einen darum, auf die einzelnen Stimmen zu hören, sie wertzuschätzen, sie miteinander ins Gespräch zu bringen, sich von ihnen beraten zu lassen und diese zu moderieren. Zum anderen bedeutet Selbstführung aber auch, „das Zepter in der Hand behalten bzw. in die Hand bekommen – und das heißt, von seiner ‚Richtlinienkompetenz‘ Gebrauch machen, Ziele vorgeben, anordnen und motivieren, Entscheidungen treffen und (nach innen und außen) verantworten.“²⁰

Maßhalten: Mut zur Selbstbegegnung und Übernahme von Verantwortung

Das Modell des „Inneren Teams“ eröffnet einen praktischen Zugang, wie man in unterschiedlichen Kontexten konkret mit Balancierungskonflikten, innerer Pluralität und Ambivalenz konstruktiv umgehen kann. Das Ideal einer authentischen und situationsgerechten Stimmigkeit lässt sich als Ergebnis eines je zu aktualisierenden Maßhaltens begreifen. Mäßigung ist dabei an übergeordneten Zielen, Überzeugungen und Werten ausgerichtet, die den regulativen Umgang mit sich selbst und den eigenen vitalen Strebungen und Impulsen orientieren und motivieren. Selbstwahrnehmung und Selbstreflexion, die sich auf das eigene Erleben, die eigenen Gefühle

und Gedanken und auf das eigene Agieren beziehen, sind unerlässliche Voraussetzung, um das rechte Maß zu finden. Denn es bedeutet, dass man bewusst mit den eigenen Gefühlen und Gedanken umgeht, was deren kommunikative Zurückhaltung oder Äußerung mit einschließt.²¹

Maßhalten ist demnach auf einen Realitätssinn angewiesen, der gerade nicht mit Verdrängen, Abtöten oder völligem Verzicht zu verwechseln ist. Vielmehr heißt Maßnehmen, angesichts der inneren Vielfalt und Ambivalenzen sowie des situativen Kontexts bewusst zu agieren, indem man sein Handeln an übergeordneten Zielen, Überzeugungen und Werten ausrichtet, um das Leben auskosten und sein Leben verantwortlich führen zu können. Damit stellt sich aber die evaluative und normative Frage nach der Qualität der handlungsleitenden und lebensorientierenden Vorstellungen. Denn Maßnehmen beinhaltet die Aufgabe, zum Augenblick Distanz zu gewinnen sowie im Entscheiden und Handeln eine übergeordnete Perspektive einzunehmen, die je nach Fragestellung sogar das Lebensganze in Betracht zieht. Die Fragen „Wer bin ich?“ und „Wer will ich sein?“, die Frage nach persönlicher Identität wird hier konkret und praktisch; sie erscheint als Ausdruck der Sorge um sich selbst. Angesichts der bleibenden anthropologischen Grundbefindlichkeit innerer Widersprüchlichkeit und eines zunehmenden Bewusstseins für die Pluralität, Heterogenität und Ambiguität äußerer Ansprüche und Erwartungen verwundert es daher nicht, wenn in den letzten Jahren eine weitere Tugend bzw. Fähigkeit in den Vordergrund drängt, um besonnen und verantwortlich, authentisch und situationsgerecht zu handeln: Ambiguitätstoleranz und Ambivalenzsensibilität. Beides steht dafür, konstruktiv und produktiv mit Mehrdeutigkeiten, Unsicherheiten und Widersprüchlichkeiten umgehen zu können. Im Mut zur Selbstbegegnung und in der Übernahme von der Verantwortung für das eigene Leben wird Maßhalten so zu einem wesentlichen Beitrag für ethische Authentizität und personale Integrität – der Grundlage für ein gutes, sinnvolles und erfülltes Leben.

01 G. Maio, *Medizin ohne Maß? Vom Diktat des Machbaren zu einer Ethik der Besonnenheit*, Stuttgart 2014, 196–199. Siehe hierzu auch E. Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg/Br. 2007, 126–131.

02 F. Riemann, *Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie*, München – Basel ³³2000, 11. **03** Ebd., 14.

04 Ebd., 15.

05 Ebd., 15.

06 Ebd., 17.

07 J. Heckhausen/H. Heckhausen, *Motivation und Handeln. Einführung und Überblick*, in: dies. (Hrsg.), *Motivation und Handeln*.

5., überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin 2018, 111, 3.

08 Ebd., 3.

09 Ebd., 8.

10 S. hierzu A. Achtziger/P. M. Gollwitzer, *Motivation und Volition im Handlungsverlauf*, in: Heckhausen/Heckhausen (Hrsg.), *Motivation*, a.a.O., 355–388, bes. 357–361.

11 Heckhausen/Heckhausen, *Motivation*, a.a.O., 9.

12 Ebd., 5.

13 Vgl. V. Brandstätter/J. Schüler/R. M. Puca/L. Lozo, *Motivation und Emotion. Allgemeine Psychologie für Bachelor*, Berlin 2018, 91–94.

14 Vgl. Achtziger/ Gollwitzer, *Motivation*, a.a.O., 376–381.

15 Friedemann Schulz von Thun, *Miteinander reden: 3. Das „Innere Team“ und situationsgerechte Kommunikation*, Reinbek bei Hamburg 2014, 15.

16 Ebd., 16.

17 Ebd., 17.

18 Ebd., 21.

19 Ebd., 122.

20 Ebd.

21 Vgl. Ph. J. Mehl, *Mäßigung*, in: D. Frey (Hrsg.), *Psychologie der Werte. Von Achtsamkeit bis Zivilcourage – Basiswissen aus Psychologie und Philosophie*, Berlin – Heidelberg 2016, 95–102, hier 100.

Damian Boeselager

Wider der politischen Entfremdung

Mitte statt Extreme: „Volt Europa“

Gerne habe ich mich von politischen Kommentaren berieseln lassen. Man kann dem Autor oder der Autorin im Geiste zustimmen oder widersprechen, man kann die spannendsten Ideen und Fakten in seine eigenen Gedanken und Gespräche mitnehmen. Aber es birgt eine Gefahr, ausschließlich Konsument von politischen Geschehnissen zu sein. Denn wenn die Mitte der Gesellschaft nur passiv aufnimmt, wird sie von den aktiven Extremen übertönt. Und im Getöse der Extreme polarisiert sich die Gesellschaft, kreiert unüberbrückbare Glaubenssätze und die Mitte schwindet. Daher folgt hier mein Plädoyer für eine aktive Mitte.

Persönliche Politisierung angesichts nationalstaatlicher Regressionen

Meine Politisierung war ein eher unwahrscheinlicher Moment. Als Unternehmensberater war ich mir sicher, eine wie auch immer geartete Karriere im privaten Sektor zu machen. Politisch interessiert war ich, aber eben mehr wie ein Zuschauer eines Naturphänomens. 2016 begann ich ein Masterstudium in den USA, mitten in den letzten Zügen des Wahlkampfes von Donald Trump und Hilary Clinton und kurz nach dem verheerenden Brexit-Referendum. Gemeinsam mit einem Italiener und einer Französin diskutierte ich in jenem Herbst viel über das, was überall in Europa und Amerika gerade passierte: Besonders Sorgen machten uns Marine Le Pen, die AfD und die Lega Norte – es war ein erfolgreiches Jahr für die zersetzenden Kräfte in Europa, für all diejenigen, die glauben, wir wären besser dran, wenn die EU wieder in Nationalstaaten zerfiel.

Je mehr wir darüber nachdachten, desto unsinniger kam uns das vor. Denn eigentlich alle Herausforderungen sind und werden größer als

Damian Boeselager
MdEP, BA (Philosophy and Economics),
MA (Public Administration) (damian.boeselager@volteuropa.org), geb. 1988 in Frankfurt/M., Mitgründer und Europaparlamentarier der paneuropäischen Partei Volt. Anschrift: Parlement européen, Bât. Altiero Spinelli 09G108 60, rue Wiertz / Wiertzstraat 60, B-1047 Bruxelles / Brussel. Veröffentlichungen u. a.: Situation auf den griechischen Inseln „schrecklich“. EU-Abgeordneter Boeselager zu Migration und Solidarität. Interview mit Franziska Broich in: Domradio Köln v. 7.4.2020.

unsere Staatsgrenzen. Das Klima interessiert sich nicht für Grenzen, Migration kann man nur gemeinsam menschlich angehen, gegen die USA, China und Russland sind einzelne Staaten unbedeutend, und unsere Firmen und Start-ups profitieren auch nicht von den national höchst unterschiedlichen Regularien. Egal wo man hinschaut, eine Rückkehr zum Nationalstaat löst kein einziges Problem. Im Gegenteil schafft sie viele neue, potentiell sogar wieder Krieg. Denn der Ausgleich von bestehenden Nationalinteressen über das Feilschen von Regierungschefs führte in Europa in der Vergangenheit über kurz oder lang unweigerlich zu Vereinfachungen, Hetze und Hass.

Wie wollen wir Europa weiterentwickeln?

Vor diesem Hintergrund gründeten wir als Gegenmodell eine wirklich europäische Partei, die sich in ganz Europa für die europäische Integration einsetzt: „Volt Europa“. Volt sitzt nun in zwei nationalen Parlamenten (Bulgarien, Niederlande) und ist über den Kontinent verteilt mit über 70 lokalen Abgeordneten vertreten.

Vier Jahre später fühle ich mich in unseren anfänglichen Gedanken und Zielen bestärkt. Mittlerweile wendet sich die polnische PiS-Regierung mit großer Kraft gegen die Europäische Union und gegen Deutschland. Ungarns Führung verhehlt nicht mehr, dass sie nichts von freien Wahlen, freien Medien und der Europäischen Union hält. Marine Le Pen erstartet aufs Neue im Wahlkampf in Frankreich. Gleichzeitig scheitern wichtige Gesetzesvorhaben wie das europäische Asylsystem an dem zwischenstaatlichen Körper der Europäischen Union, dem Europäischen Rat – und das seit sieben Jahren.

Europa steht also an einem Scheidepunkt. Jetzt braucht es von allen demokratischen Parteien in ganz Europa eine Aussage und Durchsetzungswillen: Wie wollen wir Europa weiterentwickeln? Und zwar nicht in 20 Jahren, sondern heute. Der Koalitionsvertrag der deutschen Regierungsparteien gibt hier zumindest auf dem Papier die richtige Richtung vor. Jetzt wird es sich zeigen, wie sehr Bundeskanzler Olaf Scholz dafür auch kämpfen wird.

Liquid Democracy versus Parteien-Demokratie?

Aber das ist nicht alles. Die stille, inaktive Mitte in Deutschland ist nicht nur für ein gemeinsames Europa ein Problem. Seit den 1980er Jahren hat sich die Parteienmitgliedschaft in Europa halbiert. Es geht kaum noch jemand in die Politik, die oft als unsexy, verstaubt und einfältig angesehen wird. Schon allein das Wort „Partei“ ist mit negativen Konnotationen behaftet. Oft werde ich darauf angesprochen, dass unsere Demokratie doch veraltet sei, dass wir mehr Formen von *Liquid Democracy* wagen sollten. Es gibt viele solcher spannenden neuen Konzepte, aber sie sind alle Luftschlösser, denn unsere derzeitige Demokratie ist eine Parteien-Demokratie. Parteimitglieder stellen Kandidatinnen und Kandidaten bzw. Listen auf, und diese

werden dann von uns allen gewählt. Wer das verändern möchte, muss in eine Partei eintreten und das Grundgesetz ändern. Alle anderen Herausforderungen sind damit aber noch nicht gelöst.

Bei meiner eigenen Politisierung ist mir erst klargeworden, wie weit die Option, Parteimitglied zu werden, von meiner eigenen Lebensrealität entfernt war. Es ist fast so, als wäre die Politik eine andere Welt hinter einer unsichtbaren Wand. Dabei ist Politik nichts anderes als ein Zusammenkommen von Bürgerinnen und Bürgern, um gemeinsame Herausforderungen anzugehen. Das ist auf lokaler, regionaler, nationaler und auf europäischer Ebene so. Lokal geht es da zum Beispiel um den Ort eines lokales Aufnahmezentrums für Geflüchtete, europaweit um ein gemeinsames Asylsystem.

Aber selbst, wenn wir uns interessieren oder betroffen sind: die meisten Menschen machen einen weiten Bogen um die Politik. Wenn überhaupt gehen wir demonstrieren oder teilen unsere Sorgen auf den sozialen Medien mit. Nichts gegen Demos: Es braucht den Druck von außen, um Politik zu beeinflussen. Aber irgendwer muss den Druck dann auch in die richtigen politischen Entscheidungen übersetzen.

Attraktive und engagierte Politik stärkt die gesellschaftliche Mitte

Es ist leicht, die Parteien in die Verantwortung zu nehmen, damit sie wieder attraktiver zu werden. Aber wir können den Spieß auch umdrehen: Wer nicht aktiv in einer Partei ist, möge neun Freundinnen und Freunde oder Bekannte in eine ihm politisch nahestehende Partei mitnehmen! Wenn man aktiv mitarbeitet, wird man den Ortsverband fast jeder Partei übernommen haben – gerade, weil die Mitgliedszahlen überall sinken. Dann können jeder und jede selbst versuchen, Politik wieder attraktiver zu gestalten.

Und das bringt mich zum Beginn meines Beitrages zurück. In einer Demokratie sind wir nicht nur Konsumentinnen und Konsumenten, wir sind auch nicht nur Wählerinnen und Wähler, wir sind ebenso berufen, in die Parteien zu gehen und für unsere Themen zu kämpfen. Dann wird Politik wieder attraktiver und gesellschaftsfähiger. Dann werden Maß und Mitte gestärkt und die Extreme geschwächt. Sie können Politik verändern. Überlegen Sie es sich, denn nur Zuschauen wird die Welt nicht verändern. Die nächste Ortsverbandssitzung ist nur einen Google-Wurf entfernt.

Heinrich Geiger

Das Wahre verbirgt sich nicht

Konzeptionen von Maß und Mitte in China

Die Idealvorstellungen von Maß und Mitte, wie sie in dem frühkonfuzianischen Traktat *Die Anwendung der Mitte* (*zhongyong*) formuliert sind, atmen den rationalen Geist des Konfuzianismus. Sie orientieren sich an einem Verständnis von Welt, dem jedes Mysterium fremd ist. Im „Gewinnen der Wahrheit“ (*cheng zhi*) besteht der „Weg des Menschen“ (*ren dao*). Doch, nachdem ihre Ordnungsvorstellungen in der Zeit der Streitenden Reiche (475–221 v. Chr.) ins Wanken geraten waren, lassen die Vorstellungen der Konfuzianer Zeichen einer „spekulativen Ohnmacht“¹ erkennen. In der Qin-Dynastie (221–206 v. Chr.) wurde der Konfuzianismus sogar unterdrückt. Gezwungenermaßen mussten sich seine Vertreter an den Gedanken gewöhnen, dass sich auch nach der Reichsgründung durch den Ersten Kaiser von China, Qin Shihuangdi (259–210 v. Chr.), im Jahr 221 v. Chr. die Erfüllung ihrer Hoffnung auf die Oikumene des Geistes nicht einstellen wollte. Um dennoch an ihr auf der ideellen Ebene festhalten zu können, griffen sie zu einem Trick: Sie unterschieden zwischen einer „Herrschaft durch Tugend“, idealiter verkörpert durch Konfuzius, und einer „Herrschaft durch Institutionen“, für die ihnen als abschreckendes Beispiel die Herrschaft des betont antikonfuzianischen Ersten Kaisers von China diente. Inhaltlich fügt sich *Die Anwendung der Mitte* in eine lange Reihe von Versuchen ein, ein durch die Tugendleistung (*de*) des Herrschers geordnetes und befriedetes Reich zumindest auf dem Papier zu begründen. Auf eine Serie von Begriffsdefinitionen folgen im Text eine Untersuchung über die „Herrschartugend“ (*de*) und eine Abhandlung über Fragen der Administration. Während diese beiden Abschnitte ohne weiteres kurz nach dem Tod des Konfuzius im 5. Jahrhundert v. Chr. geschrieben sein könnten, bildet die zweite Hälfte des Textes eine in sich geschlossene, offensichtlich nach der Reichsgründung im letzten Quartal des 3. Jahrhunderts v. Chr. verfasste Untersuchung über die Symbolfigur des Weisen. Auf dem Weisen ruhten die Hoffnungen der Konfuzianer, nachdem die Machtorganisation in die Hände eines Herrschers, der mittels „Gesetz“ (*fa*), aber nicht mittels „Tugend“ (*de*) regierte, nämlich Qin Shihuangdi, gefallen war.

Der Traktat *Die Anwendung der Mitte (zhongyong)* und die Geschichte des Konfuzianismus

Wie bereits deutlich geworden sein dürfte, stehen, wenn es um Maß und Mitte im Rahmen der konfuzianischen Ziviltheologie geht, spekulative Überlegungen zum Symbol der „Herrschertugend“ (*de*) und dem wahren Herrscher im Vordergrund.² Die Lehre des Konfuzius schließt zumindest in der Form, wie sie die Geschichte des chinesischen Kaiserreichs bestimmte, eines aus: die Mitte zu sehr im modernen „westlichen“ Sinne als Innewerden zu interpretieren.³ In der Textstelle XX. – 5. Teil des Traktats *Die Anwendung der Mitte (zhongyong)* heißt es: „Fasten und sich reinigen, sich dem Anstand gemäß kleiden, handeln nach dem Ritus, so bildet sich die Persönlichkeit. Aus dem Umkreis entfernen, wer schlecht über andere spricht, sich von schönen Frauen fernhalten, alles Materielle verachten, das Charisma schätzen, so leitet man die Tüchtigen an.“⁴ Hierbei handelt es sich nur um einen kurzen Abschnitt aus einer Phalanx von Vorschriften, die einem Ziel dienen: den „Widerstreit zwischen vorhandener administrativer und fehlender geistiger Autorität“ aufzuheben.⁵

In seiner ältesten Überlieferung bildet das *Zhongyong* eine in sich geschlossene Abhandlung innerhalb des sogenannten *Buchs der Riten*, des *Li ji*, einer im ersten Jahrhundert n. Chr. aus älteren Quellen kompilierten Sammlung. Seine eigentliche Karriere begann, als es von dem song-zeitlichen (960–1279 n. Chr.) Gelehrten Zhu Xi (1130–1200 n. Chr.) mit weiteren Texten – der *Großen Lehre (daxue)*, den *Analekten (lunyu)* des Konfuzius und dem *Buch Menzius (mengzi)* – zu der Gruppe der sogenannten „Vier Schriften“ (*si shu*) des Konfuzianismus zusammengefasst wurde. Zusammen mit den „Fünf Klassikern“ (*wu jing*) dienten diese als ein verbindlicher Kanon konfuzianischer Literatur, der bis zum Jahre 1905 als Grundlage der öffentlichen Prüfungen diente. Ihnen musste sich jeder Anwärter für eine Beamtenstelle unterziehen. *Die Anwendung der Mitte* und ein weiterer Traktat aus der Frühzeit des Konfuzianismus, *Die Große Lehre (daxue)*, erhellen sich wechselseitig.

Durch die kompilatorische Tätigkeit Zhu Xis wurde im 12. Jahrhundert n. Chr. das konfuzianische Erbe neu geordnet. Der Neokonfuzianer war in seiner geistigen Grundhaltung so rigoros, dass er rundweg alle Geschichtsperioden, in denen nicht eine bestimmte – die konfuzianische – Geisteshaltung das Handeln der Regierung leitete, als dem „Weg“ (*dao*) zuwider betrachtete. Aufgrund seiner besonderen Stellung in der chinesischen Geistesgeschichte ist Zhu Xi mehr als jeder andere für die geistige Unbeweglichkeit verantwortlich zu machen, die das chinesische Kaiserreich in den letzten Jahrhunderten seines Bestands zunehmend lähmte.⁶ Durch die Auslegungspraxis des song-zeitlichen Neokonfuzianismus wurde aus der in dem Traktat *Die Anwendung der Mitte (zhongyong)* formulierten Haltung der Mitte ein unerbittlicher Richtwert. Von da an hatte sie jedem Menschen als Orientierung für

Dr. phil. Heinrich Geiger (heinrichGG@

hotmail.com), geb. 1954 in Zusamzell (Gemeinde Altenmünster), Sinologe, freier Künstler und Autor, vormals Referatsleiter Asien beim KAAD. Anschrift: Max-Cohen-Str. 4, D-53121 Bonn. Veröffentlichung u. a.: Chinesische Mauern. Neue Vorzeichen und alte Wege im chinesischen Denken der Gegenwart, Freiburg/Br. 2019.

sein Handeln zu dienen, „weil sie sich um nichts verschob, weil sie den unverrückbaren Maßstab für alle nur erdenkbaren Gegensätze verkörperte.“⁷

Ist es vor diesem Hintergrund nicht geradezu eine Wohltat, keine Mitte oder, wenn ja, zumindest eine leere Mitte zu haben? - so mag sich an dieser Stelle manche Lese-rin / mancher Leser fragen?

Die leere Mitte

Der im Exil lebende chinesische Dichter Yang Lian (geb. 1955) führt in einem Text aus dem Jahr 1998, der „China?“ überschrieben ist, das Bild der Elfenbeinkugel an.⁸ Diese dient ihm als Sinnbild für die Komplexität eines im Alltag selten hinterfragten Begriffs, nämlich „China“. Yang Lian schreibt: „Wer weiß, was ‚China‘ ist? Wer weiß, ob es ein ‚China‘ gibt? Auf der Welt war und ist ‚China‘ immer nur ein Wort. Ein ‚Nichtsein‘, das sich in der Vorstellung der Menschen eingenistet hat. Ein allzu tiefes Schweigen in der Geschichte, eine allzu große Leere. [...] Doch wer hat es dann er-dacht? Wie wurde ‚China‘ Schicht für Schicht sorgfältig zu einer zierlichen, innen hohlen Elfenbeinkugel ziseliert?“⁹

Zweifel an dem allzu Selbstverständlichen werden manifest, aber auch die Diffe-renz von Ich und Wir, von persönlich erfahrener und kollektiver Identität. Weil sich „China“ in den Augen des Dichters jeder inhaltlichen Bestimmung entzieht, gleicht es dem höchst kunstvollen Gegenstand der Elfenbeinkugel, die in der Bewegung der einzelnen Kugeln, die ihr Inneres bilden, immer wieder unterschiedliche An-sichten freigibt. Es eröffnen sich bei jeder Drehung neue Perspektiven, sodass sie ein Gegenstand des Spiels in der Nichtigkeit der Zeit bleibt. Der Überschuss an Einsich-ten und der verschwenderische Umgang mit ihnen – sie finden in einem Gegen-stand, nämlich der Elfenbeinkugel, zusammen, der den eng gezogenen Rahmen einer ökonomischen Zweck-Mittel-Logik sowie die Lehre des rechten Maßes sprengt.

Yang Lian spricht mit Worten von „China“, die in den Bereich der Mystik verweisen. Er spricht vom „Nichtsein“, vom „allzu tiefen Schweigen“ und von einer „allzu gro-ßen Leere“. Damit entzieht er den Begriff „China“ allen vordergründigen Festlegun-gen. In der Auseinandersetzung mit Chinas „Nichtsein“, seinem „allzu tiefen Schweigen“, seiner „allzu großen Leere“ helfen der Begriff der Negativität und die uns aus den chinesischen Denktraditionen bekannte Idee der Leere weiter. Die Be-griffe der Negativität und der Leere eröffnen neue Perspektiven in einem kulturel-len Umfeld, das durch eine „leere Mitte“ gekennzeichnet ist. Dieser hat Helwig Schmidt-Glintzer 2018 einen Essay gewidmet. Wir lesen, dass die Annahme, China sei „ein von einem homogenen ‚Staatsvolk‘ getragener Nationalstaat“ „nichts als ein wenn auch immer wieder anzutreffendes Missverständnis“ sei. Vielmehr ist China seit frühester Zeit „ein Land der Einwanderung ebenso wie der Auswanderung und damit ein Land der Migration und der Grenzziehungen“, ein Ort der ethnischen, religiösen, sprachlichen und kulturellen Vielfalt, wobei letztere, die kulturelle Vielfalt, mit „bisher niemals wirklich aufgelösten Spannungen verbunden“ ist.¹⁰

„Damit hängt zusammen, dass – so widersprüchlich das auch klingen mag, und ich deutete das bereits an – das ‚Reich der ‚Mitte‘, womit die Selbstbezeichnung ‚Zhongguo‘ auch übersetzt wird, keine Mitte hat – oder eben eine leere Mitte.“¹¹

Wie kann aus einer „leeren Mitte“ eine Ordnung hervorgehen, die potentiell die ganze Welt umfasst, wie es der chinesische Reichsgedanke im Altertum und auch wieder die Seidenstraßeninitiative (*yi dai yi lu*) in der Gegenwart meint? Es sei angemerkt, dass Chinas derzeitige Expansionsbestrebungen in überlieferten Denkmustern wurzeln. Das Scherenschnittbild mit dem Titel „Langsam hin- und hergehen“ (*chi chu*) – es wurde von dem in Dayuji, Provinz Shandong geborenen „Volkskünstler“ Lü Shengzhong¹² geschaffen – hilft uns bei der Beschäftigung mit dieser Frage weiter (Abb. 2). Um sich ihr mit Gewinn nähern zu können, ist allerdings neben dem Begriff der „Mitte“ noch ein weiterer Begriff, nämlich derjenige der „Harmonie“ (*he*), zu bedenken. Das Bild mit dem Titel „Langsam hin- und hergehen“,¹³ das sich wie ein aufgehängter Teppich von der Decke des Ausstellungsraums bis zum Boden, auf dem es zu gut einem Drittel aufliegt, erstreckt, kennt keine Mitte, wird aber durch eine benachbarte Säule, auf der eine mythische Figur zu sehen ist, in einen bestimmten, nämlich einen prähistorischen Kontext gesetzt. Ursprungsmythen bieten sich an.

Lü Shengzhong strukturiert unsere Vorstellungen von Maß und Mitte im Kontext chinesischer Kultur- und Geistesgeschichte neu, indem er sie in Momente von Bewegung auflöst. Auf seinem raumgreifenden Bild sind klar konturierte (es handelt sich um Scherenschnitte) menschliche Fußspuren zu sehen. Bemerkenswert ist, dass sie einer gewissen Ordnung folgen, was – um hier einen interkulturellen Vergleich anzustellen – bei dem Tuschbild „Fußspuren“¹⁴ des spanischen Grafikers, Malers und Bildhauers Antoni Tàpies (1923–2012) nicht der Fall ist (Abb. 1). Tàpies sagt: „Die Kunst – vor allem natürlich in der Romantik – ist voll von Ruinen, Evokationen der Sterblichkeit, des Ephemeren des



Abb. 1: Antoni Tàpies, Fußspuren, 1969. Nachweis der Abbildung: Barbara Catoir, *Gespräche mit Antoni Tàpies*, München – New York 1987, 94, Abb. 70.



Abb. 2: Lü Shengzhong, Langsam hin- und hergehen (*chi chu*), 1988. Nachweis der Abbildung: Yin Jinan, Du zikou men, Knocking at the door alone. A close look at contemporary Chinese culture and art, Beijing 2002, 62.

Lebens ... Und das stimuliert gleichzeitig zur ‚Auferstehung‘ und zum Wiederaufbau, zur Wiedergeburt. Die Buddhisten empfehlen sogar, Orte der Zerstörung und Schlachthöfe aufzusuchen. Das ist ein wichtiges Meditationsthema.¹⁵ In Lü Shengzhongs Arbeit begegnen wir einem völlig anderen Verständnis von Kunst: von „Evokationen der Sterblichkeit“ keine Spur, auch nicht von „Auferstehung“ oder „Wiedergeburt“. Vielmehr spielt der Ritus eine zentrale Rolle. Denn wir sehen die Spuren von Menschen, die sich in einem fest umrissenen Kontext, nämlich „einer durch präformierte Ordnungsformen bestimmten Gesellschaft“¹⁶ bewegen.

In der Arbeit des chinesischen Volkskünstlers stellen die Fußspuren glückverheißende Symbole in einem ganz aufs Hier und Jetzt konzentrierten Denkgebilde dar und sind nicht, wie in der Arbeit von Antoni Tàpies, Spuren eines Individuums, das die Sinnfrage stellt und sich in bester christlicher Manier auf die Suche nach Gott macht. Die Fußspuren in Lü Shengzhongs Werk zeigen kein Umherirren. Aus der Nähe besehen erweisen sie sich auf dem Bild des chinesischen Künstlers – er wird, wie oben bereits erwähnt wurde, als „Volkskünstler“ bezeichnet – als Einlegesohlen, auf denen jeweils ein menschliches Gesicht in Scherenschnitttechnik zu sehen ist. Aus der chinesischen Volkskunst sind Einlegesohlen gut bekannt. Sie werden einem Hochzeitspaar mit den besten Wünschen für eine gute Ehe in Harmonie *xie* (gleichlautend mit den Schuhen, ebenso *xie*) geschenkt, bei dieser Gelegenheit aller-

dings mit der Darstellung von Mandarinenten, die als Symbol für eheliche Treue gelten.

Und so darf auch dieses Bild als ein großer Wunsch an alle Betrachter gelten, dass die vielen Einzelnen – auf jeder Einlegesohle ist ein Gesicht zu sehen – angesichts ihres gemeinsamen mythischen Ursprungs in Harmonie leben mögen. In der Auseinandersetzung mit der Arbeit „Langsam hin- und hergehen“ (*chi chu*) bewahrheitet sich die von mir oben gemachte Feststellung, dass die Konzepte von „Mitte“ und „Harmonie“ einander entsprechen. Sie tun dies „als der kompakte und der entfaltete Status ein und derselben Tugend: Mitte ist Harmonie *in potentia*, Harmonie ist Mitte *in actu*. Harmonie besitzt derjenige Mensch, in dessen Seele die Leidenschaften unter der Kontrolle der *ratio* stehen, der nicht vom *pathos* beherrscht wird und deshalb zur richtigen Einsicht in die umgreifende Ordnung des Kosmos befähigt ist.“¹⁷ Der Glaube an die Tugendleistung des Menschen verbindet die Vorstellungswelt des „Volkskünstlers“ Lü Shengzhong mit derjenigen des Traktats *Die Anwendung der Mitte*. Erst durch die Harmonie wird die „leere Mitte“ zu dem, was sie eigentlich ist: einer Grundhaltung, die u. a. durch die Tätigkeit des Lernens oder, weiter gefasst, durch das Gewinnen von Wahrheit sowohl zur Selbstvervollkommenung wie zur Ordnung der Welt führt. Diesem Ziel hat sich in der Jetztzeit auch der Wissenschaftliche Sozialismus chinesischer Prägung verschrieben. Das expansive Streben der Kommunistischen Partei Chinas hat tiefe geistesgeschichtliche Wurzeln. Zu seinem Verständnis müssen nicht nur die Werke von Engels und Marx, sondern auch *Die Anwendung der Mitte* (*zhongyong*) und *Die Große Lehre* (*daxue*) studiert werden.

01 P. Weber-Schäfer, *Die ‚Große Lehre‘ und die ‚Anwendung der Mitte‘*, in: Peter J. Opitz (Hrsg.), *Chinesisches Altertum und konfuzianische Klassik. Präkonfuzianische Spekulation. Konfuzius, Menzius, Hsün-tzu, Chung-ying und Ta-hsüeh*, München 1968, 141–168, hier 168.

02 Ebd., 158.

03 W. Kubin, *Das große Lernen. Maß und Mitte*, Freiburg/Br. u. a. 2014, 115.

04 Ebd., 114.

05 Weber-Schäfer, *Die ‚Große Lehre‘*, a.a.O., 164.

06 W. Bauer, *China und die Hoffnung auf Glück*, München 1974, 288 f.

07 Ebd., 293.

08 Zu dem Text Yang Lians siehe H. Geiger, *Die große Geradheit gleicht der Krümmung. Chinesische Ästhetik auf ihrem Weg in die Moderne*, Freiburg/Br. 2005, 54–62; ders., *Chinesische Mauern. Neue Vorzeichen und alte Wege im chinesischen Denken der Gegenwart*, Freiburg/Br. 2019, 9 f.

09 L. Yang, ‚China?‘, in: *Lettre Internationale* (Sommer 1998) H. 41, 40.

10 H. Schmidt-Glintzer, *Chinas leere Mitte. Die Identität Chinas und die globale Moderne. Essay*, Berlin 2018, 17 f.

11 Ebd., 18.

12 Werke von ihm waren u. a. in der Ausstellung *NOTES ACROSS ASIA: Soul Windows*, im Konzerthaus am Gendarmenmarkt, Berlin 1998, zu sehen.

13 Abbildungen der Arbeit finden sich in Yin Jinan, *Du zi kou men, Knocking at the door alone. A close look at contemporary Chinese culture and art*, Beijing 2002, 58, 62, 64, 67, 68.

14 Abbildung in B. Catoir, *Gespräche mit Antoni Tàpies*, München – New York 1987, 94, Abb. 70.

15 Ebd., 96.

16 Weber-Schäfer, *Die ‚Große Lehre‘*, a.a.O., 161.

17 Ebd., 160.

Luis de Granada OP

(1504–1588)

Von seinen Zeitgenossen auch als der spanische Cicero bezeichnet¹, gilt Luis de Granada als einer der ersten Ausweise der modernen spanischen Spiritualitätsgeschichte und als der meist gelesene geistliche Autor seiner Zeit.²

Zeit- und spiritualitätsgeschichtliche Einordnung

Er war ein gesellschaftspolitisch bedeutender und spirituell einflussreicher Dominikaner. Großen geistlichen Gestalten wie Juan von Ávila, Bartolomé Carranza, Teresa von Ávila, Johannes vom Kreuz, Karl Borromäus, Franz von Sales – um nur einige wichtige zu nennen – war er eine wichtige Quelle geistlicher Inspiration. Luis de Granada stand in der Gunst der Päpste und der Monarchen seiner Zeit, was ihn allerdings nicht vor Kritik und vor Untersuchungen seitens der Inquisition bewahrte. Vor allem warf man ihm vor, er sei überzeugter christlicher Humanist auf der Linie eines Erasmus von Rotterdam, weil er darum bemüht war, die Heilige Schrift der Allgemeinheit zugänglich und verständlich zu machen und dem Anwurf ausgesetzt war, seine Prosaschriften mehr unter dem Aspekt der Klarheit und Verständlichkeit zu verfassen als unter dem Aspekt der Gelehrsamkeit. So verfasste er den Großteil seiner Schriften in Spanisch oder Portugiesisch, einen Teil auch auf Latein. Er gilt damit literarhistorisch als einer der Wegbereiter des modernen Spanisch, da er großes

Augenmerk auf die Ästhetik von Wortwahl und Satzbau in seinen volkssprachlichen Werken legte. Seine Schriften wurden, trotz zeitweisen Verbotes³, bereits zu seinen Lebzeiten in großen Auflagen gedruckt, übersetzt und international verbreitet. Große Gestalten der Kirchen- und Spiritualitätsgeschichte wie Papst Pius IV., Papst Gregor XIII.⁴, Karl Borromäus und Franz von Sales⁵, Teresa von Ávila, Ignatius von Loyola oder Luis de León lobten bzw. empfahlen die Lektüre der Werke Luis de Granadas Laien und Geistlichen als zutiefst gewinnbringend. Auf einem Fachkongress im Jahre 1988 anlässlich des 400. Todestages Luis de Granadas ergab eine Zählung fast 5.000 Editionen der Werke Granadas in über 27 Sprachen weltweit. Es wird angenommen, dass er damit der am meist gelesene und übersetzte spanische Autor sei.⁶ Jedenfalls ist er einer der Klassiker der spanischen Literatur und Spiritualität.

Heute kaum bekannt und rezipiert

Im Gegensatz zu seiner Bedeutung zu Lebzeiten und der weltweiten Verbreitung seiner Werke steht sein heutiger geringer Bekanntheitsgrad. Selbst in Spanien sind die Kenntnisse über ihn und sein Werk in der Bevölkerung gering⁷ und beschränken sich auf Spezialisten. Nicht anders verhält es sich im Rest der Welt, ganz im Gegensatz zu einigen seiner Zeitgenossen und ihren Werken wie beispielsweise einer Teresa von Ávila oder eines Johannes vom Kreuz, deren Schriften bis heute hoch im Kurs stehen. Das mag mitunter daran liegen, dass seine Schriften im Vergleich umfangreicher und für die heutige Zeit stilistisch weniger markant sind als die der genannten Autoren seiner Zeit.⁸

Leben, Tätigkeiten und wichtigste Publikationen

Geboren 1504 als Luis Sarria in Granada, wächst er nach dem frühen Tod seines Vaters als Halbwaise in armen Verhältnissen auf.⁹ Dank des Herzogs von Tendilla, Festungskommandant der Alhambra und Generalkapitän des Königreiches Granada, in dessen Haushalt er wohl als Page diente, wurde ihm eine fundierte Schulbildung zuteil. 1524 tritt er in das Noviziat des Dominikanerkonvents „Santa Cruz“ in Granada ein, ein Jahr später legt er die feierliche Profess ab. Die kommenden Jahre studiert er Philosophie und Anfänge der Theologie im Rahmen des Generalstudiums seines Konvents. Aufgrund seiner außergewöhnlichen intellektuellen Begabung wird er von 1529–1534 in das „Colegio de San Gregorio“ in Valladolid geschickt, eine Kaderschmiede für besonders begabte junge Dominikanerstudenten in Spanien. Dort wandelt er seinen Namen in „Luis de Granada“ um. Nach einem gescheiterten Versuch, nach dem Studium als Missionar in die Neue Welt zu gehen, beauftragt ihn sein Provinzial mit der Wiederherstellung von „Escalaceli“ nahe Córdoba, dem allerersten Reformkonvent des Dominikanerordens in Spanien, dessen Prior er wird. Über zehn Jahre verbringt Luis de Granada dort vor allem mit dem Wiederaufbau. Er widmet sich in dieser Zeit dem inneren Gebet, der Predigt und dem Schreiben, auch wenn seine erste Publikation nicht vor seinem 50. Lebensjahr erscheinen wird. Im Hinblick auf das Studium konzentriert er sich auf die Bibel und die Kirchenväter. 1538 wird Luis de Granada mit den Fastenpredigten für das Domkapitel in Córdoba betraut, eine Auszeichnung für den beliebten und angesehenen Predigerbruder. 1539 lehnt er eine Assignation als Professor an das „Colegio de San Gregorio“ ab, um sich weiter dem Predigtdienst und der geistlichen Schriftstellerei zu widmen.

In einem Brief an einen Mitbruder und Studenten des Colegios, Fray Luis de la Cruz, offenbart sich eine tiefgreifende spirituelle Krise Granadas, die ihn vom akademischen Leben zukünftig Abstand nehmen lässt.¹⁰ Gleichzeitig arbeitet er am Entwurf eines seiner späteren Hauptwerke, dem „Libro de oración y meditación“ (Buch über das Gebet und die Betrachtung), das 1554 erscheint und großen Erfolg hat.

Auszeichnungen und Verdächtigungen

1540 wird er aufgrund seiner verdienstvollen Predigtstätigkeit zum Generalprediger ernannt. Nach der Ernennung zum Prior des Dominikanerkonvents in Palma del Río gestattet ihm der Ordensmeister, zusammen mit einem Sozius, in ganz Spanien umherzureisen und zu predigen. Nach einem Priorat von 1548–1550 im Konvent „Santo Domingo“ in Badajoz und ausgedehnter Predigtstätigkeit in der spanischen Extremadura wird Luis de Granada ab 1550/51 Prediger und Berater am Hof des Kardinalinfanten Don Enrique von Portugal in Évora. Von 1556 bis 1560 amtiert er als Provinzial der portugiesischen Dominikanerprovinz und wird vom Ordensmeister dorthin transfiliert. Er wird Beichtvater der portugiesischen Königin Doña Catalina.

1556–1557 erscheinen in Lissabon die zwei Bände eines seiner weiteren Hauptwerke, der „Guía de pecadores“ (Lenkerin der Sünde). 1558 lehnt er das Angebot des Erzbischofstuhles von Braga ab und verpflichtet als Provinzial seinen Mitbruder Bartolomé de los Mártires gegen dessen Willen im Gehorsam auf die Bischofsweihe.

1559 wird Luis de Granada von der Inquisition kurzzeitig eingekerkert und einige seiner Werke werden auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Ab 1560 lebt er als einfacher Konventuale im Konvent „Santo Domingo“ in

Lissabon, widmet sich weiter dem inneren Gebet, der Predigt, der Korrektur bereits geschriebener Werke, dem Verfassen neuer sowie dem Dienst für die Königin Doña Catalina und Kardinal Don Enrique.

1562 wird er vom Ordensmeister Vicente Gius-tiniani in Anerkennung seiner theologischen Arbeit zum „Magister sacra theologiae“ ernannt. Im Folgejahr approbiert das Konzil von Trient die auf dem spanischen Index stehenden Werke Granadas und empfiehlt diese zur Lektüre. Papst Pius IV. bestätigt diese Approbation. Daraufhin setzt Luis de Granada seine Publikationstätigkeit in den folgenden Jahren rege fort. Nach dem Tod der portugiesischen Königin wird er in den Jahren 1578–1581 in die Nachfolgestreitigkeiten und Intrigen um den portugiesischen Thron verwickelt, aus denen er mit Hilfe einflussreicher Persönlichkeiten letztlich unbeschadet hervorgeht. 1583 publiziert er vier Bände seines umfassenden Spätwerks „Introducción al símbolo de la fe“ (Einführung in das Glaubensbekenntnis).

Bis zu seinem Tod am 31. Dezember 1588 in Lissabon setzt er seine Tätigkeit als Prediger und Schriftsteller fort. Noch einige Tage vor seinem Verschiden redigiert und publiziert er den „Sermón en que se da aviso que en las caídas públicas no se pierda el crédito de la virtud“ (Predigt mit Hinweisen dazu, auch in Fällen öffentlicher „Niederlagen“/„Skandale“ den Glauben an die Tugend nicht zu verlieren) als Resultat des Skandals um die vorgetäuschten Stigmata der Dominikanernonne María de la Visitación aus Lissabon, deren Authentizität Luis der Granada guten Willens in einem Gutachten bestätigt hatte, wodurch er in schlechtem Licht erschien.

Luis de Granada als Mensch des Maßes und der Mäßigung

Betrachtet man den zeit- und spiritualitätsgeschichtlichen Kontext, in dem Luis de Granada lebte und wirkte, so kann er gerechtfertigterweise als Mensch des Maßes und der Mitte bezeichnet werden. In der zu seinen Lebzeiten hochaktuellen Kontroverse zwischen den „espirituales“ (Menschen, die im Zuge des sehr heterogenen spirituellen Aufbruchs der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Spanien bewusst nach der Erfahrung Gottes strebten) und den „letrados“ (Theologen/ Studierende) nahm er eine Position der Mitte ein. Erstere waren oftmals betont antiintellektuell, letztere neigten dazu, allem Streben nach geistlicher Erfahrung als häresieverdächtig zu misstrauen.¹¹ Auch wenn Luis de Granada sich bewusst gegen eine wissenschaftliche Laufbahn als Theologieprofessor entschied, so betonte er doch stets die Wichtigkeit einer fundierten Aus- und Weiterbildung für seinen Dienst als Prediger und Schriftsteller. Von Antiintellektualismus kann also bei ihm keine Rede sein. Dennoch mahnt er in seinen Schriften an, dass für ein intensives und gelingendes spirituelles Leben einseitiges exzessives Studium von Nachteil sei.¹²

Als gutem Dominikaner ging es Luis de Granada stets um das Heil der Seelen. Deshalb war es ihm wichtig, durch Predigt-tätigkeit und das Verfassen geistliche Literatur in der Volkssprache vielen Menschen die Möglichkeit zu eröffnen, einen Weg zu Gott und zur Heiligung ihrer Seele zu finden. Die Berufung aller zur Heiligkeit war eines seiner Leit-motive¹³. Ohne die scholastische Theologie der damaligen Zeit abzuwerten, war er darum bemüht, den Laien auf verständliche und geeignete Weise Zugang zur Heiligen Schrift und den Glaubensgeheimnissen zu ermöglichen. Abgehobene theologische Spekulationen waren das Seine nicht¹⁴, fundierte, an den Kir-

chenvätern und an der Bibel orientierte Theologie dagegen durchaus.

Als geistlicher Berater des reformorientierten Kardinalinfanten Don Enrique von Portugal war ihm die Bildung des (Diözesan)Klerus und damit eine gute seelsorgliche Betreuung der Gläubigen wichtig. Dies schien er aus seiner Sicht besser in der Stellung am Hof Don Enriques in Évora verwirklichen zu können denn als Erzbischof von Braga. Weltliche wie geistliche Titel und Ämter betrachtete Luis de Granada pragmatisch und uneitel. Zusammen mit dem Kardinalerzbischof errichtete er eine Art Seminar in Évora, um den städtischen, vor

allem jedoch den Klerus auf dem Land zu schulen.¹⁵

Vor dem Hintergrund der Notwendigkeit einer guten Ausbildung setzte er sich nicht ohne Widerstände für den damals in Ausbreitung begriffenen Jesuitenorden in Portugal ein. Sowohl in religions- als auch ordenspolitischen Angelegenheiten war Luis de Granada ein Mensch des Ausgleichs und des Maßes.

Lucas L. Wieshuber OP (lucas.leonhard@gmx.net),
 geb. 1976 in Mühldorf/Inn, Doktorand. Anschrift:
 Gartenfeldstr. 2, D-55118 Mainz.

01 Vgl. M. Hagedorn, Reformation und spanische Andachtsliteratur. Luis de Granada in England, Leipzig 1934, 23.

02 Vgl. u. a. R. García, El horizonte de expectativas y las comunidades interpretativas en Fray Luis de Granada: el Libro de oración y meditación, la Guía de pecadores y la Introducción del símbolo de la fe, University of Cincinnati 2010, 3.

03 Das Konzil von Trient bestätigte auf Antrag seine Werke letztlich, womit er und seine Schriften von höchster kirchlicher Autorität von Häresievorwürfen seitens der spanischen Inquisition freigesprochen wurden.

04 „So viele Deiner Schriften mit Nutzen gelesen, so viele Söhne hast Du Christo erzeugt und ihnen eine weit höhere Wohltat erwiesen, als wenn Du Blinden das Gesicht und Todten das Leben von Gott erfleht hättest.“ So der deutschen Ausgabe „Die Lenkerin der Sünder“, Aachen 1876, vorangestellt.

05 „Die Werke von Ludwig von Granada muss man mit Ehrfurcht und Andacht lesen, da sie die heil-

samsten Erleuchtungen enthalten, welche die Seele vom Himmel empfangen kann“. So der deutschen Ausgabe „Die Lenkerin der Sünder“, Aachen 1876, vorangestellt.

06 Vgl. U. A. Del Campo, Vida y obra de Fray Luis de Granada, Salamanca 2005, 14.

07 Vgl. A. Huerga, Fray Luis de Granada. Una vida al servicio de la Iglesia, Madrid 1988, XI.

08 Vgl. A. F.G. Bell, Some notes on the works of fray Luis de Granada, in: Bulletin of Spanish Studies, XVI, Liverpool 1939, 181–190.

09 Zum Folgenden vgl. Huerga, Fray Luis de Granada, a.a.O., sowie Del Campo, Urbano Alonso, Vida y obra de Fray Luis de Granada.

10 Vgl. Huerga, Fray Luis de Granada, a.a.O., 59–63.

11 Vgl. dazu als kompakten Überblick U. Dobhan, Gott-Mensch-Welt in der Sicht Teresas von Avila, Frankfurt/M. – Bern – Las Vegas, 1978, 56–126.

12 Vgl. als ein Beispiel den Brief „de modo orandi“ an fray Luis de la Cruz (1539), in: Fray Luis de

Granada, Obras completas, 51 volúmenes, hrsg. von Á. Huerga, Madrid 1994–2005; Bd. XIX, 25–30, 29/30: „porque el Colegio y preceptores y companeros y la Provincia y el mundo y sus padres le darán mil voces a los oídos sobre que estudie, y nadie le dirá que ore.“; „que tampoco es mi intención ponere neggligentiam studiosis, si no es cuando, con el color del studio, dejamos la oración.“

13 Vgl. T. Polvorosa, in: Actas Congreso Internacional Fray Luis de Granada, Editorial Universidad de Granada, Granada 1993, Bd. 2, 99–137.

14 Vgl. Brief „de modo orandi“ an fray Luis de la Cruz (1539), in: Fray Luis de Granada, Obras completas, a.a.O.; Bd. XIX, 25–30, 30: „Oh, cuántos teólogos andan a caza de subtilezas volando por el aire y pierden, si viene a mano, la bendición, la cual gana una vejezuela hilando en su casa.“

15 Vgl. Del Campo, Vida y obra de Fray Luis de Granada, a.a.O., 93–95.

Otto Friedrich Bollnow

„Wesen und Wandel der Tugenden“
(1958)

Im Jahre 1958 hat der Philosoph und Pädagoge Otto Friedrich Bollnow (1903–1991) ein Buch geschrieben mit dem Titel „Wesen und Wandel der Tugenden“. Darin beklagt er sich, dass in den letzten Jahren das Verständnis für manche Tugenden gesunken ist. Er antwortet vor allem auf den Wandel der Tugenden, wie er durch die Lebensphilosophie propagiert wurden. Da waren Leidenschaft und Engagement, Ursprünglichkeit und Lebendigkeit die wichtigsten Tugenden. Diesen eher irrationalen Tugenden stellt Bollnow Tugenden gegenüber, die offen sich für den Geist und auch für die Transzendenz. Er möchte keine Systematik der Tugenden entwerfen, sondern sie einfach phänomenologisch beschreiben. So möchte ich einige seiner Gedanken über die Besonnenheit voranstellen und dann in unsere heutige Zeit stellen.

Tugenden, wie wir sie eben nannten, Besonnenheit, Gelassenheit usw. sind dem heutigen sittlichen Bewusstsein weitgehend fremd geworden ...

Im Verständnishorizont der griechischen Sprache ordnet Platon bekanntlich die Besonnenheit, die sophrosyne, der Triebsschicht des Menschen, der sogenannten Sinnlichkeit zu, und versteht unter ihr das Vermögen, die sinnlichen Begierden zwar nicht zu unterdrücken, aber doch so weit in Grenzen zu halten, dass sie keine ausschließliche Macht über den Menschen gewinnen ...

Unbesonnen ist der Mensch, wenn er gleich unter dem Einfluss des ersten Impulses handelt ...

Der Bezug zum Handeln gehört wesentlich zur Besonnenheit. Darum darf sie auch nicht mit der Gelassenheit verwechselt werden, mit der sie nicht nur in dem Moment der Freiheit von den Affekten, sondern auch in der Höhe dieses Tugendbegriffs zusammengehört. Gelassen ist der Mensch im Hinnehmen, besonnen aber im Handeln ...

Als die Fähigkeit, den augenblicklich andringenden Impuls aufzuhalten und ihm gegebenenfalls die Verwirklichung zu versagen, setzt die Besonnenheit ein starkes Maß von Selbstbeherrschung, von Selbstkontrolle im englischen Sinn voraus. Und doch wird man einen beherrschten Menschen kaum als besonnen bezeichnen. Grade dieser Unterschied ist geeignet, einen letzten und entscheidenden Zug der Besonnenheit hervortreten zu lassen.

Man könnte davon ausgehen, dass der Mensch bei der Selbstbeherrschung letztlich auf sich selber gerichtet oder, wenn man es zugespitzt sagen will: in sich selbst befangen ist, während der Besonnene frei bei seinem Gegenstand verweilt.

In diesen wenigen Sätzen über die Besonnenheit wird die Methode Bollnows erkennbar. Er beschreibt die Tugend und grenzt sie von ähnlichen Tugenden und Haltungen ab, wie von Gelassenheit, von Mäßigkeit, von Besinnung und von Selbstbeherrschung. Und er beschreibt die Besonnenheit als eine Haltung des Menschen, die dem Menschen gut tut. Das altgriechische Wort „Tugend“ kommt ja von „taugen“. Tugenden sind Haltungen des Menschen, damit sein Leben taugt, damit es gelingt.

Gerade die Tugend der Besonnenheit ist ja in unserer Zeit nicht sehr modern. Heute muss alles sehr schnell gehen. Man soll seine Gefühle sofort äußern, sich sofort eine Meinung

bilden. Die Besonnenheit lässt sich Zeit. Sie verlangt zunächst einmal eine Besinnung. Wir sollen darüber nachsinnen, wie wir uns angemessen verhalten sollen und was für unsere Zeit notwendig wäre. Heute würden wir diese Haltung mit dem modernen Begriff der Achtsamkeit vergleichen. Achtsamkeit bedeutet, die Gedanken und Gefühle wahrzunehmen, ohne sich von ihnen bestimmen zu lassen. Bei Talkshows erleben wir den Mangel an Besonnenheit. Da geht es vor allem darum, möglichst viel Redezeit für sich heraus zu holen. Was da gesagt wird, das ist gar nicht so wichtig. Und es ist meistens nicht bedacht. Da geht keine Besonnenheit voraus. Der besonnene Mensch kann warten. Er hört erst einmal zu und sinnt dann mit seiner Vernunft darüber nach, was eine sinnvolle Antwort wäre. Er überlegt erst, was er sagt.

Zwischen Anfrage und Antwort

Viele Führungskräfte in Firmen klagen darüber, dass sie kaum Zeit für die Besinnung finden. Sie werden angefragt und müssen sofort entscheiden. Besonnenheit würde erst eine Pause einlegen zwischen der Anfrage und der Antwort. Es geht darum, zuerst nachzudenken, welche Folgen die Entscheidung haben könnte. Natürlich braucht es manchmal auch schnelle Entscheidungen. Aber wenn wir wichtige Entscheidungen unter Zeitdruck fällen, ohne dass wir die Tugend der Besonnenheit üben können, dann werden oft genug falsche Weichen gestellt. Dann hat die Firma den Schaden zu tragen. Ähnlich ist es in der Politik. Auch da müssen Politiker sofort auf die Anfrage von Reportern antworten. Sie können gar nicht darüber nachdenken, was jetzt eine sinnvolle, eine besonnene Antwort wäre. Und wenn sie dann unbesonnen etwas sagen, werden sie von den Medien zerrissen. So zeigt ein Blick in die heutige Zeit, dass wir solche auf

den ersten Blick altmodische Tugenden wie die Besonnenheit bitter nötig haben.

Bollnow beschreibt, dass der Begriff Tugend heute in Verruf geraten ist. Keiner würde sich heute als tugendhaft bezeichnen. Bei einem tugendhaften Menschen denken wir zwar daran, dass er die Sittengebote nicht übertritt, aber auch, dass er ängstlich ist, sich nicht traut, wirklich zu leben. Bollnow schreibt: „Der Tugendhafte hält sich etwas zugute auf seine Tugend. Er wird zum Tugendbold, der noch mit seiner Tugend prahlt und schon dadurch das berechtigte Missfallen seiner Mitmenschen erregt.“ In den siebziger Jahren tauchte das Schimpfwort der bürgerlichen Tugenden auf. Joschka Fischer, Abgeordneter der Grünen, warf dem früheren Bundeskanzler Helmut Schmidt vor, er propagiere diese bürgerlichen Tugenden wie Pflichterfüllung und Gehorsam. Die würden sich genauso gut für die Arbeit im Konzentrationslager eignen. Dieser Vorwurf zeigt, wie wenig man in diesen Jahren von den Tugenden hielt. Sie erinnern an die bürgerliche Zeit, in der man zwar pünktlich und pflichtbewusst war, aber oft genug am Leben vorbei gelebt hat.

Um der Gefahr zu entgehen, den Begriff der Tugend zu entwerten, greift Bollnow daher auf den griechischen Begriff „arete“ zurück, der Tüchtigkeit bedeutet und Kraft. Das lateinische Wort für Tugend ist „virtus“. Das kann man vom Mann her deuten als Männlichkeit. Aber man kann „virtus“ auch als Kraft deuten. Die Tugend ist letztlich eine Kraftquelle, aus der ich schöpfe. Sie kostet mir nicht Kraft, sondern sie schenkt mir Kraft. Sie verleiht mir die Kraft, mein Leben zu meistern.

Werte

Heute würden wir lieber von Werten sprechen. In den letzten Jahren habe ich viele Führungsseminare zu dem Thema „Führen mit

Werten“ gehalten. Viele Firmen haben heute die Werte für sich neu entdeckt. Sie haben erkannt, dass ein Wirtschaften ohne Werte auf Dauer wertlos wird. Eine Firma hat es so ausgedrückt: „Wertschöpfung durch Wertschätzung“. Indem ich die Werte schätze, schöpfe ich auch finanzielle Werte. Es gibt heute betriebswirtschaftliche Untersuchungen, die zeigen, dass Firmen, die Werte leben, langfristig erfolgreicher sind als andere, die sich nur auf die Zahlen fixieren. Und junge Menschen suchen sich heute nicht die Firma aus, die am meisten Geld zahlt, sondern die ihre Werte überzeugend lebt. Die Gefahr besteht allerdings, dass man die Werte der Firma nach außen propagiert, aber in Wirklichkeit doch nicht lebt. Jede Firma formuliert ihre Werte heute selber. Oft geht ein Prozess der Bewusstseinsbildung voraus. Auch wenn die Werte heute mit einer moderneren Sprache verkündet werden, greifen sie doch auf die alten Werte der griechischen Philosophie wie Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß und Klugheit zurück. Nur verbinden wir sie heute mit moderneren Worten wie Solidarität, Ehrlichkeit, Verantwortung, Zivilcourage und Nachhaltigkeit. Was mich an Otto Friedrich Bollnow fasziniert, ist seine phänomenologische Methode. Er beschreibt die Tugenden einfach, grenzt sie von anderen Tugenden und Haltungen ab. Er verzichtet darauf, die Tugenden zu systematisieren und sie zu bewerten. Er beschreibt durchaus die Wandlung der Tugenden, wie sie in der Geschichte zu beobachten sind. Aber er plädiert nicht dafür, dass früher alles besser war. Er erkennt, dass heute neue Tugenden entstehen oder neue Formulierungen alter Tugenden wie „fairness“, „Anständigkeit“, „Sauberekeit“.

Ruhe statt Hektik

Einen besonnenen Menschen möchte ich als Antwort auf die Gedanken von Bollnow so beschreiben: Er arbeitet nicht hektisch, sondern ruhig. Er denkt darüber nach, was er tut und wie er am besten seine Arbeit organisiert. Wenn man mit ihm spricht, lässt er sich Zeit, über die Fragen nachzudenken und antwortet dann überlegt. Wenn er nichts zu sagen hat, gibt er das auch zu. In den politischen Wirren und Unruhen behält er die Ruhe. Er schaut sich die gesellschaftlichen Entwicklungen an, ohne sie gleich zu bewerten. Er bildet sich in aller Ruhe ein Urteil. Er möchte zuerst verstehen, bevor er sich eine Meinung bildet. Bollnow beschreibt dieses Verhalten des besonnenen und besinnlichen Menschen so: „Sich besinnen heißt demgegenüber einhalten, sich die Folgen seines Tuns klarmachen. Man besinnt sich einen Augenblick, d. h. man hält ein im Handeln oder im schnellen Gespräch, ehe man eine Antwort gibt, man verlässt die grade Linie der Aktion, um sich seines Tuns in einem größeren Zusammenhang zu vergewissern. Sich besinnen ist also immer ein Akt des Zurücknehmens, der Reflektion.“

Wir würden diese Beschreibung des besonnenen und besinnlichen Menschen heute her als Kennzeichen eines alten Menschen verstehen, der sich Zeit lässt mit seinem Urteilen, mit seinen Antworten, mit seinen Reaktionen. So zeigt sich in der Besonnenheit etwas von der Weisheit des Alters, die wir heute umso nötiger haben, da alles immer schneller gehen muss. Die Schnelligkeit im Handeln und im Urteilen hat unserer Welt nicht gut getan. Damit haben wir der Natur geschadet. Wir haben uns nicht die Zeit gelassen, die Auswirkungen unseres Handelns auf die Natur zu bedenken. So leiden wir heute an den Folgen unserer Unbesonnenheit.

Werte verbinden

Ganz gleich wie stark der Wandlungsprozess der Tugenden ist, ob wir wollen oder nicht, wir werden nicht ohne Tugenden, ohne Werte auskommen. Tugenden und Werte ermöglichen uns nicht nur, dass unser Leben gelingt. Sie sind auch der Kitt, der eine Gesellschaft zusammenhält. Wenn wir uns eine Gesellschaft ohne Werte vorstellen, dann erkennen wir, dass wir lieber nicht in einer wertfreien Gesellschaft leben möchten. Werte verbinden die Menschen miteinander. Sie schaffen Sicherheit und Halt. In einer wertfreien Gesellschaft wird auch der Mensch wertlos. Und er findet

keinen Halt mehr. Die Gesellschaft zerfällt in viele Individuen. Werte verbinden uns, schaffen Gemeinschaft. Nicht nur der Mensch hat Werte, sondern auch die Schöpfung hat einen unantastbaren Wert. Daher gilt es heute, unsere Werte auch in Beziehung zur Natur zu leben, damit auch unsere Nachkommen gut in ihr leben können.

Dr. theol. Anselm Grün OSB (anselm.gruen@abtei-muensterschwarzach.de), geb. 1945 in Junkershausen. Anschrift: Abtei Münsterschwarzach, Schweinfurter Str. 40, D-97359 Münsterschwarzach. Veröffentlichung: gem. mit Ansgar Stüfe, Von den Grenzen der Machbarkeit, Münsterschwarzach 2022.

Bücher

Margit Eckholt/Habib El Mallouki/Gregor Etzelmüller (Hrsg.), **Religiöse Differenzen gestalten.**

Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs, Herder Verlag Freiburg/b.r. 2020, 381 S., € 38,-.

Mit einem interreligiösen Gespräch – sei es auf akademischer Bühne oder in Alltagssituationen – wird häufig das Ziel verbunden, dass sich die Gesprächspartner:innen besser kennenlernen, Vorurteile abbauen und Brücken zwischen ihren unterschiedlichen religiösen Traditionen schlagen. Man ist darum bemüht, Verbindendes zu suchen, und ist oft davon überrascht, wie viel Vertrautes man in einer anderen Glaubenswelt finden kann. Diese Suche nach Gemeinsamkeiten entspringt der jahrhundertalten Erfahrung, dass Religionsgrenzen häufig zu Kampfeslinien zwischen ganzen Nationen und Bevölkerungsgruppen geworden sind. Religionsdialog ist somit Friedensarbeit; das von Hans Küng ins Leben gerufene Projekt Weltethos oder das jüngst von Papst Franziskus und Scheich Ahmad al-Tayyib unterzeichnete Dokument von Abu Dhabi geben hiervon Zeugnis.

In den letzten Jahren lässt sich jedoch der Trend beobachten, dass im Dialog der Religionen zunehmend auch die jeweiligen Besonderheiten und Unterschiede zur Sprache kommen. Dies geschieht nicht in der Absicht, alle Versöhnungs- und Verständigungsbemühungen zu torpedieren, sondern aus der Überzeugung heraus, dass zu einem echten Dialog beides gehört: Verbindendes und Trennendes. Häufig sind es gerade die – tatsächlichen oder scheinbaren – Unterschiede, die zu produktiven interreligiösen Debatten anregen, so dass mehr und mehr – um es mit einem Buchtitel von Wolfram Weiße und Hans-Martin Gutmann auszudrücken –

„Religiöse Differenz als Chance“ (2010) begriffen wird.

In dieser Spur lässt sich auch der von M. Eckholt, H. El Mallouki und G. Etzelmüller herausgegebene Sammelband verorten, der auf eine im Sommersemester 2019 an der Universität Osnabrück veranstaltete Ringvorlesung zum Thema „Kon-Kurrenz. Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Dialogs“ zurückgeht. Die Ringvorlesung wiederum war eine Frucht des 2018 in Osnabrück ins Leben gerufenen Graduiertenkollegs „Religiöse Differenzen gestalten“, in dem Wissenschaftler:innen der Institute für evangelische, islamische und katholische Theologie zusammenarbeiten (weitere Informationen unter: www.rdg.uni-osnabrueck.de). Wie die Herausgeber:innen in ihrer Einführung betonen, wollen sie mit ihrem Band zu einer produktiven Gestaltung religiöser Differenzen und der Identifizierung von Kontaktzonen beitragen. Das Überraschende dabei ist, dass sie methodisch nicht bei den Unterschieden zwischen den christlichen und muslimischen Glaubens Traditionen ansetzen, sondern zuallererst den Blick auf den intrareligiösen Pluralismus – also die Vielfalt innerhalb der je eigenen Religion – richten. „Eine sich der eigenen Pluralität bewusste Religion“, so die damit verbundene Hoffnung, „kann einen Beitrag dazu leisten, religiöse Menschen zu einem konstruktiven Umgang mit einem religiösen und weltanschaulichen Pluralismus zu befähigen.“ (10)

Es wäre wünschenswert gewesen, ist aber bei einem Sammelband von mehr als zwanzig Autor:innen auch nicht verwunderlich, dass es nicht in letzter Konsequenz umgesetzt werden konnte, wenn dieser hermeneutische Zugang – vom intrareligiösen zum interreligiösen Pluralismus – das Buch noch stärker durchzogen hätte. Nichtsdestotrotz bietet es eine Fülle von christlich-muslimischen Verhältnisbestimmungen, die auch Schwierigkeiten und Inkommensurabilitäten des Dialogs nicht ausklammern. Dass dabei zahlreiche Nachwuchswissenschaftler:innen zu Wort kommen, ist eine weitere Besonderheit des Sammelbandes. Wer sich einen Überblick über die aktuellen – vornehmlich deutsch-

sprachigen – Debatten im christlich-muslimischen Dialog verschaffen möchte und nach hermeneutischen Zugängen aus unterschiedlichen theologischen Disziplinen und Traditionen sucht, dem sei die Lektüre dieses Buches empfohlen.

Gregor Buß, Paderborn

Markus Vogt, **Christliche Umweltethik**. Grundlagen und zentrale Herausforderungen, Herder Verlag Freiburg/br. 2020, 784 S., € 48,-.

Im Jahr 2000 wurde eher zufällig die Idee einer neuen Epoche namens Anthropozän geboren. 2011 titelte *The Economist* dann „Willkommen im Anthropozän“. M. Vogt (LMU München) legt nun einen „Reiseführer“ für das Anthropozän vor. Auf über 700 Seiten beleuchtet der Münchener Theologe die relevanten Facetten des Mensch- bzw. Gesellschaft-Umwelt-Verhältnisses aus einer ethischen Perspektive.

Um diese Fülle an Informationen, Beobachtungen, Deutungen und Metareflexionen für den Leser handhabbar zu machen, unterteilt Vogt dieses umfassende Werk in vier Teile mit insgesamt 22 verständlich geschriebenen Kapiteln, die klug und übersichtlich untergliedert sind und denen jeweils eine knappe Zusammenfassung vorangestellt wird, so dass sie auch einzeln für sich gelesen werden können. Trotz des Umfangs können manche Aspekte freilich nur knapp angesprochen werden; so findet sich im Abschnitt zu Tierversuchen bspw. kein Hinweis auf das zentrale 3R-Prinzip nach Russell/Burch. Dass der Ton an manchen Stellen etwas appellativ klingt, liegt nicht allein an dem dringenden Handlungsbedarf, den das Buch herausarbeitet, sondern veranschaulicht zugleich das Verständnis theologischer Sozialethik als einer „auf die Nöte der Zeit antwortende[n]“ (19) Disziplin.

Der erste Teil entfaltet die „methodischen, empirischen und gesellschaftstheoretischen Grundfragen“. Er erläutert bspw. die Rolle der Religion und speziell des Christlichen im umweltethischen Diskurs und entfaltet insbesondere den hermeneutischen Rah-

men des Buchs, nämlich die gewaltigen globalen Umweltveränderungen und -zerstörungen, die die Gesellschaften weltweit vor umfassende und tiefgreifende Herausforderungen stellen, weshalb vermehrt von einem Epochenwandel die Rede ist, vom Anbruch einer neuen erd- und damit auch zivilisationsgeschichtlichen Epoche, die nach ihrem Verursacher benannt wird und daher „Anthropozän“, „Zeitalter der Menschheit“ heißt. Umweltethik, so eine zentrale und überzeugende These des Buchs, müsse ungeachtet der Eigenlogik der jeweiligen Einzelthe-men systematisch von dieser Diagnose ausgehen.

Der zweite Teil präsentiert „theologische und kirchenamtliche Zugänge“ und widmet sich ausführlich der Auslegung der biblischen Schöpfungserzählungen, da sie in ihrer Wirkungsgeschichte eine große Bedeutung für den oft zerstörerischen menschlichen Umgang mit Naturgütern gehabt hätten. Ferner werden die wichtigen Texte des kirchlichen Lehramts vorgestellt, dem insgesamt eine „verspätete Annäherung [...] an die Umweltfrage“ (219) attestiert wird. Dabei wird die Enzyklika *Laudato si'* ausführlich gewürdigt. Etliche kirchliche Schriften, v. a. Expertentexte der DBK-Kommissionen, werden darüber hinaus an vielen weiteren Stellen im Buch angeführt.

Mit Blick auf die Gesamtkomposition des Buchs ist der dritte Teil besonders hervorzuheben, der die Darlegung der „ethisch-systematischen Zugänge“ nicht als reine Methodendiskussion führt, sondern zentrale ethische Kategorien zugleich in einen Sachkontext einbettet, von dem her sie ein besonderes Profil gewinnen. Gerechtigkeit bspw. wird als Ressourcengerechtigkeit entfaltet und hier nochmals in das Spannungsfeld von Klimawandel und Armutsbekämpfung gestellt (Kap. 11). Die Thematisierung intergenerationeller Beziehungen wird mit einer exemplarischen Analyse der „moralischen Grammatik“, d. h. des Anwendungsbereichs, des normativen Profils, der Reichweite und der Grenzen der drei hier besonders gebräuchlichen Kategorien Verantwortung, Gerechtigkeit und Solidarität verbunden und um die Perspektive einer „Theologie der Zeit“ ergänzt (Kap. 12). Die Kategorie des Gemeinwohls,

die an etlichen Stellen des Buchs und in unterschiedlichen thematischen Zusammenhängen teils inhaltlich diskutiert wird, teils als Analysekategorie zur Geltung kommt, wird allerdings nicht eigens reflektiert, obwohl sie in vielen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Diskursen eine prominente Rolle spielt.

Das herkömmliche Schema der vier anthropo-, patho-, bio- und physiozentrischen Begründungsmodelle, das immer wieder in denkerischen Sackgasen führt, wird dekonstruiert (Kap. 10). Statt als Letztbegründungen müssten die jeweils verhandelten Aspekte kritisch verstanden werden. Der konzeptuell entscheidende Gedanke sei das vernetzte Denken („Retinität“), wodurch sich auch das Naturverständnis klarer fassen lasse. In praktischer Hinsicht münde dies in eine „ökologische Erweiterung der Menschenrechte“ (347). Zugleich verbindet Vogt damit epistemologische und anthropologische Überlegungen, wonach anstelle der für die Moderne charakteristischen, ganz auf den Menschen konzentrierten Denkform der Mensch als „welthaftes“, immer schon weltverbundenes Wesen (Welsch) zu verstehen sei. Derartige Überlegungen machen deutlich, dass Umweltethik nicht allein ein Themenfeld der angewandten Ethik sei, sondern grundlegend die Konzeption von Ethik berühre und darüber hinaus anthropologische und kosmologische Fragestellungen aufwerfe und insofern eine theologische Dimension habe.

Der vierte Teil behandelt sieben „ausgewählte Handlungsfelder“, die allesamt im Zentrum der Umweltethik stehen und dabei, wie insbesondere das Konsumverhalten, zugleich zeigen, dass das Thema der Umweltethik nicht primär der Schutz der Natur ist, sondern gesellschaftliche Strukturen und kulturelle Muster unter dem Blickwinkel ihrer Wechselwirkungen mit den natürlichen Bedingungen. Das abschließende 22. Kapitel befasst sich mit der „Bildung für nachhaltige Entwicklung im Anspruch des christlichen Humanismus“. Dies spiegelt das Fachverständnis und ein wesentliches Anliegen von Markus Vogt wider. So sehr die ethische Reflexion unter den Bedingungen der Moderne

eine ordnungs- oder strukturenethische Ausrichtung benötige, so wenig sei ihr Ziel eine soziotechnische Optimierung. Vielmehr solle sie sich stets des Anspruchs des Humanen vergewissern. Nur so könne sie als eine wichtige Ressource für die gesellschaftliche Transformation ihr Potenzial voll entfalten. Dem ist nach der Lektüre des Buchs voll zuzustimmen.

Jochen Ostheimer, Graz

Maximilian Gigl, **Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft** (Kirche in Zeiten der Veränderung b.d. 3), Herder Verlag Freiburg/b.r. 2020, 594 S., € 54,-.

Einen sehr interessanten Aspekt hinsichtlich der aktuellen Säkularisierungsdebatten beleuchtet M. Gigl in seiner an der LMU München eingereichten Doktorthese über die religiöse Funktion von Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft. Zu Recht weist der Autor darauf hin, dass ein expliziter Bezug zwischen kirchlichen Gebäuden, Moscheen oder Synagogen und der gegenwärtigen religiösen Situation in Deutschland nur selten hergestellt wird (vgl. 19). Die Forschungsfrage lautet, welche religiösen Bedeutungen Sakralbauten in einer säkularen Gesellschaft haben. Sie wird theologisch, empirisch-religionssoziologisch und religionsphilosophisch erörtert. „Zugrunde liegen einerseits Beobachtungen einer Erosion des Religiösen (wie abnehmende religiöse Praxis und Rückgang der Kirchenmitgliedschaften) und andererseits die Annahme, dass Sakralbauten auch in dieser religiösen Situation auf verschiedenen Ebenen Wertschätzung entgegengebracht wird und sie im Vergleich zu anderen religiösen Vermittlungsformen herausragenden Stellenwert einnehmen.“ (22f.) Die beiden Ansatzpunkte Sakralität – verstanden als theologische Gemeinsamkeit des Gegenstands Sakralbau – und Säkularität werden verbunden mit der Kategorie des öffentlichen Raums zur Bezeichnung des Orts dieser Bauten in der Gesellschaft. Damit wird Sakralität von Sakralbauten auf einen sozialwissenschaftlichen Religionsbegriff hin

operationalisiert. *Gigl* strukturiert seine Studie in acht Kapitel. Nach der Klärung der „Grundbegriffe der Untersuchung“ (28–69) skizziert er eine „Theologie von Sakralbauten“ (70–172) und diskutiert im dritten Kapitel „Religion in der säkularen Gesellschaft (173–246) unter der Berücksichtigung einschlägiger Autoren zur Thematik (Luckmann, Luhmann, Casanova, Pollack u. a.). Nach dem Abschnitt „Ansätze und Modelle zu den Bedeutungen von Sakralbauten in der gegenwärtigen Gesellschaft“ (247–271) beginnt im fünften Kapitel ein „Systematischer Überblick über bisherige empirische Befunde zu religiösen Bedeutungen von Sakralbauten“ (272–342), um diesen ausführlich mit „Fallstudien zu religiösen Bedeutungen von Sakralbauten“ (342–468, tlw. mit Bildern) zu belegen. Nach einem kurzen Kapitel zu „Sakralbauten in der säkularen Gesellschaft – diskursive Auswertung der Ergebnisse“ (469–492) schließt er mit sog. vier Bausteinen zu einer Theologie des Sakralbaus in der säkularen Gesellschaft („Häuser für den ‚obdachlosen Gott‘“, 493–523), die er betitelt mit „Symbol“, „Distanz – Nähe“, „Gratuität“ und „Offenes Grab“. Es ist *Gigl* in seiner Studie ein Anliegen, die nach wie vor hohe Bedeutsamkeit von Sakralbauten nachzuweisen, die das immer Neue der christlichen Botschaft in einer säkularen Gesellschaft öffentlich wachzuhalten vermögen. Eine ausgezeichnete und sehr fundierte Studie zur Relevanz sakraler Gebäude heute!

Thomas Eggensperger OP, Berlin – Münster

Michael Quisinsky, **Marie-Dominique Chenu**. *Weg – Werk – Wirkung*, Herder Verlag Freiburg/Br. 2021, 383 S., € 40,-.

M. Quisinsky, ausgewiesener Chenu-Kenner und Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Hochschule in Freiburg/Br., hat ein schönes und wichtiges Buch geschrieben: die erste ausführliche deutschsprachige Einführung in Leben und Werk des Dominikaners Marie-Dominique Chenu (1985–1990), der zu Recht als der wohl wichtigste französische Theologe des 20. Jahrhunderts gilt.

Chenu scheint gegenwärtig eher in Deutschland als in seinem Heimatland zu reüssieren. Jedenfalls entstehen seit den 2000er Jahren nicht nur wissenschaftliche Qualifikationsschriften, sondern auch – vor allem durch die Initiative des Berliner ‚Institut M.-Dominique Chenu‘ – Übersetzungen zentraler Werke Chenus, auch wenn bisher noch immer nur ein kümmerlich kleiner Teil seiner Texte in deutscher Sprache zugänglich ist. Und Quisinskys gehaltvolle Einführung dürfte das Interesse an Chenu weiter steigern.

Das Buch widmet sich der Person und dem Werk Chenus, wie im Untertitel angezeigt, in drei eigenständigen, aber sehr ungleich gewichteten Teilen. Der erste (Weg, 19–61) und der letzte Teil (Wirkung, 331–249) rahmen lediglich den eigentlichen Hauptteil des Buches, der sich dem Werk Chenus widmet (65–327).

Der erste Teil gibt einen eher knappen biografischen Abriss zur Person und zur Lebensgeschichte Chenus. Hier hätte ich mir ausführlichere Darstellungen, anschaulichere Beschreibungen der Lebensstationen, der vielen Begegnungen und der schweren Konflikte des bewegten und bewegenden Lebens Chenus erhofft, vielleicht auch einige Anekdoten, die die Person Chenus plastischer und greifbarer gemacht hätten. Dass dieser Abschnitt am Ende nicht etwa Yves Congar und Henri-Marie Féret, sondern Thomas von Aquin und den Ordensgründer Dominikus als ‚Weggefährten‘ Chenus vorstellt (55–61), hätte ich jedenfalls nicht erwartet. Ich frage mich: Sollten wir zur Person und zum Lebensweg Chenus tatsächlich nur so wenige Informationen haben, wie dieser kurze Abschnitt nahelegt? Das wäre dann schon enttäuschend. Der dritte Teil zur Wirkungsgeschichte Chenus fällt ebenfalls eher knapp aus, weckt aber das Interesse an einer weiteren Beschäftigung mit den Spuren Chenus in der Nachkonzilszeit, die der ‚resolute Optimist‘ Chenu (vgl. 37) vor allem im Blick auf die jungen Kirchen des globalen Südens durchaus hoffnungsvoll beurteilte.

Im Zentrum dieses Buches steht aber das theologische Werk Chenus. Dieser anspruchsvolle Teil rich-

tet sich vor allem an systematische Theologinnen und Theologen und verlangt vom schnellen Leser, sich mit einer hinreichenden Bereitschaft und Geduld auf ambitionierte theologische Gedankengänge und einen entsprechenden Jargon einzulassen. Begrifflichkeiten wie ‚Heilsökonomie der Inkarnation und der Erlösung‘, ‚Herrschaft des authentischen göttlichen Lebens in der Menschheit‘, ‚perichoretisch-trinitarische Wirklichkeitswahrnehmung‘ oder auch Quisinskys Lieblingswortschöpfung ‚contemplatio‘ (contemplatio-actio) sollten ihn jedenfalls nicht abschrecken. Wer sich darauf einlässt, wird aber belohnt.

Quisinsky liefert eine umfassende Darstellung der theologischen Themen und Motive Chenus seit den frühen 1930er Jahren. Besonders wertvoll sind die ausführlichen Abschnitte zum Zweiten Vatikanischen Konzil (168–238). Etwas Vergleichbares liegt zumindest in deutscher Sprache m.W. bisher nicht vor; und allein deshalb sollte dieses Buch eine breite Beachtung finden. Beim Abschnitt über die Arbeiterpriester und die ‚Theologie der Arbeit‘ (131–146) könnte man darüber streiten, ob die – für uns heute so befremdliche, vielleicht aber auch faszinierende – proletarisch-kollektivistische Erlösungs- und Befreiungsdramatik, die Chenu hier entwickelt, hinlänglich eingefangen ist. Quisinskys Darstellung scheint mir hier etwas zu harmlos und glättend ausgefallen. Auch wäre zu fragen, ob die vielfältigen Bezüge zur Soziologie und zu sozialistischen bzw. marxistischen Motiven, die das Werk Chenus kennzeichnen, nicht unterbelichtet sind. Die Soziologie Chenus kommt gegenüber seiner Theologie jedenfalls, wie mir scheint, systematisch zu kurz, auch wenn Quisinsky immer wieder betont, wie sehr Chenus Konzeption einer inkarnatorischen Gnaden- und Erlösungstheologie darauf abzielt, die idealistisch-abstrakten Dualismen von Natur und Übernatur, von Weltgeschichte und Heilsgeschichte, von Welt und Kirche und in diesem Sinne eben auch von Soziologie und Theologie endgültig zu überwinden. Wie auch immer: Schön wäre, wenn uns in Deutschland wirklich eine Chenu-Renaissance ins Haus stünde. Das wäre dann ein wichtiges Verdienst die-

ses Buches; und zwar gerade deshalb, weil es nicht schon alle Fragen umfassend beantwortet, sondern Anlass zu weiteren Klärungen und Kontroversen gibt, gerade im Blick auf eine kirchlich-theologische Praxis und Praxisreflexion, die sich nicht länger jenseits der sozialen Konflikte von Geschichte und Gesellschaft verorten will.

Hermann-Josef Große Kracht, Osnabrück

Jan Niklas Collet/Julia Lis/Gregor Taxacher (Hrsg.), **Rechte Normalisierung und politische Theologie.** Eine Standortbestimmung, Verlag Friedrich Pustet Regensburg 2021, 277 S., € 26,95.

Der Band zur Herausforderung politischer Theologie durch rechte Normalisierung ist Ergebnis einer längeren Auseinandersetzung um die Frage nach Umgang mit AfD-Politiker*innen in katholischen Räumen, und mit (extrem-)rechten Positionen in politisch-theologischen Debatten. Ausgelöst durch Kontroversen um die Teilnahme des religionspolitischen Sprechers der AfD-Fraktion im Bundestag am Katholikentag 2018, versammelte das Autor*innen-Trio J.N. Collet (Köln), J. Lis (Institut für Theologie und Politik Münster) und G. Taxacher (Universität Dortmund) im Januar 2020 auf einer Tagung in Frankfurt unterschiedliche politisch-theologische Positionen zur Debatte. Das Ergebnis ist nun im Verlag Friedrich Pustet erschienen und umfasst 14 Beiträge. Das Buch beginnt nach der Einleitung mit einem sozialwissenschaftlichen Teil, legt den Schwerpunkt auf den zweiten, theologischen Teil und beschließt kurz mit Perspektiven auf die Praxis. Der Band besticht durch den Versuch, die politikwissenschaftlichen und soziologischen Erkenntnisse über extreme und radikale Rechte in Deutschland für eine notwendige theologische, innerkirchliche Reflexion fruchtbar zu machen. Deutlich wird v. a. in den Beiträgen von Collet und Sonja Strube (Universität Osnabrück), dass die Herausforderungen einer rechten Normalisierung nicht von außen an kirchliche Strukturen herangetragen werden, sondern in der Mitte von Theologie und Kirche selbst zu

verorten sind. Für *Jonas Erulo* (Universität Münster) ergibt sich aus der Relecture der biblischen Schriften im zeitgenössischen Kontext ein „emanzipatorisches Erkenntnisinteresse“ von politischer Theologie im Anschluss an Johann Baptist Metz. Zentral ist dabei der Reich-Gottes-Begriff, der sich durch seine universale Ausrichtung partikularen Identitätsbestrebungen verweigert. Der Kirche kommt dabei die Aufgabe zu, Wahrheitsprozesse zu organisieren, wie Lis für die (katholische wie evangelische) Kirche feststellt. Der abschließende Beitrag von *Christoph Holbein-Munske* (Könzgen-Haus KAB/CAJ, Haltern am See) und *Judith Wüllhorst* (Bistum Münster) entwickelt konkrete Vorschläge für eine fundierte Praxis und plädiert u. a. für eine deutliche Positionierung von pastoralen Mitarbeiter*innen und kirchlichen Funktionären, sowie für eine Erweiterung der Bildungsangebote zu Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, Herrschaftsstrukturen und Strategien gegen rechte Normalisierung. Der hier vorgestellte Band stellt dafür eine sehr gute Grundlage dar.

Philine Lewek, Rostock

dietrich Korsch, **Mit der Theologie anfangen.** Orientierungen für das Studium (Utb Bd. 5471), Mohr Siebeck Tübingen 2020, XiV + 270 S., € 19,-.

Die Einführung von *D. Korsch*, Emeritus für Systematische Theologie und Geschichte der Theologie an der Philipps-Universität Marburg, lädt Theologiestudierende ein, „sich auf einen Weg voller Entdeckungen“ (V) zu machen. In seinem Buch vertritt der Verf. einen Bildungsbegriff, der intellektuelle wie spirituelle Aspekte umfasst. Nach einleitenden Überlegungen zu Kontexten, Ort und Ziel der Theologie (m. E. müssten auch die beiden letztgenannten Begriff im Plural stehen!) organisiert Korsch seine weiteren Ausführungen um die Themen „Religion“ (50–102), „Jesus Christus“ (103–182) und „Kirche“ (183–238): Am Religionsbegriff wird die Gestalt der Theologie in der Moderne erkennbar (Kap. II); in der Frage nach der Identität Jesu Christi erwächst aus der historischen Betrachtung die religiöse Aneig-

nung (Kap. II.), und ein Überblick über die Gestalt der Kirche in der Geschichte markiert diese als (notwendige?) Voraussetzung für jedwede christliche Pastoral- und Nachfolgepraxis (Kap. III). Mit diesem dreifachen systematisch-theologischen Fokus nimmt das Buch für sich mit Recht in Anspruch, mehr als bloß ein Vademecum zur erfolgreichen Gestaltung des eigenen Theologiestudiums zu sein – was jedoch nicht heißt, dass das Buch nicht auch (vgl. v. a. Kap. I und V) als praktischer Ratgeber taugt!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

bernhard a. Eckerstorfer, **Mönchtum der Zukunft.** Interviews zum Ordensleben, Eos Verlag St. Ottilien 2020, 398 S., € 29,95.

Von 2009 bis 2019 führte *B. Eckerstorfer OSB* – heute ist er Rektor der Hochschule der Benediktiner „Ateneo Sant’Anselmo“ in Rom – Interviews mit Ordensleuten und spirituell interessierten Menschen. Alle Texte wurden bereits in der Zeitschrift „Erbe und Auftrag“ veröffentlicht. Die meisten Gesprächspartner*innen Eckerstorfers gehören der benediktinischen Ordensfamilie an. In insgesamt 19 Interviews reflektieren die Befragten – sie kommen aus Belgien, Deutschland, Frankreich, Italien, Österreich, Ungarn und den USA – Chancen und Grenzen eines Ordenslebens, das auch im 21. Jahrhundert noch überzeugen kann. Alles in allem kommen beeindruckende Persönlichkeiten zu Wort. Sie gewähren Einblick in ihre persönliche Suche nach einer spirituell tragfähigen Lebensgestalt und fragen nach strukturellen und zwischenmenschlichen Konflikten in geistlichen Gemeinschaften wie auch nach Möglichkeiten ihrer versöhnenden Überwindung. Inspirierend waren für mich vor allem die Gespräche mit zwei Frauen: mit der zur Zeit des Interviews fast 97-jährigen Benediktinerin *Corona Bamberg* († 2018) und mit der französischen Soziologin *Isabelle Jonveaux*. Wenn Bamberg, 1945 in die Abtei Herstelle eingetreten, wie selbstverständlich von ihrem „Urvertrauen (...) zu Gott“ (292) spricht, dann betont

sie im selben Atemzug jedoch genauso ihre Erfahrung des „Missverstehens“ (ebd.) und der „Enttäuschung Gott gegenüber“ (ebd.). Der Gott, von dem die Benediktinerin sich getragen weiß, ist ihr „kein billiger Gott“ (295). Gerade in diesem theologisch-spirituellen Ringen kann sie auch in postsäkularen Zeiten Menschen überzeugen. Ganz anders als Bamberg, die immerhin mehr als 70 Jahre im Kloster lebte, beobachtet die 1983 geborene Jonveaux das Ordensleben von außen. Ausgewiesen durch ihre Promotion zur Wirtschaftsführung in Klöstern heute und ihre Habilitation zum Thema eines maßvollen Lebens interessiert sich Jonveaux besonders für nachhaltige klösterliche Wirtschaftsmethoden wie auch für das Zeugnis, das Nonnen und Mönche als „Virtuosin der Askese“ (Max Weber) in einer Überflussgesellschaft setzen können. Allerdings lassen nach Meinung der Soziologin die Ordensleute „[i]n ihrer Angst vor dem Aussterben“ (341) oftmals die mit ihrer Lebensform gegebenen Potentiale für sich und andere ungenutzt. Höchst aufschlussreiche Gesprächsanmerkungen aus psychologischer Sicht (*Josef Maureder SJ*) wie auch aus der Perspektive der Organisationsentwicklung (*Christine Rod MC*) machen das Buch auch für Leser*innen weit über den Kreis der benediktinischen Ordensfamilie hinaus interessant.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Christian Bauer / Wilhelm Rees, **Laienpredigt – Neue pastorale Chancen**, Verlag Herder Freiburg/b.r. 2021, 341 S., € 28,-.

Der von Ch. Bauer OPL und W. Rees (beide Innsbruck) verantwortete Sammelband zur Laienpredigt ist nach dem theologischen Fächerkanon gegliedert und bietet 12 biblische, kirchengeschichtliche, systematisch-theologische, liturgiewissenschaftliche, pastoraltheologisch-homiletische und kirchenrechtliche Beiträge, die mal überblicksartig (z. B. Julia Knop, Erfurt, zu Predigtkompetenz und -auftrag: 112–132; Heribert Hallermann, Würzburg, zu den einschlägigen kirchenrechtlichen Bestimmun-

gen: 299–340), mal sehr fokussiert (z. B. Joachim Werz, Frankfurt/M., zu dem frühneuzeitlichen Laienprediger Bartholomäus Wagner: 72–86; Hildegund Keul, Würzburg, zum „Vulneranzproblem homologer Predigt“: 133–150) angelegt sind. Im aktuell anstehenden „Übergang von einer klerikalen in eine synodale Kirche“ (7) sehen die 11 Autor*innen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz gute „pastorale Chancen“ (8) für einen erfolgreichen Paradigmenwechsel hin zu einer geschlechtergerechten und damit stärker evangeliumsgemäßen Gestalt von Kirche. Entsprechend plädieren die Herausgeber auch unzweideutig für eine „Wiederzulassung der Homilie durch Laien in der Eucharistiefeier“ (7). Eine notwendige Streitschrift!

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Reinhard Hoeps (Hrsg.), **Handbuch der Bildtheologie in vier Bänden. Bd. 2: Funktionen des Bildes im Christentum**, Verlag Ferdinand Schöningh Paderborn 2020, 275/w und 106 farb. Abb., 488 S., € 89,-.

Mit dem jüngst erschienenen 2. Band ist das von R. Hoeps (Münster) initiierte vierbändige Handbuch der Bildtheologie abgeschlossen (vgl. dazu auch die Besprechung in *Wort und Antwort* 57 [2016], 47). Um es vorweg schon zu sagen: Ein Handbuch, das in keiner Bibliothek fehlen sollte!

In der Verbindung von christlicher Religion und europäischer Kultur hat sich ein Bildkanon herausgebildet, der Theologie, Kunst- und Kulturwissenschaften sowie philosophischer Ästhetik zum interdisziplinären Gespräch einlädt. Bd. 2 gliedert sich in drei Abteilungen: I. „Bild und Liturgie“; II. „Bild und Lehre“; III. „Bild und säkularisierte Kultur“. In fundamentaltheologischer Hinsicht spannend ist der Beitrag von Thomas Lentz (Münster) zum Konnex zwischen Ereignis und Repräsentation (44–77). Auch wenn der Verf. dabei das Verhältnis von Liturgie und Bild im dezidiert historischen Zugriff diskutiert, beansprucht das Ergebnis angesichts der Krise der Repräsentation in der Spätmoderne auch aktuell höchste Aufmerksamkeit, markiert(e) doch das Bild

(bereits in seiner mittelalterlichen Eingebundenheit in den liturgischen Ritus!) im Sinne einer offen gehaltenen Leerstelle die „Absenz“ (71) des Repräsentierten.

Mit gleich zwei Beiträgen ist der ehemalige Dominikaner *François Boespflug* (Strasbourg) im vorliegenden Band vertreten. Im ersten Artikel widmet er sich der *Sacra doctrina* und ihrer Vermittlung im Bild, wie auch der entgegengesetzten Frage, ob man „von einer Orthodoxie der Bilder“ (206) sprechen kann: „Bilder der Lehre – Lehre der Bilder“ (205–235). Im dogmengeschichtlichen und kunsthistorischen Durchgang kann Boespflug zeigen, wie das einstige Miteinander in neuzeitlich „säkularisierten Gesellschaften (...) von Grund auf ‚ent-dogmatisiert‘“ (231) wurde: „Was geglaubt wird, zeigt sich nicht.“ (Ebd.) Exakt hier schließt denn auch der zweite Text Boespflugs an: „Säkularer Bildgebrauch“ (357–414). Der säkulare Umgang mit religiösen Bildern erweist sich als vielfältig: in der Haltung der Gotteslästerung und Vulgarisierung, in Modus der Banalisierung und Relativierung, wie Boespflug dies an einigen Werkbeispielen nachvollziehbar belegt. Und doch sind solcherart religionskritische Bildwerke nicht so eindeutig, wie es scheint, was mit der den Bildern notwendig innewohnenden „Mehrdeutigkeit“ (412) zusammenhängt.

Ulrich Engel OP, berlin – Münster

M.-Guerric Moriceau, **La liberté du travail des théologiens avant Vatican II**. I es cas de M.-d. Chenu, H. de Lubac et Y. Congar (Studia anselmiana b d. 183), Pontificio ateneo S. anselmo romano / EoS Verlag St. ottilien 2020, 633 S., € 49,95.

Die auf Französisch verfasste und 2020 mit dem „Premio Sant’Anselmo“ ausgezeichnete Dissertation von M.-G. Moriceau OCSO (Trappistenabtei Notre Dame de Sept-Fons, Allier, Frankreich) untersucht drei Ordenstheologen, deren Ansichten vorkonziliar heftig umstritten und seitens der kirchlichen Aufsichtsbehörden verurteilt worden waren: Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990), Henri de Lubac SJ

(1896–1991) und Yves Congar OP (1904–1995). Während de Lubac und Congar im hohen Alter noch von Papst Johannes Paul II. zu Kardinälen kreiert wurden, blieb Chenu jedwede Rehabilitation versagt. In drei großen Kapiteln rekonstruiert Moriceau die Fälle des Jesuiten und der beiden Dominikaner akribisch: textexegetisch in der Sache (vgl. z. B. die Wiedergabe der zehn Propositionen, die das Heilige Officium Chenu zur Unterschrift vorlegte und die Kommentierungen dieser durch den Verdächtigten; 92–95) und höchst instruktiv hinsichtlich des jeweiligen kirchen- und ordenshistorischen Kontextes. Wo es bei Chenu um eine geschichtlich sensible Aktualisierung der Interpretation des Thomas von Aquin (1937) und um die Arbeiterpriesterbewegung (1954) ging, traf de Lubac das Lehrverbot wegen seiner Gnadenlehre („Surnaturel“, 1946). Congar wiederum geriet wegen seines ökumenischen Engagements („Chrétien désunis“, 1938) und wegen seiner Bemühungen um eine Reform der katholischen Kirche („Vraie et fausse réforme dans l’Église“, 1950) in Konflikt. Vor diesem Hintergrund bedeutete das Vaticanum II faktisch ihre Rehabilitierung. In seiner „Conclusion Générale“ (551–563) markiert Moriceau als zentralen Anliegen der „Nouvelle Théologie“, zu deren Hauptprotagonisten alle drei Theologen zählen: ein Selbstverständnis der Theologie als „intellectus fidei“ (554), ihre Rationalität (555), das genuine Mitwirken der Theologie am Magisterium der Kirche (556f.), die (wenn auch zwischen de Lubac und den Dominikanern in der Sache konträre) Bezugnahme auf Thomas von Aquin (558–560), sowie ihre (kritische) Kirchlichkeit (560–562). Verschiedene Anhänge (z. B. der Brief des Ordensmeisters der Dominikaner, E. Suárez OP, an den Provinzial der Pariser Ordensprovinz, V. Ducattillon OP, mit dem Suárez im Februar 1954 die Absetzungen der in die Arbeiterbewegung und die Künstlerseelsorge involvierten Predigerbrüder anordnet), ein Namensregister und ein umfangreiches Literaturverzeichnis ergänzen die zu Recht ausgezeichnete und nicht nur für die französische Theologiegeschichte wichtige Studie.

Ulrich Engel OP, berlin – Münster

Juan José Tamayo, **Theologien des Südens**, dekolonisierung als neues Paradigma. aus dem Spanischen von Bruno Kern (Theologien der Welt Bd. 1), Verlag Herder Freiburg/b.r. 2020, 350 S., € 35,-.

In Kooperation mit dem internationalen katholischen Missionswerk „Missio“ (Aachen) startet der Herder Verlag mit dem hier angezeigten Band seine neue Reihe „Theologien der Welt“. Publiziert werden sollen dort richtungsweisende Monographien internationaler Theolog*innen in deutscher Übersetzung. Das damit verbundene Anliegen einer weltkirchlichen Öffnung der Theologie ist unbedingt zu begrüßen.

Der von J. J. Tamayo (Universidad Carlos III., Madrid) verfasste und von B. Kern in ein gut lesbares Deutsch übersetzte erste Band zu „Theologien des Südens“ thematisiert den grundlegenden Paradigmenwechsel, der sich sowohl in einer Kritik „hegemonialer Religionen“ (I) als auch von Eurozentrismus und Orientalismus als koloniale Ideologien ausdrückt (Einleitung). Vor diesem Hintergrund stellt Tamayo neu entstandene bzw. entstehende „postkoloniale Theologien“ (II) vor – namentlich afrikanische (III), asiatische (V) und lateinamerikanische (VI). Zudem kommen US-amerikanische Ansätze einer *Black Theology* (IV) und traditionale Weltanschauungen indigener Völker, u. a. des erfüllten Lebens „Sumak Kawsay“ (VII) zur Sprache. Auf je eigene Weise stellen sich die Theologien des globalen Südens den zentralen Herausforderungen der Gegenwart: Kolonialismus, Patriarchat, Rassismus, Kapitalismus, Ausbeutung der Natur, Krise der Demokratien und Fundamentalismen aller Art. Allen hier genannten postkolonialen Ansätzen ist gemeinsam, dass sie neue Wege des „interdisziplinären, interreligiösen, interkulturellen, interethnischen (...) Gesprächs“ (II) erschließen möchten. Das Buch bietet einen guten ersten Überblick zu hierzulande noch weitgehend ignorierten postkolonialen Theologien. Auf die weiteren Bände der ambitionierten Reihe darf man gespannt sein.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Katharina Karl / Harald Weber (Hrsg.), **Missbrauch und Beichte**, Erfahrungen und Perspektiven aus Praxis und Wissenschaft, Echter Verlag Würzburg 2021, 184 S., € 16,90.

Der aus einem Symposium für Beichtseelsorger entstandene Band wirft einen sehr spezifischen und ambivalenten Blick auf das Thema des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche: Es geht um die Beichte – Ort der Versöhnung und Tatort zugleich, Ort der Wahrheit und der Übergriffigkeit in einem. Das Buch greift Erfahrungen von Seelsorgern wie auch von Begleiterinnen von Opfern und Tätern auf und ordnet sie aus verschiedenen Perspektiven theologisch ein.

In faktenorientierter Sachlichkeit geben Ute Birkenmeyer und Stephanie Thiel Einblicke in die mitunter verstörenden Erfahrungsperspektiven aus der Sicht der Opfer wie auch der Täter. Beide Perspektiven stellen eine Konfrontation mit einer komplexen Wirklichkeit dar, die sich wie ein Netz aus vielen missbrauchsbegünstigenden Komponenten zusammenfügt. Die Tabuisierung bzw. negative Konnotation von Sexualität im Umfeld kirchlicher Lehre bei gleichzeitiger Betonung klerikaler Macht und Überordnung werden als Kernproblematiken für den Kontext der Beichte identifiziert. Hier setzen auch die vier theologischen Reflexionen an.

Jochen Sautermeister spricht von der „Pastoralmacht“ und sieht eine „gründliche Diagnose“ von konträren Problemzonen (z.B. „Institution vor Individuum“, „klerikale Macht versus Dienst“) als Aufgabe theologischer Aufklärung, um zu einer „Wirklichkeitsfähigkeit“ zu gelangen, die Versöhnung ermöglichen kann.

Ulrich Engel OP fokussiert auf die strukturelle Missbrauchsanfälligkeit der Kirche und sieht die Beichte insgesamt in der Krise. Ausgehend von Reflexionen Michel Foucaults über Phänomene der Macht nimmt er das „Missbrauchspotential“, das dem Institut der Beichte innewohnt, kritisch in Blick und fordert von den kirchlichen Verantwortungsträgern einen „selbstkritischen Umgang“ mit systemischen Grundlagen und klerikalem Gewaltpotential.

Aus kirchenrechtlicher Sicht geht *Rafael M. Rieger OFM* der von der MHG-Studie (2018) aufgeworfenen Forderung nach der Verantwortung des Beichtvaters für eine „Aufklärung, Aufarbeitung und Prävention von individuellen sexuellen Missbrauchstaten“ nach. Damit einher geht die Frage nach der Unantastbarkeit des Beichtgeheimnisses. Rieger zeigt auf, in welchem Rahmen dieser „heilige Schutzraum“ doch ein Präventionspotential entwickeln kann. Schließlich arbeitet *K. Karl* in ihrem Beitrag die Ambivalenz zwischen „Vulneranz und Vulnerabilität“ im Kontext der Beichtseelsorge heraus. Die Erfahrung der Verletzlichkeit insbesondere des Beichtenden spielt eine zentrale Rolle in der Beichte. Umso wichtiger erscheint Karl die Integration eigener Verletzlichkeit in die Persönlichkeit des Beichtvaters. Am Beispiel Don Boscos und der „Metapher des Seiltänzers“ zeigt sie „Potenziale der Heilung“ auf.

Dieser Band lässt erahnen, wie diffizil und komplex der Umgang mit Missbrauchserfahrungen im Kontext der Beichte ist. Die Beiträge können nicht mehr leisten, als Anstöße zu geben zum Innehalten, Wahrnehmen, Sensibelwerden und Weiterdenken – aber das sind wichtige Schritte auf dem Weg zu einem adäquaten Umgang mit einer Realität, die die Kirche auf Dauer begleiten wird.

Johannes Schöffler OP, Köln

Jochen Gimmel / Thomas Keiling, **Konzepte der Muße**, Verlag Mohr Siebeck Tübingen 2016, 104 S., € 19,-.

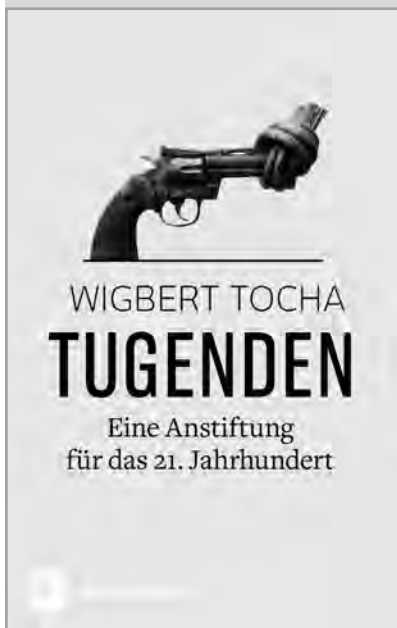
Die rund anderthalb Jahre der pandemiebedingten Entschleunigung und Konzentration auf sich selbst werden selten mit Muße in Verbindung gebracht. Und dies aus gutem Grund. Denn Muße ist deutlich anspruchsvoller und aktiver als ein bloßes Nichtstun, als Müßiggang.

Was mit diesem ein wenig altertümlich klingenden Wort gemeint ist, klären *J. Gimmel* und *Th. Keiling*. Die beiden Philosophen legen einen anregenden Überblick vor, der zahlreiche Überlegungen aus

einem an der Universität Freiburg angesiedelten Sonderforschungsbereich knapp und systematisch bündelt. Als Ausgangspunkt dient die Bestimmung von Muße als „ein Innehalten“, „ein Verweilen, in dem die Sukzession der Zeiterfahrung zugunsten der Simultaneität, der Unbestimmtheit und damit auch der Räumlichkeit der Erfahrung zurücktritt“ (6f.). Umrahmt von einer kurzen Einleitung, die prägnant und übersichtlich in das Thema einführt, und einem knappen Ausblick, der die Überlegungen auf das klassische ethische Thema des Glücks bzw. des gelingenden Lebens bezieht, enthält das Buch zwei systematische Kapitel. Das eine entfaltet „Konzepte der Muße“. Es arbeitet in einer systematischen Synthese die in verschiedenen Forschungsrichtungen zentralen begrifflichen Bestimmungen heraus und lässt die Konstellationen, also Überschneidungen, Verbindungen, Differenzen und Verschiebungen, dieser Konzepte sichtbar werden. Vier Konzepte werden näher entfaltet: das Verhältnis von Muße zu Arbeit und Freizeit, zu Kontemplation, zu Achtsamkeit sowie zu Gelassenheit. In den exemplarischen Analysen werden instruktive Bezüge aus der Geschichte der Philosophie und Theologie, aus dem Buddhismus wie aus der zeitgenössischen Soziologie und Psychologie hergestellt, die aufgrund der Knappheit allerdings manchmal auch etwas pauschal ausfallen. Das zweite systematische Kapitel entfaltet fünf themenübergreifende „Problemfelder der Mußeforschung“, nämlich den Zusammenhang von Muße und Erkenntnis, Freiheit, Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, Krise sowie Exklusion und Ungleichheit. Hier werden teils Überlegungen und Erkenntnisse aus dem vorherigen Kapitel aufgegriffen und aufschlussreich zusammengeführt, teils werden eher Forschungsfragen skizziert. Neben einem fundierten Überblick zum Forschungsstand gibt das Büchlein in knapper und schlüssiger Weise Anregungen, wie man Muße weiterdenken kann.

Jochen Ostheimer, Graz

Tugenden – radikal modernisiert, entstaubt und zugespitzt



Wigbert Tocha

Tugenden

Eine Anstiftung für das 21. Jahrhundert

Format 14 x 22 cm

224 Seiten

Paperback

€ 22,- [D] / € 22,70 [A]

ISBN 978-3-7867-3118-4

Tugenden – ein jahrtausendealtes Menschheitskonzept feiert ein Comeback und bricht aus dem Gefängnis von Entsagung, Entsinnlichung und Bevormundung aus, in das sie lang eingesperrt waren. Die lebenszugewandte Kraft der alten Weisheit kommt in der Gegenwart an. Die Tugenden für das 21. Jahrhundert, wie sie Wigbert Tocha beschreibt, sind persönlich und politisch zugleich, sie sind mystisch, frei, friedentiftend, erotisch und auch zornig. Tocha entfaltet sieben Tugenden als Programm gegen die Verdinglichung und Verhärtung der Verhältnisse. Sie wollen zu Selbstbewusstsein anstiften – und zum Mut, die Welt zu einem besseren Platz zu machen.



GRÜNEWALD

www.gruenewaldverlag.de

63. Jahrgang Heft 1 Januar–März 2022:

Maß und Mitte. Zwischen den Rändern

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTFÜHRUNG:

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

HOMEPAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias Grünewald Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: 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 € 35,20, für Studierende* € 17,20;

Print *und* Digital € 41,20, für Studierende* € 23,20.

Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versand-

kosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs

Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt ein-

gesandte Besprechungsexemplare können nicht

zurückgesandt werden.

* Vorlage einer Studienbescheinigung erforderlich

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag

AG, Andrea Riess (Sachbearbeitung), Senefelder-

straße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 00 49/

(0) 7 11/44 06-140, Fax 00 49/(0) 7 11/44 06-138

Bestellungen in Österreich an Buchhandlung

Herder (im Auftrag des Matthias Grünewald

Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Eine Welt für alle

Walter Kardinal Kasper
George Augustin (Hg.)

Soziale Freundschaft

Auf dem Weg zu einer
geschwisterlichen Weltordnung
nach der Enzyklika »Fratelli tutti«
von Papst Franziskus

Heinrich Bedford-Strohm · Joachim von Braun ·
Ottmar Edenhofer · Massimo Faggioli · Mouhanad Khorchide ·
Felix Körner · Reinhard Marx · Andrea Riccardi · David Rosen ·
Annette Schavan · Thomas Söding ...



Walter Kardinal Kasper /

George Augustin (Hg.)

Soziale Freundschaft

Auf dem Weg zu einer geschwisterlichen
Weltordnung nach der Enzyklika »Fratelli
tutti« von Papst Franziskus

Klappenbroschur | 408 Seiten

Matthias Grunewald Verlag in der

Verlagsgruppe Patmos

ISBN 978-3-7867-3270-9

www.grunewaldverlag.de

Die Enzyklika »Fratelli tutti« ist ein außergewöhnliches Papstschreiben. Franziskus richtet sich in der gegenwärtigen Situation der Menschheit an Christen und Nichtchristen. Das Schreiben greift unter dem Leitbild der sozialen Freundschaft und universalen Geschwisterlichkeit aller Menschen die gegenwärtigen Menschheitsthemen auf. Der Band versammelt prominente Stellungnahmen zum Papstschreiben: aus katholischer und evangelischer, jüdischer und muslimischer Sicht ebenso wie aus den Bereichen der Sozialethik, Politik und Ökonomie. Der Band erscheint in verschiedenen europäischen Sprachen und in den USA.

Mit Beiträgen der Herausgeber und von Heinrich Bedford-Strohm, François Biltgen, Joachim von Braun, John Hope Bryant, Ottmar Edenhofer, Massimo Faggioli, Bruno Forte, Luis González-Carvajal Santabábara, Mark-David Janus, Azza Karam, Terrence Keeley, Mouhanad Khorchide, Felix Körner, Thomas Krafft, Klaus Krämer, Reinhard Kardinal Marx, Andrea Riccardi, David Rosen, Peter Schallenberg, Annette Schavan, Kerstin Schlögl-Flierl, Thomas Söding.



GRÜNEWALD

www.grunewaldverlag.de