



ORIENTIERUNG

Nr. 22 67. Jahrgang Zürich, 30. November 2003

DIETRICH BONHOEFFER SCHRIEB IN SEINER, zu Weihnachten 1942 für seine Freunde Hans von Dohnanyi, Hans Oster und Eberhard Bethge verfaßten Rechenschaft «Nach zehn Jahren» im Blick auf seine aktuellen Handlungsmöglichkeiten und die seiner Freunde im nationalsozialistischen Deutschland: «Uns bleibt nur der sehr schmale und manchmal kaum noch zu findende Weg, jeden Tag zu nehmen, als wäre er der letzte, und doch in Glauben und Verantwortung so zu leben, als gäbe es noch eine große Zukunft. «Noch soll man Häuser, Äcker und Weinberge kaufen in diesem Lande» (Jer 32,15) muß Jeremia – in paradoxem Widerspruch zu seinen Unheilswissenssagen – unmittelbar vor der Zerstörung der heiligen Stadt verkündigen, angesichts der völligen Zukunftslosigkeit ein göttliches Zeichen und Unterpfand einer neuen großen Zukunft.»¹ Mit diesen Worten könnte man das Leben des vor hundert Jahren am 5. Oktober 1903 in Potsdam geborenen Pfarrers Harald Poelchau beschreiben. Poelchau war vom 1. April 1933 bis zum Kriegsende 1945 Gefängnispfarrer in der Haftanstalt Berlin-Tegel, und er betreute darüber hinaus Gefangene aus dem Wehrmachtgefängnis in der Lehrter Straße und in den Gefängnissen Plötzensee wie Brandenburg-Görden. In seiner Tätigkeit als Seelsorger hatte er etwa mit 1000 zum Tode verurteilten Männern und Frauen zu tun und begleitete über 200 von ihnen zur Hinrichtung.²

Seelsorger für die Bedrängten

Unter den zum Tode verurteilten Gefängnisinsassen, die seiner Obhut als Pfarrer anvertraut waren, fanden sich viele nahe Bekannte und Freunde, denn Harald Poelchau war seit 1934 Mitglied der Bekennenden Kirche, und seit dem Jahresende 1941 gehörte er zum Kreisauer Kreis um Helmuth James Graf von Moltke. Er nahm an Beratungen über einen Sturz des nationalsozialistischen Regimes und einer möglichen Neuordnung Deutschlands auf dem Gut Kreisau teil und traf sich regelmäßig zum Meinungsaustausch mit Graf Moltke in Berlin. Seine Beziehungen zu Kreisau und zum Widerstand wie auch seine langjährige Hilfe für jüdische Flüchtlinge sind von der Gestapo nie entdeckt worden. So konnte er als Gefängnispfarrer seinen inhaftierten Freunden, mit denen er gegen Regierung und Partei konspirierte, während der Strafuntersuchungen, des Prozesses und bis zur Vollstreckung der Todesstrafe beistehen. Gegen amtliche Weisungen gelang es Harald Poelchau immer wieder – manchmal mit List und immer wieder mit der Duldung von Vollzugsbeamten vor Ort –, Kontakte mit den gefangenen Freunden zu pflegen oder sie auf ihrem Weg zur Hinrichtung zu begleiten. Hinzu kamen auch seine Bemühungen, mit allen Mitteln die Verbindungen zwischen den Gefangenen und ihren Angehörigen aufrechtzuerhalten und den Hinterbliebenen beizustehen. Dazu gehörte auch, daß er den im Gefängnis Moabit festgehaltenen Frauen der Verschwörer vom 20. Juli 1944 immer wieder Süßigkeiten zukommen ließ.

Harald Poelchau hat in seinen Erinnerungen geschrieben, daß seine Zugehörigkeit zum Kreisauer Kreis ihm den stärksten Rückhalt für seine riskante Seelsorgstätigkeit bedeutet hat. «Er (scl. der Kreis) forderte die vernachlässigten verantwortungsbewußten Kräfte, wenigstens des Denkens, an, wenn auch zunächst nur für die Schublade. Den Tag X, an dem sie geöffnet werden sollte, kannte niemand.»³ Neben dieser ausdrücklichen Feststellung fällt einem Leser seiner autobiographischen Notizen auf, wie Harald Poelchau aus jeder Begegnung mit den Gefangenen und den zum Tode Verurteilten die Kraft zuwuchs, sie in ihrem Schicksal und auf ihrem Weg zum Tode zu begleiten. So schrieb er über seine Kontakte mit Dietrich Bonhoeffer: «Von einem Theologen, den ich dreiviertel Jahr lang fast täglich besuchte, muß ich sagen, daß ganz eindeutig er der Gebende und ich der Nehmende war: Dietrich Bonhoeffer, dessen Briefe aus dieser Zeit zeigen, womit er sich beschäftigt hat. Seine «Gebete für Gefangene» verfaßte er auf meinen Wunsch für sein Gefängnis.»⁴ Und von einem Bekannten aus dem Kreisauer Kreis, dem Jesuiten Alfred Delp, stellte er fest: «Der 1947 veröffentlichte dritte Band «Im Angesicht des Todes», geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung, beweist seinen geistigen Rang. Ich habe die meisten dieser Manuskripte aus seiner Zelle herausschmuggeln können.»⁵ Ob Harald Poelchau seine Form der Betreuung der Gefangenen und der zum Tode Verurteilten als einen Widerstandsakt verstanden hat, läßt sich nicht mit eindeutigen Äuße-

THEOLOGIE/ZEITGESCHICHTE

Seelsorger für die Bedrängten: In Erinnerung an Pfarrer *Harald Poelchau* (5.10.1903–29.4.1972) – Gefängnisseelsorger im Gefängnis von Berlin-Tegel – Hinrichtungen in Plötzensee – Mitglied des Kreisauer Kreises – Kontakte mit den gefangenen Freunden und deren Angehörigen – Diskrete Nähe und Empathie – Denken über den Tag hinaus. *Nikolaus Klein*

THEOLOGIE/GESELLSCHAFT

Sprachlos das Wort ergreifen: Das Religionsproblem säkularer Kultur und die Lebensmacht christlicher Rituale – Glockenweihe für die Dresdner Frauenkirche – Eine sich säkular verstehende Gesellschaft – Gemeinschaft und Gewalt – Im Widerstand gegen lebensbedrohende Gefahren – Quelle von Inspiration und Lebensmacht – Polare Struktur der Erfahrung des Heiligen – Das Faszinierende und Erschreckende von Gemeinschaften – Zur Religionstheorie von *Georges Bataille* – Zerbrechlichkeit des Lebens und die Macht des ersten Wortes – Die Differenz von profan und sakral – Zum Umgang mit Schwelenerfahrungen – Die Notwendigkeit des Rituals – Sprachlosigkeit und ihre Beredtheit – Sprachmacht christlicher Rituale – Eine Kultur der Gewaltlosigkeit – Erfahrungen während der Wende 1989 – Verstummen als Schrei der Sprache. *Hildegund Keul, Magdeburg*

THEOLOGIE/ÄSTHETIK

Wir sind alle Bildgebärer: Wider die Rede vom Christentum als Schriftreligion – Ein kritischer Einspruch – Verkörperlichung als Verbildlichung – Disziplinierung der Bilder im Laufe der Geschichte – Zum Thema «Schrift- oder Bildreligion» – Debatten und Traditionen seit der Aufklärung – Der Anspruch des mittelalterlichen Bilderkultes – Subversive Traditionslinien – Geschichte der Verdrängung des Bildes – Eine anthropologische Schlüsselfrage – In Zeiten der Bilderflut – Aktuelle ästhetische Positionen – Das Ringen von Künstlern um die Verbindlichkeit des Bildes – Resistent gegen den Schwund der Zeit – Verbindung zu den Gedächtnisgründen der Menschheit. *Thomas Lentz, Münster/Westf.*

THEOLOGIE/KOMMUNIKATION

Kommunikative Theologie: Zum Versuch, akademische Lehre bzw. Forschung mit kirchlicher Praxis enger miteinander zu verbinden – Ein Universitätslehrgang «Kommunikative Theologie» – Die Subjekt-Objekt-Spaltung – Zur Kluft von Theorie und Praxis – Theologie als kommunikatives Geschehen – Über Grenzen und Bedingungen von Kommunikation – Anknüpfung an die themenzentrierte Interaktion – Keine Anknüpfung an handlungstheoretisch bzw. kommunikationstheoretisch begründete Theologien – Problemfelder sozialwissenschaftlicher und philosophischer Grundlagendiskussionen. *Norbert Mette, Münster/Westf.*

rungen von seiner Seite belegen. Doch lassen sich immer wieder Aussagen finden, in denen er seine Tätigkeit als Beamter der nationalsozialistischen Justizbehörden, mit denen sich das Dritte Reich eines seiner perfekten Instrumente totalitärer Herrschaft geschaffen hatte, reflektiert hat. So schrieb er über den Beginn seiner Seelsorgstätigkeit im Tegeler Gefängnis 1933: «Als Gefängnispfarrer hatte ich größere Bewegungsfreiheit und mehr Selbständigkeit den neuen Machthabern gegenüber. Ich hatte mein Berufsziel erreicht.»⁶ Um dieses Zieles willen verzichtete er auf Veröffentlichungen von Beiträgen aus seiner neben dem Theologiestudium absolvierten Spezialisierung in Sozialwesen (im Bereich der Reform des Strafvollzugs und der Arbeiterwohlfahrt), nachdem das von ihm bevorzugte Publikationsorgan «Neue Blätter für den Sozialismus» verboten und er wegen einem seiner Artikel in der nationalsozialistischen Presse angegriffen worden war. Vielmehr konzentrierte er sich in der Folge auf die alltäglichen Arbeiten als Gefängnisseelsorger. So bedeutete die Mitarbeit im Kreisauer Kreis für Harald Poelchau eine erneute Beschäftigung mit politischen und gesellschaftlichen Fragen, so daß er über sein Engagement im Widerstand schreiben konnte, er sei dadurch zum ersten Mal seit 1933 wieder gezwungen gewesen, den Blick über die alltägliche Arbeit hinaus auf gesamtgesellschaftliche Reformen zu richten.

Harald Poelchau begann seine Tätigkeit im Gefängnis von Tegel in der herkömmlichen Art und Weise mit Einzelbesuchen in der Zelle, mit Gottesdienstfeiern und Predigten, in denen er auch zu politischen und rechtlichen Fragen Stellung nahm. Um auch Gefangene zu betreuen, die aus der Kirche ausgetreten waren, er fand er «einen Religionsunterricht nur für Dissidenten»: «Wir diskutierten bei diesem Unterricht über soziologische und allgemein menschliche Fragen und berührten auch religiöse Probleme. Ich konnte auf solche Art den Politischen (*d.h.* den politischen Gefangenen) viele Anregungen vermitteln.»⁷ Im Verlaufe der Jahre nahm für ihn die Betreuung der zum Tode verurteilten Gefangenen immer mehr von seiner Zeit in Anspruch. Grund dafür waren nicht nur die steigende Zahl von Todesurteilen und Vollstreckungen, sondern auch die Tatsache, daß das Reichsjustizministerium durch restriktive Erlasse die Seelsorgsarbeit immer mehr begrenzte. Seit der Verfügung vom 15. Oktober 1942 war eine staatlich gebilligte Seelsorge im Rahmen der eigentlichen Urteilsvollstreckung nicht mehr möglich. Dazu kamen immer mehr Behinderungen durch Einschränkungen religiöser Lektüre bis zum Verbot der Gottesdienste.

In diesem engen Rahmen versuchte Harald Poelchau seine Arbeit durchzuführen. Über die Gespräche, die er mit den Gefan-

genen führte, schrieb er: «Immer müssen sie deutlich machen, daß der gesellschaftliche Schuldbegriff nicht dem gleicht, was uns wirklich von Gott trennt, und daß Gott andere Maßstäbe hat, großzügigere, aber auch feinere, den Menschen im Innersten treffende, als der jeweils geltende Moralkodex oder das Strafbuch.»⁸ Mit dieser Unterscheidung hielt Harald Poelchau auch unter widrigen Bedingungen an der Würde jedes Gefangenen und jedes zum Tode Verurteilten angesichts eines Strafvollzugs fest, der sie den Betroffenen grundsätzlich absprach und auf die Vernichtung der menschlichen Person ausgerichtet war. Die gleiche Achtung bewegte ihn auch, auf die Bedürfnisse jedes einzelnen einzugehen. In seinen Erinnerungen hat er diese Akte der Zuwendung «Liebesdienste» genannt, die er den Verurteilten auf dem Weg zur Hinrichtung noch erweisen konnte: «Es fielen nicht mehr viele Worte. Was zu sagen war, war in der Zelle in der Nacht vorher ausgesprochen worden. Nur selten mußte ich noch Dinge notieren, die den Verurteilten am Herzen lagen – Grüße an Frauen und Kinder. Der einzige Liebesdienst, den ich noch erweisen konnte, bestand darin, daß ich den Männern immer wieder eine Zigarette zwischen die Lippen steckte, sie anzündete, sie wieder herausnahm und erneut gab. Die Gefangenen waren ja mit ihren auf dem Rücken gefesselten Händen hilflos.»⁹ Die Empathie, mit der Harald Poelchau Menschen in Extremsituationen begegnen konnte, erschließt sich auch heute noch dem Leser seiner biographischen Notizen in der Beschreibung der Wirkung, welche seine Gesprächspartner auf ihn ausgeübt haben: «Die Schau des menschlichen Lebens mit allen seinen Hintergründen danke ich den Opfern. Sie hatten aus ihrem Gewissen heraus gelebt und waren für die Freiheit des Gewissens gestorben. Wenn ich ihnen gegenübertrat, so tat ich dies als Christ, ganz gleich, ob sie sich zum Christentum bekannten oder nicht. Sobald zwischen uns klar wurde, es ging nicht um Formen und Dogmen, sondern um die Frage des Gewissens – fielen zwischen uns die Hemmungen der Konvention, des Ehrgeizes, der Rücksicht. Wir waren uns nah.»¹⁰ Diese «respektvolle Nähe» zeigt sich nicht nur in seinen Porträts seiner hingerichteten Freunde aus dem Kreisauer Kreis, der Bekennenden Kirche und der Verschwörer vom 20. Juli 1944. Sie zeigt sich auch in seiner Beschreibung des Schicksals der Frauen und Männer aus dem Kreis um Arvid Harnack und Harro Schulze-Boysen, der unter dem von der Gestapo geprägten Namen «Rote Kapelle» bekannt geworden ist. Sie zeigt sich auch in seinen Erinnerungen an die Opfer der Massenexekution vom 7. bis 11. September 1943, in deren Verlauf 360 Menschen brutal erhängt wurden. Sie wurden alle Opfer eines Geheimbefehls des Justizministeriums, das entschieden hatte, daß alle zum Tode verurteilten Insassen des Gefängnisses III in Plötzensee sofort hingerichtet werden sollten, nachdem bei einem Fliegerangriff auf Berlin die Außenmauer zerstört und ein Flügel des Gefängnisses ausgebrannt war und es zu einem Fluchtversuch von fünf Franzosen gekommen war. Diese «respektvolle Nähe» zeigt sich schließlich auch in den vielen Porträts einzelner Gefangener, die Harald Poelchau in seinen biographischen Notizen festgehalten hat. Sie zeigt sich, wenn er zusammenfassend über seine Gesprächspartner schreibt: «Ich habe die Erfahrung gewonnen, daß diese Männer und Frauen Vergebung brauchten, die Vergebung anderer Menschen, denen sie in ihrem Leben nicht gerecht geworden waren, oder Gottes Vergebung. In den letzten illusionslosen Gesprächen mit den Todgeweihten wurden Kräfte jenes Friedens lebendig, der höher ist als alle Vernunft, mächtiger als die Furcht vor dem Richter und dem Beil und dem Strick des Henkers.»¹¹ Wenn Freunde und Bekannte von der «diskreten Heiterkeit» des Pfarrers Harald Poelchau sprachen¹², so meinten sie wohl diese von ihm mühsam errungene Einsicht, die er nur mit dem Stichwort einer «gewonnenen Erfahrung» bezeichnen konnte.

Nikolaus Klein

⁸ Harald Poelchau, Die Ordnung der Bedrängten (vgl. Anm. 3), S. 41.

⁹ Harald Poelchau, Die letzten Stunden (vgl. Anm. 5), S. 32.

¹⁰ Harald Poelchau, a.a.O., S. 134f.

¹¹ Harald Poelchau, a.a.O., S. 135.

¹² Vgl. Helmuth James von Moltke, Briefe an Freya 1939–1945. Hrsg. von Beate Ruhm von Oppen. München 1988, S. 291, 298, 416, 474, 483, 520, 595.

¹ Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hrsg. von Eberhard Bethge. Neuausgabe, München 1977, S. 25.

² Nach Studien der Theologie in Bethel, Tübingen und Marburg, wo er sich mit Paul Tillich befreundete, absolvierte er an der von Carl Meinicke geleiteten Wohlfahrtsschule in Berlin eine Ausbildung als Fürsorger. Danach arbeitete er als Geschäftsführer der «Deutschen Vereinigung für Jugendgerichte und Jugendgerichtshilfe» und bei den «Neuen Blättern für den Sozialismus», wurde Assistent bei P. Tillich in Frankfurt und promovierte bei ihm mit einer Arbeit über «Die sozialphilosophischen Grundlagen der deutschen Wohlfahrtsgesetzgebung». 1945 wurde er auf Anregung von Eugen Gerstenmaier Generalsekretär des Evangelischen Hilfswerkes in Stuttgart, wurde 1946 Vortragender Rat für Gefängniswesen der Zentralen Justizverwaltung der Sowjetischen Besatzungszone in Berlin, war von 1949 bis 1951 wieder Gefängnispfarrer in Berlin-Tegel und leitete von 1951 bis zu seinem Tod 1972 das Sozial- und Industriepfarramt der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg. Vgl. Albert Krebs, Begegnungen mit Harald Poelchau, in: ZfStrVo 38 (1989), S. 67–73; Brigitte Oleschinski, Berliner Gefängnisseelsorger in den Jahren 1943 bis 1945. Peter Buchholz und Harald Poelchau, in: Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte 59 (1993), S. 174–187.

³ Harald Poelchau, Die Ordnung der Bedrängten. Autobiographisches und Zeitgeschichtliches seit den zwanziger Jahren. (Berlin 1963). Hamburg 1965, S. 91.

⁴ Harald Poelchau, a.a.O., S. 77.

⁵ Harald Poelchau, Die letzten Stunden. Erinnerungen eines Gefängnis-pfarrers, aufgezeichnet von Graf Alexander Stenbock-Fermor. (Berlin 1949). Köln 1987, S. 119.

⁶ Harald Poelchau, a.a.O., S. 8.

⁷ Harald Poelchau, a.a.O., S. 11.

SPRACHLOS DAS WORT ERGREIFEN

Das Religionsproblem säkularer Kultur und die Lebensmacht christlicher Rituale

Am Sonntag, dem 4. Mai 2003, versammeln sich mehr als 15000 Menschen auf dem Schloßplatz in Dresden. Obwohl viele von ihnen nicht zum Christentum gehören, wollen sie an einem alten christlichen Ritual teilnehmen. Die Glocken der Dresdner Frauenkirche erhalten einen Namen und werden geweiht. An erster Stelle steht die «Glocke des Friedens», die Jesaja-Glocke. Ihr ist aus Jes 2,4 eingraviert: «sie werden ihre Schwerter zu Pflugscharen machen». Dieser Spruch war das Motto der Friedensbewegung, die im Herbst 1989 den DDR-Staat ins Wanken gebracht hat.¹ Das Ritual der Weihe samt Namensgebung macht die Glocke zu einem unüberhörbaren Zeichen des Friedens. Sie erinnert an den riskanten Einsatz für Gewaltlosigkeit im Herbst 1989 sowie an den Zweiten Weltkrieg, der in Dresden so viel zerstört hat. Die Frauenkirche steht bald wieder. Jetzt schon setzt sie Menschen in Bewegung und stiftet Gemeinschaft über Konfessionsgrenzen hinweg. Ihr Wiederaufbau verschlingt Unsummen an Geld. Aber dieser Kirche und ihren Glocken bringen Menschen gern ein Opfer.

Die Glockenweihe in Dresden ist ein Beispiel für die Lebensmacht, die Rituale in säkularer Kultur erlangen können. Auch in den östlichen Bundesländern sind Rituale weit verbreitet und sehr beliebt. Nach wie vor findet die Jugendweihe großen Zuspruch. Die Präsenz von Ritualen in einer Kultur, die sich entschieden säkular versteht, ist bemerkenswert. Denn Rituale konstituieren Religion. Aber in Ostdeutschland bestreitet die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung, daß Religion irgendeine Bedeutung für sie hat. Während in Westdeutschland das Aufblühen religiöser Praktiken außerhalb der Kirchen markant ist², wird die Frage in Ostdeutschland mittlerweile eher durch Abwesenheit angeheizt. Institutionell verfaßte Religion ist hier eine marginale Größe, mit der weder Geld noch Staat zu machen ist. Da aber Religion eine verworfene Größe ist, gibt der Zuspruch bestimmten Ritualen gegenüber zu denken. Was ist anwesend in dieser Abwesenheit, die so auffällig schweigt?

Dieser Frage gehe ich in drei Schritten nach. Zunächst wird der Zusammenhang von Gemeinschaft und Gewalt als Problem von Religion analysiert. Denn menschliche Gemeinschaften werden von der Suche nach der zerbrochenen Intimität des Lebens bestimmt. Auf dieses Problem, vor dem Menschen in Erfahrungen des Heiligen stehen, geben Rituale eine Antwort. Deswegen wird ihre Bedeutung im zweiten Schritt erarbeitet. Im dritten Schritt geht es dann um die Bedeutung, die christlichen Ritualen heute in der säkularen Kultur zukommt.

Gemeinschaft und Gewalt – ein Religionsproblem

Menschen leben in Gemeinschaft. Sie werden in Familien groß und gehören zu Gruppen, die ihnen Arbeit und Brot geben. Von Geburt an sind sie auf Unterstützung angewiesen. In ihrer Muttersprache gewinnen sie Wurzeln, können sich ausdrücken und werden verstanden. Aristoteles schreibt zu Beginn des 8. Buches seiner Nikomachischen Ethik: «Darnach werden wir wohl von der Freundschaft reden müssen. Denn sie ist eine Tugend [...]; außerdem gehört sie zum Notwendigsten im Leben. Denn keiner möchte ohne Freunde leben, auch wenn er alle übrigen Güter be-

¹ Auf dem Wittenberger Kirchentag im September 1983, dessen Friedenslösung «Schwerter zu Pflugscharen» hieß, hat der Schmied Stefan Nau dieses Motto handgreiflich vor Augen geführt. Eine Interpretation sowie ein Foto dieser Zeichenhandlung finden sich in: Kay-Ulrich Bronk, Der Flug der Taube und der Fall der Mauer. Die Wittenberger Gebete um Erneuerung im Herbst 1989. (Arbeiten zur praktischen Theologie, 16). Leipzig 1999, S. 98f.; 328.

² Dies zeigt eindrücklich das «Panorama der neuen Religiosität» (Gütersloh 2001), das Reinhard Hempelmann u.a. im Auftrag der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Berlin) herausgegeben haben; vgl. auch Regina Polak, Hrsg., Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa. Ostfildern 2002.

säße.» In religiösen Gemeinschaften suchen Menschen nach dem Heil ihres Lebens. Aber zugleich stellen Gemeinschaften ein Problem dar. Die Medien führen es heute in Nachrichten und Krimis, in politischen Sendungen und Familienserien täglich vor Augen: Das persönliche, politische und religiöse Zusammenleben ist den Menschen ein schwieriges Unterfangen. *Auf der einen Seite* finden sie in Ehe und Familie, aber auch in Interessensgemeinschaft und Volkszugehörigkeit einen Raum, wo das eigene Leben aufblüht. Menschen ziehen sich unwiderstehlich an, wollen zusammen leben und sich lieben. Völker bauen miteinander blühende Kulturen und schaffen überwältigende Kunstwerke. *Auf der anderen Seite* sind Gemeinschaften äußerst gefährlich. Wo die Liebe scheitert, droht Unglück – vom Zerbrecen des einzelnen Lebens bis hin zu tödlichen Familiendramen. An vielen Orten der Welt bedrohen sich Menschen gegenseitig mit Terror und Krieg.

Humane Gemeinschaften sind von dieser Polarität durchzogen. Menschen konkurrieren um materielle Güter wie Nahrung, Gesundheit, bezahlte Arbeit; aber auch um ideelle Güter wie Zuneigung und gesellschaftliches Ansehen. Manchmal bedrohen sie bewußt und rücksichtslos das Leben anderer und stellen füreinander eine Gefahr dar. Aber zugleich sind Gemeinschaften unverzichtbar. Denn Menschen werden in ihrem Leben Mächten ausgesetzt, denen sie als Einzelne nicht gewachsen sind. Undurchschaubare Kräfte fördern oder behindern das Leben, bringen es zur Welt oder zerstören es. Der Macht des Todes aber, jenes stärksten Gegenspielers des Lebens, können Menschen in Gemeinschaft besser widerstehen als auf sich allein gestellt. Wenn sie ihre Kräfte bündeln und in *eine* Richtung lenken, potenziert sich die Macht, die sie der Zerstörung entgegenstellen.

Aus diesem Grund bilden Menschen Gemeinschaften. Sie verbünden sich im Widerstand gegen den Tod und schaffen Kulturen, in denen ihr Leben aufblüht. Aber dieses Unternehmen ist nicht nur nützlich. Vielmehr gehören Gemeinschaften, auf die Menschen ihre Hoffnung setzen, zur Welt des Heiligen. Denn sie ziehen unwiderstehlich an, aber sie lösen auch Ängste aus und lassen zurückschrecken. *Das Heilige* ist eine Kategorie, die Rudolf Otto zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts in die Religionsdebatte eingeführt hat.³ Er stellt die polare Struktur der Erfahrung des Heiligen heraus. Das Heilige fasziniert; aber es erschreckt auch zutiefst und läßt verstummen. Menschen können es nicht einfach gebrauchen, sondern sie werden von ihm in Bann gezogen, obwohl sie ihm zugleich entfliehen möchten. Es zeigt sich als *mysterium tremendum et fascinosum et augustum*, das tiefe Geheimnis, das erschüttert, fasziniert und Glück verheißt. Die Erfahrung intensiver Gemeinschaft ist eine solche heilige Erfahrung. Sie ist einerseits eine Verlockung, weil sie die Intensität eines sprühenden Lebens verheißt. Hier wird getanzt und gelacht, das Leben bricht aus und wird überschwänglich gefeiert. Andererseits schrecken Gemeinschaften ab, weil in ihnen Schmerz, Gewalt und Tod lauern. In der Welt der Kommunikation braust das Leben auf und verströmt sich. Kommunikation erfordert Opfer. Ohne Zeit und Energie, materielle Güter und persönlichen Einsatz kann das Leben nicht ausbrechen. Leben heißt, sich verschwenden. Wer Intensität erstrebt, verausgabt alle

³ Ottos Theorie des Heiligen hat eine bis heute andauernde kontroverse Debatte ausgelöst (vgl. Wolfgang Gantke, Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung. [Religionswissenschaftliche Reihe, 10]. Marburg 1998). Entscheidend ist dabei, ob die Gottesfrage oder das Heilige der Schlüssel zur Religion ist. Da es aber Religionen wie den Buddhismus gibt, die keinen Gottesbegriff kennen, ist m.E. die Erfahrung des Heiligen das Grundproblem von Religion. Sie ist die Herausforderung, vor der Menschen stehen und auf die Religionen unterschiedliche Antworten geben. Im Folgenden geht es um die Bedeutung, die das Christentum in der Herausforderung hat, daß Menschen Gemeinschaft als Ort des Heiligen erfahren und hier dem Gewaltproblem ausgesetzt sind.

Kräfte, damit das Leben aufbraust und zu seinem Gipfel gelangt. Die intime Kommunikation des Lebens in der Liebe erfordert es, sich selbst aufs Spiel zu setzen und sich für das Geliebte zu verschwenden. Dies zeigen auf der einen Seite die Märtyrerinnen und Märtyrer, die für ihre Liebe ihr Leben opfern; auf der anderen Seite aber auch die Selbstmordattentäter in Palästina und die «schwarzen Witwen» in Tschetschenien, die sich selbst und andere um der Gemeinschaft ihres Volkes willen vernichten. Die Welt des Heiligen ist von Opfer und Gewalt durchzogen. Wer sich gegen andere stellt und ihnen Schaden zufügt, muß mit ihrer Rache rechnen. Aber auch wer sich mit anderen verbündet, ist nicht vor Eifersucht und Neid gefeit und muß Enttäuschung oder gar Verrat befürchten.

Die Religionstheorie von Georges Bataille

Wegen der Polarität des Heiligen haben Gemeinschaften unwiderstehliche, aber zugleich panikerregende Anziehungskraft. Menschen sind von ihnen in Bann geschlagen, obwohl sie ihnen zugleich entfliehen möchten. Die Macht des Heiligen, die in Gemeinschaften am Werk ist, ist «eine gefährliche, undurchschaubare, kaum zu steuernde Energie von außerordentlicher Wirkungskraft»⁴. Aber warum ist den Menschen die Gemeinschaft heilig? Woher kommt die ungeheure Energie? Warum können sich Menschen nicht nur unter ökonomischen Absichten miteinander verbinden? Eine Antwort auf diese Frage gibt die Religionstheorie des französischen Bibliothekars und Kulturanthropologen, Schriftstellers und Philosophen Georges Bataille (1897–1962), die im deutschen Sprachraum bisher noch wenig diskutiert wird.⁵ An seinem Werk hat Michel Foucault sein Denken geschärft, und sein «Einfluß auf den frz. Existenzialismus, den Strukturalismus und Poststrukturalismus [ist] nicht zu unterschätzen»⁶. 1948 verfaßte Bataille eine «*Théorie de la religion*», die jedoch erst 1974 veröffentlicht wurde und 1997 in deutscher Sprache erschien. Die Stärke der Religionstheorie Batailles besteht darin, daß sie benennt, mit welchem Problem es Religion zu tun hat.⁷

Bataille stellt fest, daß jedes Lebewesen zunächst fließender Teil eines bewegten Ganzen ist, das im Hier und Jetzt aufgeht. Es ist eine Welle, die aus anderen Wellen aufbraust und ihren Gipfel erreicht, um sich dann wieder unterschiedslos in anderen, stärkeren Wellen zu verströmen. In diesem Aufsteigen und Versinken, Werden und Vergehen entsteht das bewegte Meer des Lebens. Der Mensch aber bricht mit dieser Welt intimer Kommunikation. Denn er begreift die Gewaltsamkeit, die hier am Werk ist und die sich auch gegen ihn selbst richtet. Die Zerbrechlichkeit des Lebens tritt dem Menschen vor Augen, löst lähmendes Entsetzen aus und läßt ihn verstummen. Aber in dieses Erschrecken hinein spricht er sein erstes Wort: «der Mensch wurde erst in dem Augenblick möglich, in dem ein Wesen, von unüberwindlichem Schwindel erfaßt, mit aller Kraft versuchte, nein zu sagen.»⁸ Dieses «Nein» aber hat prinzipielle Bedeutung. Denn es konstituiert Widerstand gegen die Mächte, die mit Vernichtung drohen.⁹ Infolgedessen schafft der Mensch Werkzeuge – vom Faustkeil bis zur Nanotechnik –, die seine Überlebenschancen vergrößern. Werkzeuge durchkreuzen die fraglose Gemeinschaft der Lebewesen, setzen eine Grenze und führen Hierarchie ein. Von nun

⁴ Roger Caillois, *Der Mensch und das Heilige*. München 1988, S. 23.

⁵ Zur Rezeption Georges Batailles in der Theologie vgl. Robert Ochs, *Verschwendung. Die Theologie im Gespräch mit Georges Bataille*. (Bamberger Theologische Studien, 2). Frankfurt, u.a. 1995.

⁶ Annette Simonis, Art. Bataille, Georges, in: Ansgar Nünning, Hrsg., *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. 2., erweiterte Aufl. 2001, S. 48.

⁷ Georges Bataille bietet keinen primär hermeneutischen, sondern einen problemorientierten Ansatz. Im Folgenden möchte ich zeigen, wie seine Frage, mit welchem Problem es Religion zu tun hat, die anonyme Präsenz von Religion in säkularer Kultur erschließt.

⁸ Georges Bataille, *Die Erotik*. (Das theoretische Werk in Einzelbänden). München 1994, S. 62.

⁹ Auch das erste *Nein* der Bibel ist mit Tod und Widerstand verbunden: «Nein, ihr werdet nicht sterben», sagt die Schlange zu Eva (Gen 3,4).

an trennt ein Bruch den Menschen von anderen Lebewesen. Zwischen ihm selbst und anderen «liegt ein Abgrund, erstreckt sich die Diskontinuität»¹⁰.

Bataille begreift diesen Bruch, diese Diskontinuität als Dreh- und Angelpunkt der Religionsfrage. Denn das Nein des Menschen bewirkt eine Zweiteilung der Welt. Auf der einen Seite steht die *Welt des Profanen*, der Werkzeuge, die aus lauter nützlichen Dingen besteht. Mit diesen Dingen kann man hantieren, man kann über sie verfügen und sie nach eigenem Gutdünken benutzen. Hier herrschen Arbeit und Disziplin, Ordnung und ein sparsamer Umgang mit vorhandenen Ressourcen. Allerdings zahlt der Mensch für die Nützlichkeit des Profanen einen hohen Preis. Denn die Vergegenständlichung der Welt kündigt die fraglose Gemeinschaft mit allem Lebendigen auf. Sie zerstört die intime Verbundenheit und die unmittelbare Kommunikation. Alles wird dem Menschen zum Werkzeug: ein Stein, ein Tier, ein Artgenosse. Die Arbeit versetzt ihn in die Logik der Objekte, bis der Mensch sich selbst zum Gegenstand wird. «Der, der den Weizen anbau, ist kein Mensch: er ist der Pflug dessen, der das Brot ißt. Und sogar der Akt des Essens selber ist letztlich bereits die Feldarbeit, der sie die Energie liefert.»¹¹ Die Vergegenständlichung, die eigentlich dem Überleben dient, bedroht die Gegenwartigkeit des Lebens. Die Arbeit fesselt an die Tretmühle der Pflicht und droht die Glut des Lebens auszulöschen. Der Mensch aber strebt nach einem Aufflammen des Lebens, nach Intimität und Kommunikation. Deswegen überschreitet er die profane Welt der toten Gegenstände. Er will partizipieren an diesem Leben, das sich verschwendet, das hier und jetzt lebt, ohne sich darum zu kümmern, was morgen kommt. Wenn der Mensch aber die profane Welt überschreitet, betritt er die Welt des Heiligen. Sie ist nicht mehr der Nützlichkeit unterworfen, sondern dient dem sich verschwendenden Leben.

Die Welt der intimen Kommunikation ist dem Menschen heilig. Denn nur hier bricht das Leben aus und ist in allen Fasern des Leibes und in allen Winkeln des Geistes zu spüren. In der profanen Welt ist der Mensch ein vereinzelt Wesen, das arbeitet und in der Logik der Zwecke funktioniert. Die Kommunikation des Heiligen überschreitet jedoch die hier herrschenden Grenzen und gibt sich dem Leben selbst anheim. Dies zeigt sich besonders in der menschlichen Liebe. «Wir leiden an unserer Isolierung in der diskontinuierlichen Individualität. Die Leidenschaft wiederholt ununterbrochen: wenn du das geliebte Wesen besädest, bildete dieses Herz, das die Einsamkeit erstickt, mit dem des geliebten Wesens ein einziges Herz.»¹² Der Mensch sucht in der Isolation der profanen Welt nach Kommunikation, die ihm die Intensität des Lebens eröffnet. Aus diesem Grund sagt Bataille, daß Religion die «Suche nach der verlorenen Intimität»¹³ ist.

Das menschliche Leben ist von der Polarität des Heiligen und des Profanen durchzogen. Aus ihr gewinnt Religion ihre Lebensmacht. Denn Menschen können das, was sie in der profanen Welt produzieren, in den Dienst dessen stellen, was ihnen heilig ist. Dann aber erhält ihr Alltag Aufschwung und Zugkraft. Wenn Menschen von dem Projekt einer Gemeinschaft begeistert sind, nehmen sie die Mühen auf sich, die mit ihm verbunden sind. Sie opfern bereitwillig aus den Reichtümern ihrer Arbeitswelt. Dies zeigen alltäglich die Eltern, die Zeit und Kraft, Arbeitslohn und Karriere ihren Kindern zur Verfügung stellen. Auch der Wiederaufbau der Dresdner Frauenkirche ist hierfür ein sprechendes Beispiel. Wo Menschen aus ihren profanen Gütern dem Opfer, was ihnen heilig ist, öffnet sich das Hier und Jetzt des lebendigen Lebens. Dies ist die Gegengabe, die sie empfangen. Das Werkzeug von etwas Heiligem zu sein, setzt eine berausende Ekstase frei. Die Menschen erhalten mehr, als sie geben. Ihr Leben erlangt Orientierung und Intensität. Wo das Profane und das Heilige sich verbünden, potenziert sich ihre Wirkungskraft.

¹⁰ Georges Bataille, a.a.O., (vgl. Anm. 8), S. 15.

¹¹ Georges Bataille, *Theorie der Religion*. (Das theoretische Werk in Einzelbänden). München 1997, S. 38.

¹² Georges Bataille, a.a.O., (vgl. Anm. 8), S. 23.

¹³ Georges Bataille, a.a.O., (vgl. Anm. 11), S. 50.

Eine Gesellschaft, die etwas erreichen will, braucht die technischen Fertigkeiten der profanen Welt. Die notwendige Entschiedenheit, die Kräfte bündelt und in eine Richtung lenkt, kommt jedoch aus der Welt des Heiligen. Nur in der Polarität von heilig und profan konnten Stonehenge, die Pyramiden und die gotischen Kathedralen gebaut werden. Die Macht des Heiligen ermöglicht die Entwicklung von Hochkulturen und differenzierten Gesellschaftsformen. Das Opfer ist die Gabe, die das Leben entzündet, damit es aufflammt und sich bis zum Letzten verzehrt.

Schwellererfahrungen und die Notwendigkeit des Rituals

Religion ist nicht nur ein Phänomen vergangener Zeiten. Bis heute ist den Menschen das Problem geblieben, das Religion konstituiert: Die Suche nach der zerbrochenen Intimität des Lebens. Auch in säkularer Kultur streben Menschen über ihre profane Welt hinaus nach intensiver Kommunikation, nach dem Fest des Lebens, in dem sie ihre Lebendigkeit bis in die Fingerspitzen spüren. Hier hat die Erotik ihren Ort, diese ekstatische Bejahung des Lebens bis in den Tod. «Wir sind auf der Suche nach einem Gipfel. Jeder, dem es beliebt, kann davon absteigen. Aber die Menschheit in ihrer Gesamtheit strebt nach diesem Gipfel, er allein macht ihre Bestimmung aus, er allein ist ihre Rechtfertigung und ihr Sinn.»¹⁴ Und selbst da, wo sich Menschen in der profanen Welt eingerichtet haben, sind sie vor heiligen Erfahrungen nicht gefeit. Aus heiterem Himmel können sie sich verlieben. Oder der Tod greift ins Leben ein. Die Verwirrungen der Liebe; die Bedrohung durch Krankheit; die Gewalt in Terror und Krieg: Sie werden aus gutem Grund verdrängt, aber sie melden sich dennoch zu Wort. Der Tod bricht ein, oft unerwartet und immer grausam. Er wirft aus der sicheren Welt des Profanen hinaus in die Welt des Heiligen, der Turbulenzen und Überschreitungen. Heilige Erfahrungen sind Zeiten intensiven Lebens. Aber sie sind eine gefährliche Zeit, denn sie werden von der Gewaltbarkeit des Todes bedroht.

Erfahrungen an der Schwelle des Lebens zeichnen sich durch ein Merkmal aus, das Bataille in seiner Religionstheorie zwar andeutet, aber nicht weiter ausführt: Sie machen sprachlos. Der Mensch verstummt, wenn er begreift, wie sehr das Leben von Gewalt durchzogen ist. Dieses Verstummen aber ist beredt, denn es bringt die Erschütterung des Lebens zum Ausdruck. Gewalterfahrungen treiben an die Grenze dessen, was sagbar ist. Wo der Tod über das Leben herfällt, da zerbricht die Sprache. Sie versagt. Dies gilt in besonderer Weise, wenn das Leiden gezielt von anderen Menschen verursacht wird. Wer sich der abgrundtiefen Bösartigkeit stellt, zu der Menschen fähig sind, dem verschlägt es die Sprache. Das trifft auch auf das Attentat von Erfurt am 26. April 2002 zu: noch ein Jahr nach der Tat sprechen die Betroffenen von einer «bis heute andauernden Sprachlosigkeit»¹⁵. Die Not des Lebens bleibt unsagbar. Sprachlosigkeit aber stellt ein Problem dar. Wer im Verstummen verharrt, wird unfähig zu handeln. Das, was sprachlos macht, will zu Wort kommen. Das erlahmte Leben will wieder fließen. Diese Bedrängnis der Sprachlosigkeit eröffnet Ritualen ihren Handlungsraum. Denn Rituale entstehen aus einer Situation heraus, die Menschen sprachlos macht. Diese These möchte ich im Folgenden erläutern.

Seit den siebziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts ist das Ritual Gegenstand einer interdisziplinären Debatte, an der sich verschiedenste Disziplinen wie Altertums-, Medien-, Kultur-, Religionswissenschaft, Theologie und Soziologie beteiligen.¹⁶ Der Buchmarkt zeigt, daß Rituale sogar ein verkaufsträchtiges Thema sind. Das stellt vor die Frage: Wozu dienen Rituale und welche Macht haben sie im Leben von Menschen? Der Ort des

Rituals sind Schwellenerfahrungen. Diese Erkenntnis hat vor allem der schottische Ethnologe Victor Turner in seinem Klassiker: «Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur» von 1969 herausgearbeitet.¹⁷ Turner hat die Lebensweise des Stammes der Ndembu in Sambia untersucht.¹⁸ Ihn interessieren Rituale, die den Übergang von einer Welt in eine andere regeln. Wer eine Überschreitung zu vollziehen hat, ist ein Schwellenwesen, eine Grenzgängerin. Schwellenwesen befinden sich im Zustand der *Liminalität*. Sie fallen aus der Sicherheit alltäglicher Rollen heraus. Sie sind auf der einen Seite gefährdet, müssen oft Torturen über sich ergehen lassen und größte Ängste bestehen. Auf der anderen Seite rufen Schwellenerfahrungen eine intensive Kommunikation hervor. Jugendliche in der Pubertät bilden enge, gefühlsgeladene Gemeinschaften: Umarmungen und Tränen, Wutausbrüche und stürmische Versöhnungen, Ängste und überschwängliche Feste. Auch wenn Menschen überraschend ein Unglück widerfährt, zeigt sich dieses Phänomen: Menschen sprechen ganz anders miteinander, es melden sich Bekannte, von denen schon lange nichts mehr zu hören war, die Betroffenen rücken dichter zusammen. Schwellenwesen bewegen sich in der Welt des Heiligen, sie leben intensiv und kommunikativ. Deswegen ist nach Turner *communitas* ein Charakteristikum der Liminalität. Rollen und Hierarchien gehören zur profanen Welt der Arbeit und der Struktur, hier gibt es keine tiefgreifende Kommunikation. Intimität, Berührung, Kommunikation gehören vielmehr in die Welt der Schwellenwesen, in die religiöse Welt heiliger Erfahrungen. Hier bricht sich das Leben rückhaltlos Bahn und braust auf in einem schwindelerregenden Taumel.

Im Zustand der Liminalität sind Gemeinschaften genauso wie Einzelne in einer prekären Situation. In Lebens- und Arbeitsgemeinschaften, die mit einem Gewaltausbruch in den eigenen Reihen zu kämpfen haben; bei Gesellschaften, deren Existenz vom Krieg bedroht ist, steht das Leben Einzelner sowie der Gemeinschaft insgesamt auf dem Spiel. Der zukünftige Stammeshäuptling der Ndembu muß sich demütigenden und schmerzlichen Prozeduren unterziehen, bis er tatsächlich Häuptling ist.¹⁹ Turner stellt in seiner *Beschreibung* der Rituale eindrücklich heraus, daß die Liminalität ein von Gewalt bedrohter Zustand ist. In seiner *Ritualtheorie* spielt diese Gewaltbarkeit jedoch keine Rolle mehr, statt dessen schreibt er: «Die spontane *Communitas* ist reich an, meist angenehmen, Gefühlen.»²⁰ Turner sieht über die Gewaltbarkeit der Liminalität hinweg, obwohl sie in seinen eigenen Beschreibungen ins Auge fällt.²¹ Schwellenwesen sind in ihrer Umbruchphase von Gewalt bedroht. Dies zeigt allein schon die Grausamkeit vieler Initiationsriten, vom Herausreißen der Milchzähne bis zur Beschneidung, die unzähligen jungen Frauen das Leben kostet. Die Gefahr der Gewalt gehört zur

¹⁷ Er bezieht sich dabei auf das ältere Werk von Arnold van Gennep zu den Übergangsriten (*Les rites de passage*. Paris 1988; Erstpublikation Paris 1909).

¹⁸ Victor Turner ist aufgrund seiner Studien nach einer atheistischen Phase zum Katholizismus rekonvertiert (vgl. das Nachwort von Sylvia M. Schomburg-Scherff in: Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. [Theorie der Gesellschaft, 10] Frankfurt-New York 2000, S. 202; Erstveröffentlichung Chicago 1969). Er hat die Analyse fremder Rituale gebraucht, um die Bedeutung seiner eigenen Ritualtradition zu begreifen.

¹⁹ Vgl. Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. (Theorie und Gesellschaft, 10). Frankfurt-New York 2000, S. 101–105.

²⁰ Victor Turner, a.a.O., S. 135.

²¹ Hier zeigt sich die Brisanz der Frage nach dem Heiligen und der Gewalt. In der heutigen Ritualdebatte ist die Gewaltfrage nur am Rande ein Thema (vgl. Andréa Belliger, David J. Krieger, *Ritualtheorien*. Ein einführendes Handbuch. Wiesbaden 2003; Corina Caduff, Joanna Pfaff-Czarnecka, Hrsg., *Rituale heute*. Theorie, Kontroversen, Entwürfe. Berlin 1999). Auch die ansonsten sehr empfehlenswerte «Theologie des Segens» von Magdalena Frettlöh (*Theologie des Segens*. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen. Gütersloh 1998, 21999) geht nicht auf die Gewaltfrage ein, obwohl sie wesentlich zum Segen gehört. Schon das AT zeigt, daß ein Segen immer dort notwendig ist, wo Gewalt das Leben von Menschen bedroht: Jakob kämpft mit Gott und bittet nach dieser Grenzerfahrung um den Segen (Gen 32,27); Abigail hindert David daran, zum Gewalttäter zu werden und sich damit den Weg zum Königtum zu verbauen; gerade damit wird sie ihm zum Segen (1 Sam 25). Der Segen ist ein Ritual des Übergangs, das die Gewaltbarkeit sich vollziehender Umbrüche eindämmt.

¹⁴ Georges Bataille, a.a.O., (vgl. Anm. 8), S. 266.

¹⁵ Archiv für Jugendkulturen, Hrsg., *Der Amoklauf von Erfurt*. In Kooperation mit der Landeszentrale für politische Bildung Thüringen. Berlin 2003, S. 11.

¹⁶ Burckhard Dücker, Art. *Ritual*, in: Ansgar Nünning, Hrsg., *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie* (vgl. Anm. 6), S. 558f.

Liminalität als heiliger Erfahrung. Wo Menschen an der Schwelle stehen und eine schwierige Überschreitung vor sich haben, befinden sie sich in einer gefährlichen Situation. Sie können gnadenlos scheitern und andere mit sich in den Abgrund reißen, in den sie selbst stürzen. Auch dies zeigt das Attentat von Erfurt: ein junger Mensch wird aus der Schulgemeinschaft ausgeschlossen, die ihm Hoffnung auf ein gesichertes Leben in gesellschaftlichem Ansehen verhielt; er wird in einen Zustand der Liminalität gestoßen, ist von Rache getrieben und reißt sich selbst und andere in den Abgrund. Er tötet siebzehn Menschen; darüber hinaus ist auch das Leben seiner Eltern, das der Augenzeuginnen und -zeugen sowie das Leben der Angehörigen von diesem Attentat gezeichnet. Eine ganze Stadt und Menschen über Landesgrenzen hinweg sind erschüttert. Die Macht der Gewalt besteht darin, daß sie ansteckend ist, daß sie um sich greift und nur schwer zu bremsen ist. Das macht das Bedrohliche von Attentaten und Terroranschlägen aus, die ganze Gesellschaften in Aufruhr versetzen.

Beredete Sprachlosigkeit

Rituale setzen bei solchen Erfahrungen an, die mit Gewalt konfrontieren und sprachlos machen. Hier haben sie ihren Ort und können ihre Wirkungskraft entfalten. An der Schwelle von profan und heilig angesiedelt, üben sie eine eigene Macht aus. Denn in menschlicher Not stellen sie eine Sprache zur Verfügung, die handlungsfähig macht. Auf die unfabliche Gewalttat von Erfurt haben Menschen mit Ritualen reagiert, haben sich eigene geschaffen und auf solche zurückgegriffen, die ihnen soziale oder religiöse Institutionen angeboten haben. Im Ausnahmezustand eines Unglücks, aber auch in Übergängen, die von außen eher als alltäglich eingestuft werden, können Rituale hilfreich sein. Wenn ein Kind geboren wird, verändert dies die Situation der Eltern radikal, die zur Übernahme der Verantwortung bereit sind. Sie sind von der Sorge um dieses winzige, verletzte und zugleich faszinierende Lebewesen gepackt, das aus ihrer Liebe hervorgegangen ist; sie bangen um seine Zukunft und fürchten sich davor, gravierende Fehler zu machen und das aufblühende Leben zu zerstören. Ein Taufritual bringt diese stumme Not zur Sprache. Hier kommt das Wunder des neuen Lebens ins Wort und befähigt die Eltern, das Risiko der Verantwortung zu übernehmen und den Segen des neuen Lebens anzunehmen. Rituale greifen in die Liminalität ein, die sowohl die Einzelnen als auch die Gesellschaft bedrohen. Sie dienen dazu, gefährliche Überschreitungen zu bewerkstelligen und die Energie, die hier frei wird, in eine bestimmte Richtung zu lenken.

Die Konfrontation mit Gewalt und Tod macht sprachlos. Menschen sind *allein* kaum in der Lage, dieses Problem zu lösen. Sie brauchen eine Sprache, auf die sie in ihrer Not zurückgreifen können. Wenn Menschen im Verstummen erstarren, droht das soziale Leben zu erlahmen. Deswegen haben Gesellschaften Interesse an Ritualen, die die Sprachlosigkeit des Schwellenzustandes überwinden. Rituale stellen eine Sprache aus Worten und Gesten zur Verfügung, die hilft, in einer überwältigenden Situation die richtigen Worte zu finden. Ein Strauß roter Rosen hat in der Sprachlosigkeit der Liebeserklärung schon manchen guten Dienst geleistet. Aber in welche Richtung orientiert das jeweilige Ritual, welche Handlungen eröffnet es? Das ist die entscheidende Frage. Denn Rituale haben zwei Möglichkeiten. Entweder sie potenzieren die Gewalt der Liminalität. Das ist bei allen Kriegsritualen der Fall, die den Tötungswillen der Soldaten anheizen und auch die Zivilisten mit Blutausch infizieren. Auch die Attentäter des 11. September 2001 haben sich rituell auf ihre Gewalttat vorbereitet, und bei dem Erfurter Attentäter Robert Steinhäuser haben Videos eine Rolle gespielt, die Gewalt rituell zelebrieren. Totalitäre Staaten haben selbstverständlich eine ausgeprägte Ritualkultur. Die andere Möglichkeit besteht jedoch im Gegenteil, daß nämlich Rituale zur Überwindung der Gewalt beitragen. Beispiele hierfür sind die Rituale, die in der Notfallseelsorge nach schweren Bus- oder Zugunglücken durchgeführt

werden und die Menschen darin unterstützen, an der erfahrenen Gewalt nicht zu zerbrechen, sondern zum Leben zurückzufinden. Rituale bestimmen das Handeln von Menschen und stellen deshalb eine Macht dar. Sie sind an der Schwelle angesiedelt, die eine Überschreitung erfordert und ein Ort der Entscheidung ist. Rituale können die potentielle Gewalt, die schon mit Händen zu greifen ist, weiter anheizen oder vorsichtig eindämmen. Sie können der Gewalt dienen oder ihr widerstehen. Deswegen ist die entscheidende Frage eines Rituals: In den Dienst welcher Macht stellen sich die Einzelnen und stellt sich die Gemeinschaft, die dieses Ritual vollziehen? Wofür wollen sie Opfer bringen? Rituale wecken Kräfte, die in Richtung des Todes oder des Lebens gehen. Aus diesem Grund sind sie für die Kultur einer jeden Gesellschaft entscheidend. Rituale können eine Spirale der Gewalt auslösen. Sie können aber auch das schier Unmögliche bewirken und dem Tausel der Gewalt Einhalt gebieten. Rituale sind Machtereignisse.

Sprachmacht christlicher Rituale – Kultur der Gewaltlosigkeit

Rituale werden in der Not des Lebens zum Segen, wenn sie zur Überwindung drohender Gewalt beitragen. Daß an dieser Stelle der Beitrag christlicher Rituale zur heutigen Kultur ansetzt, zeigt sich in Ostdeutschland auf besondere Weise. Das Verhältnis der Ostdeutschen zum Christentum ist diskontinuierlich. Sie sagen mit überwältigender Mehrheit von sich selbst, daß sie nicht religiös sind. Dies stimmt in dem Sinn, daß sie keiner Religionsgemeinschaft angehören, nicht an Gott glauben und keine Frömmigkeitspraxis verfolgen. Sie distanzieren sich vehement von den traditionellen Institutionen der Religion. Auf dieses Problem weist der Religionssoziologe Ehrhart Neubert nachdrücklich hin.²² Eberhard Tiefensee antwortet auf dieses Problem mit Rückgriff auf eine Metapher von Max Weber und sagt, daß diese Menschen «religiös unmusikalisch»²³ seien. Er will damit das Phänomen erklären, daß sich so viele Menschen nicht von den religiösen Institutionen ansprechen lassen, daß die Kirchen keinen Zulauf haben und auch die Esoterik- oder andere alternative Bewegungen hier nicht Fuß fassen. Allerdings übersieht Tiefensee den großen Zuspruch der Menschen zu Ritualen. In der Not ihres Lebens greifen Menschen auch in Ostdeutschland auf christliche Rituale zurück. Sie tun dies selbst dann, wenn sie wissen, daß diese Rituale aus dem Christentum stammen – was für viele, die sich ansonsten dezidiert gegen die Kirche stellen, eine große Hürde ist.

Die Friedensgebete im Herbst 1989 waren als «Anstiftung zur Gewaltlosigkeit»²⁴ außerordentlich wirksam. Sie haben eine Tradition begründet, auf die Menschen während des Irakkriegs zurückgreifen konnten und in der auch der Wiederaufbau der Frauenkirche steht. Gerade hier zeigt sich die Lebensmacht christlicher Rituale und damit die Bedeutung, die sie für die säkulare Kultur heute gewinnen können. Die Lebensmacht christlicher Rituale liegt in ihrer Option für Gewaltlosigkeit, die dem Frieden und der Liebe Raum gibt. Sie begründen eine Kultur der Gewaltlosigkeit in einer Gesellschaft, die allerorten (im fragilen Familienleben genauso wie auf dem umkämpften Arbeitsmarkt, in persönlicher Krankheit wie in drohendem Terror, im Unrecht globaler Wirtschaft wie in direkter oder indirekter Beteiligung an Kriegen) von Gewalt bedroht ist. Christliche Rituale machen in unsäglicher Not sprachfähig. Sie stehen Menschen zur Seite, die nach der Intensität des aufbrausenden Lebens streben, aber an der Zerbrechlichkeit des Lebens zu scheitern drohen.

²² Vgl. Ehrhard Neubert, Gründlich ausgetrieben. Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit. (Studien- und Begegnungsstätte Berlin, 13). Berlin 1998.

²³ Vgl. Eberhard Tiefensee, «Religiös unmusikalisch». Zu einer Metapher Max Webers, in: Bertram Pittner, Andreas Wollbold, Hrsg., Zeiten des Übergangs. Festschrift für Franz Georg Friemel zum 70. Geburtstag. (Erfurter Theologische Schriften, 80). Leipzig 2000, S. 119–136.

²⁴ Vgl. den Titel des Buchs der Beratergruppe Dom, Hrsg., Anstiftung zur Gewaltlosigkeit. Herbst '89 in Magdeburg. Magdeburg 1991.

Was das Ausloten der Lebensmacht christlicher Rituale in säkularer Kultur betrifft, nimmt das Bistum Erfurt in Deutschland eine Vorreiterrolle ein. Die Rituale, die Dompfarrer Reinhard Hauke in Absprache mit Bischof Joachim Wanke durchführt, setzen bei Liminalitätserfahrungen von Menschen an, die mit Kirche zunächst nichts zu tun haben. Mit Jugendlichen wird die Lebenswende gefeiert, denn die Überschreitung zum Erwachsenendasein ist mit heftigen Geburtswehen verbunden. Am Valentinstag dreht sich alles um die Liebe, die Menschen glücklich macht, aber auch tiefe Ängste auslöst. Regelmäßige Trauerrituale stehen denen zur Seite, die einen geliebten Angehörigen verloren haben, aber aufgrund anonymer Bestattung keinen Ort für ihre Trauer haben. Die Menschen, die auf solche Rituale zurückgreifen, sind keineswegs religiös unmusikalisch. Hier zeigt sich die Schwäche dieser Metapher: Sie kann das Phänomen nicht erklären, daß die christlichen Ritualangebote so großen Zuspruch erfahren. Dazu zähle ich auch die Tätigkeit der Sonderseelsorge wie die im Krankenhaus, die sich wahrlich nicht über Arbeitsmangel beschweren kann. Wenn die Menschen tatsächlich «religiös unmusikalisch» wären, würden sie auch in einer Notsituation ungerührt an christlichen Angeboten vorbeisehen. Der Zuspruch, den (nicht nur christliche) Rituale in Ostdeutschland erfahren, verweist auf eine implizite Religiosität der Menschen, die in den Riten explizit wird.

Die Menschen in Ostdeutschland sind nicht religiös unmusikalisch, sondern religiös sprachlos. Sie verfügen aus ihrer Tradition heraus nur über einen geringen Wortschatz, auf den sie in der Zerbrechlichkeit des Lebens zurückgreifen können. Aber sprachlos sein heißt nicht, daß jemand nichts zu sagen hat. Dies habe ich von der Mystikerin Mechthild von Magdeburg (1210–1284) gelernt. Sie schreibt über die Seele von Menschen in Not: «Je stiller sie schweigt, desto lauter ruft sie.»²⁵ Sprachlosigkeit ist beredt. Sie weist darauf hin, daß die Sprache noch fehlt für das, was die Not des Lebens zum Segen wandelt. Es fehlt eine Vision, die in der Bedrohung neues Leben eröffnet. Die Menschen in Ostdeutschland sind über weite Strecken religiös sprachlos. Aber in ihrem Umgang mit Not und Bedrängnis zeigt sich eine Sensibilität für Fragen, die das Geheimnis des Lebens betreffen. Sie sind religiös sprachlos, aber mystisch begabt.

Besonders eindrücklich hat dies die Reaktion der Erfurter Bürgerinnen und Bürger auf das Attentat im April 2002 gezeigt. Sie haben keineswegs so profan reagiert, wie man dies aus westdeutscher Sicht vielleicht erwartet. Die Gewalttat von Erfurt hat mit der Frage konfrontiert: Wie wollen Menschen leben? Öffnen sie der Gewalt Tür und Tor, damit sie sich überall ausbreiten kann? Oder schließen sie sich zusammen, um gemeinsam der Gewalt zu widerstehen, die sie schon zu überwältigen droht? Am Wochenende der Gewalttat ging es in Erfurt leise zu. Menschen haben nicht lauthals ihren Unmut geäußert, sondern haben Kerzen angezündet und die Frage nach dem Warum gestellt. Sie haben Rituale der Wendezeit neu belebt und sind auch in die offiziellen Gottesdienste gegangen, zu denen die Kirchen eingeladen haben. Der Rückgriff der religiös Sprachlosen auf christliche Rituale hat eine mystische Dimension. Denn Mystik bedeutet, sich in Konfrontation mit Tod und Gewalt der Lebensmacht auf die Spur zu machen, die aus dem Tod Leben schafft. Das Kreuz ist nicht das Ende des Lebens Jesu, sondern die Auferstehung, die den Anfang eines neuen Lebens setzt. Hier ist die Macht Gottes am Werk, die im Tod neues Leben hervorruft. Die christliche Mystik besagt, daß gerade da, wo man der Ausübung von Gewalt entsagt – obwohl es leichter wäre, Gewalt anzuwenden – das Leben aufblüht. Hier beginnt das Licht der Gottheit zu fließen. Je mehr ein Mensch im Dienst am Frieden zu geben bereit ist, um so mehr fließt ihm oder ihr zu. Wer für den Frieden Opfer bringt, erfährt selbst den Segen der Gewaltlosigkeit. Deswegen werden die Friedensstifter im Evangelium selig gepriesen (Mt 5,9). Die Lebensmacht Gottes gibt die Fähigkeit, in Situationen erdrückender Ge-

²⁵ Mechthild von Magdeburg, *Das fließende Licht der Gottheit*. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung. München 1994, Band I, S. 17 (Buch I, Kap. XXII).

Burg Rothenfels 2003

Bach und der Gottestanz – ein besonderes Adventwochenende im Wechsel von Musik und Theologie mit **Prof. Dr. Ernstpeter Maurer** (Dortmund)
vom 5.–7. Dezember 2003

Information und Anmeldung: Burg Rothenfels, 97851 Rothenfels, Tel. 09393-99999, Fax 99997, Internet: www.burg-rothenfels.de; E-Mail: verwaltung@burg-rothenfels.de

walt nicht selbst gewaltsam zu werden, sondern die Stimme des Friedens zu erhören.

Verstummen als Schrei nach Sprache

Mystik beginnt mit Erfahrungen, die sprachlos machen. Mechtild von Magdeburg sagt: «Nun gebricht mir mein Deutsch, und Latein kann ich nicht.»²⁶ In ihrer Sprachnot entwickelt die Mystik eine Kultur des Schweigens. Sie begreift das Verstummen von Menschen als Schrei nach einer neuen Sprache. Diese Sprache kann aber nur entstehen, wenn man der eigenen Sprachlosigkeit nicht ausweicht. Aus diesem Grund ist das Schweigen wichtig. Das Schweigen gibt der Sprachlosigkeit Raum. Es redet sie nicht tot, sondern läßt sie zu Wort kommen. Dies ist auch für Rituale in säkularer Kultur wichtig. Christliche Rituale entstehen an der Schwelle des Schweigens, wo die Sprache vor der Macht des Todes versagt. Auch das Christentum verfügt nicht leichthin über die Sprache, die die Not menschlichen Lebens wendet. Tod und Gewalt machen auch Christinnen und Christen sprachlos.²⁷ Aber sie können auf einen Sprachschatz zurückgreifen, der in der Not des Lebens sprachfähig macht. Dieser Sprachschatz zeichnet dadurch aus, daß er die Sprachlosigkeit nicht verschweigt. Im Gegenteil: In den christlichen Sprachschatz schreibt sich das menschliche Verstummen ein. Aus diesem Grund haben die Psalmen in Ritualen ihren Ort. Sie gehen an die Grenze dessen, was sagbar ist. Sie bieten ein beredtes Schweigen und ein stilles Sprechen, auf das Menschen in der Not ihres Verstummens zurückgreifen können.

Zu Beginn des Artikels stand die Frage, was anwesend ist in der Abwesenheit von Religion, die in Ostdeutschland so auffällig schweigt. Das Schweigen offenbart keine gähnende Leere, sondern ein beredtes Schweigen, eine anonyme Präsenz. Es bringt die Sprachlosigkeit zum Ausdruck, mit der die Religionsfrage unweigerlich verbunden ist. Davon zeugen die Rituale, die Menschen in der Not ihres Lebens feiern. Die Menschen in Ostdeutschland – und zunehmend auch in Westdeutschland – sind den religiösen Institutionen gegenüber skeptisch. Aber auch sie stehen vor dem Problem der Zerbrechlichkeit des Lebens und vor der Frage, wozu ihr Leben dient. Sie sind im Arbeitsleben eingebunden, das oft alle Kräfte raubt. Sie machen heilige Erfahrungen, die aus dieser profanen Welt herausreißen und in den bedrohlichen Zustand der Liminalität stoßen. Auch sie stehen vor dem Problem, das Religion konstituiert. Hierin liegt der Grund, warum Menschen, die sich säkular verstehen, auf christliche Rituale zurückgreifen. Rituale tragen dazu bei, daß Menschen in der Not ihres Lebens bestehen können. Sie stellen eine Sprache zur Verfügung, die Menschen in ihrer Sprachlosigkeit sprachfähig macht.

Rituale an der Schwelle von Kirche und säkularer Kultur sind eine Bewährungsprobe, in der sich die Stärke der christlichen

²⁶ Mechthild von Magdeburg, a.a.O., Band I, S. 40 (Buch II, Kap. III).

²⁷ Bischof Joachim Wanke verweist vielmehr auf eine bemerkenswerte Sprachlosigkeit: «Zu den grundlegenden Hemmnissen für eine missionarische Präsenz des Evangeliums in der Profangesellschaft gehört die verbreitete Unfähigkeit vieler Christen, ihrem Glauben eine überzeugende «Sprachgestalt» zu geben.» (Joachim Wanke, *Das Evangelium auf den Leuchter stellen. Überlegungen zur missionarischen Präsenz der Kirche in der Gesellschaft*, in: Manfred Entrich, Joachim Wanke, Hrsg., *In fremder Welt zu Hause. Anstöße für eine neue Pastoral*. Stuttgart 2001, S. 13–30, 25).

Tradition zeigt. Wenn sie gelingt, ist diese Bewährungsprobe ein Prozeß wechselseitiger Sprachbefähigung. Auf der einen Seite leisten christliche Rituale einen unverzichtbaren Beitrag zur Kultur der Gewaltlosigkeit. Menschen können auf den Sprachschatz der Kirche zurückgreifen, um selbst sprachfähig zu werden und dem Frieden das Wort zu reden. Rituale der Gewaltlosigkeit anzubieten, ist eine Tat der Nächstenliebe, die das Christentum in säkularer Kultur zu leisten hat. Auch die Glockenweihe in Dresden ist ein solches Ritual, das dem Frieden das Wort redet und damit der Gesellschaft einen Dienst erweist. Auf der anderen Seite zieht das Christentum ebenfalls Gewinn aus dieser Berührung. Denn wo sich das Christentum der Sprachlosigkeit stellt, findet es zu dem, was es in heutiger Zeit zu sagen hat. Besonders interessant erscheint mir dies im Blick auf die wichtigsten Rituale des Katholizismus, die Sakramente. Rituale an der Schwelle der Kirche finden derzeit überraschenden Anklang. Aber die Sakramente, die konstitutiv sind für Aufbau und Lebendigkeit der Kirche, haben es heute schwer. Die Zahl der Taufen und Firmungen, der Priesterweihen und Eheschließungen geht zurück, die Beichte wird nur noch mäßig praktiziert, und die Eucharistiefeier am Sonntag ist auch für Katholikinnen und Katholiken leider nicht mehr selbstverständlich. Aber die Krise der Sakramente bietet Chancen der Erneuerung, zu der die Rituale an der Schwelle von Kirche beitragen können. Denn hier entsteht an der Grenze des Schweigens eine Sprachkraft, die auf die Feier der Sakramente zurückwirkt. Wer sich in der Sprachlosigkeit der Grenzerfahrung zu einer eigenen Sprache durchringt, kann auf neue Weise von der Firmung sprechen. Dann findet ein Sakrament zu seiner Lebensmacht zurück aufgrund der Sprachkraft, die in den Ritualen an der Schwelle der Kirche entsteht. In 1 Petr 3,15 wird das Christentum aufgefordert: «Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig.» Zurückhaltend und ehrfürchtig, die eigene Sprachlosigkeit nicht verschweigend, gibt das Christentum mit seinen Ritualen Antwort auf die Zerbrechlichkeit des Lebens, die Menschen umtreibt. Es tut dies wegen der anderen, aber auch wegen sich selbst. Denn in der Kommunikation mit der säkularen Kultur offenbart sich die Sprache, nach der das Verstummen ruft.

Hildegund Keul, Magdeburg

Wir sind alle Bildgebärer

Wider die Rede vom Christentum als Schriftreligion¹

«Am Anfang war das Bild.» Eigentlich müßte das Weihnachtsevangelium der Christen mit diesem Satz beginnen. Das Christentum – will man es auf eine Formel bringen – ist Bildreligion und nicht Schriftreligion. Natürlich ist das polemisch und natürlich einseitig. Doch ist diese zentrale Seite des Christentums – seiner Anthropologie wie seiner Offenbarungstheologie – allzu lange einseitig von Wort und Schrift verdrängt worden. Man wird schwerlich eine zweite Religion – unter den sogenannten Hochreligionen schon gar nicht – finden, die das Bild wie die Visualität überhaupt so sehr in den Vordergrund stellt. Alles in dieser Religion ist Bildakt: In der Schöpfung schuf sich Gott ein Ebenbild, und entsprechend kreist die gesamte Anthropologie des Christentums nur um diese eine *imago* des Menschen. Das Neue Testament stellt gar noch den gesamten Akt der Selbstoffenbarung Gottes als einen bildschöpferischen dar: Das Wort, das Fleisch wurde (Joh 1,1), war als dieser Körper allem anderen voran Bild: «Er ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes» (Kol 1,15), und durch die Taufe wird der «neue Mensch ... nach dem

Bild seines Schöpfers erneuert» (Kol 3,10). Die Inkarnation Gottes war keineswegs eine Wort- oder Schriftwerdung; sie war nichts anderes als Verkörperlichung und Verbildlichung. Das Johannesevangelium brachte genau diese Bildwerdung Gottes auf den Punkt: «Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen.» (Joh 14,9) Kaum trefflicher ließe sich der Satz «das Medium ist die message» wohl erläutern. Nach Ausweis des NT jedenfalls gilt: Gott gab sich in Jesus Christus ein Bild, eine *superimago*, die seine Präsenz in Welt und Geschichte manifestierte. Wenn Hans Robert Jauss dem Christentum eine «Ästhetik des Unsichtbaren» zuschrieb, deren Spezifikum im Austarieren von Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit liegt, dann gründet diese eben gerade im Kern des Christentums selbst, der Offenbarungstheologie. Doch noch das Ende der Zeiten wird vom NT her ganz in visuellen Kategorien beschrieben. Der Primat des Glaubens, den das Johannesevangelium gegenüber dem Sehen – «Selig, die nicht sehen und doch glauben» (Joh 20,29) – einklagt, wird jedenfalls in den Paulus-Briefen für das Ende der Zeiten völlig überholt. Am Ende der Tage wird Gott nicht in einem Buch erlesen, sondern er wird von Angesicht zu Angesicht geschaut (1 Kor 13,12). Anfang und Ende des Christlichen sind mithin Bild und Visualität und gerade nicht Wort und Schrift.

Niemand anderes als einer der führenden und kritischsten, auch bildkritischsten, Theologen des 14. Jahrhunderts, *Meister Eckhart*, hat entsprechend den Prolog des Johannesevangeliums, das Credo aller Schriftverehrer schlechthin, in visuellen Kategorien interpretiert: Der Schöpfergott ist bei ihm kein Geringerer als ein Bildgebärer, der einem Maler gleich sich selbst in sein Werk hineinbildet. Von den Kirchenvätern bis etwa zu *Bernhardin von Siena* ließe sich eine entsprechende Tradition aufzeigen, die Weihnachten und die Inkarnation gerade als jenes Ereignis feierte, bei dem das Unsichtbare sichtbar wurde.

Disziplinierung der Bilder im Laufe der Geschichte

Historisch ist es mehr als verwunderlich, daß das Christentum diese seine Bild- und Visualitätsverwiesenheit so sehr vergaß und jedenfalls in seinem Selbstverständnis sich von einer Bild- zu einer Schriftreligion wandelte. Die Etappen liegen freilich auf der Hand und zeigen, wie beständig das Bild auf dem Altar des begrifflichen Verstandes zum Opfer gebracht wurde. Ob in der Scholastik, der Reformation oder in der Aufklärung – der begriffliche Verstand suchte das Bild und die Bilder immer neu zu disziplinieren. Keine Frage, daß dieser Prozeß mit der Scholastik begann. So sehr man aus der Perspektive einer Erfolgsgeschichte der Aufklärung die begrifflichen Distinktionen der Scholastik rühmen mag: Religion wurde hier auf den Begriff gebracht und die Leistung des Bildes – ob nun der äußeren-materiellen, der inneren-imaginativen oder der sprachlich-metaphorischen – zunehmend in Frage gestellt. Nun erst sollte der johanneische Primat des Glaubens gegenüber dem Sehen historisch zu greifen beginnen. Freilich auch hier ein Mißverständnis: Ging es doch fortan nicht um den Primat des Glaubens vor dem Sehen, sondern den Primat des Hörens, der Schrift wie des Wortes vor dem Sehen. Es wäre lohnend, einmal die Geschichte des Begriffes «Schrift- bzw. Buchreligion» in Angriff zu nehmen. Offenbar nimmt dieses Signet des Christlichen in der Aufklärung ihren Ausgang.² Ob *Immanuel Kant* oder *Mose Mendelssohn*: Buch und Schrift wurden nun zum unterscheidenden Zeichen innerhalb der Religionstypologie. Doch sollte es bis ins 19. Jahrhundert dauern, bis der Begriff «Buchreligion» überhaupt erst geprägt wurde.³ Obschon der Begriff immer neutral daherkommt,

² Bernhard Lang, Buchreligion, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 2, Stuttgart 1990, S. 144f. Jan Assmann, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien; München 2000, S. 148–159.

³ Anscheinend zum ersten Mal tritt der Begriff 1873 bei Max Müller auf und wird dann 1886 zum ersten Mal in Meyers Konversationslexikon gebraucht. Vergleiche Bernhard Lang, Anm. 2, S. 144 mit Thomas Lentjes, Anm. 6. Es bedürfte allerdings noch weiterer Forschung, um diesen Befund zu erhärten. Zudem scheint sich der Begriff lediglich in der deutschen Sprache durchgesetzt zu haben.

als diene er nur der Unterscheidung zweier Religionstypen, die sich entweder auf einen kanonisierten Text oder eben auf keinen beziehen, so sind die damit verbundenen Implikationen freilich nicht zu übersehen: Immer wird damit ein entwicklungs-geschichtliches Modell verbunden, das höhere, aufgeklärte (Buch-) Religionen von niederen Religionen abzugrenzen versucht. Zudem ist damit immer auch ein Religionstypus gemeint, der einer diskursiven Rationalität folgt. Die Konzentration auf die Schrift führt dann dazu, daß alles andere als Idolatrie gebrandmarkt wird. «Die Verteufelung der Bilder und des Visuellen geht mit einer sprachlichen Engführung einher, die die Religion entsinnlicht und die Theatralität der Riten abbaut.»⁴ Spätestens seit der Aufklärung wird dann das Austarieren all dessen, was mit Buch und Schrift konnotiert wird, mit der ästhetischen Dimension des Religiösen immer mehr zum Problem.

Man dürfte kaum fehlgehen, wenn man die Verdrängung des Bildes aus dem Zentrum der Religion als einen Disziplinierungsprozeß deutet. Vielleicht waren nämlich die Bildervereher die eigentlich Subversiven in der Geschichte. Wo jedenfalls Bilder gestürmt wurden – ob nun intellektuell oder faktisch –, ging es immer um Disziplinierung von Praxis, um Autorität, Einbindung des Individuums in Gruppe und Institution sowie um das Einschwören auf Intellektualität. Die Bildervereher dagegen paßten nicht in die Disziplin. Gerade der mittelalterliche Bilderkult ist unlöslich mit Individualität und Selbstanspruch des religiösen Subjektes verbunden. Zwar gab es auch kollektive Bildrituale, wie etwa die stadtrömischen Bildprozessionen, die durchaus der Stärkung von päpstlicher Autorität und Zentralität dienten. Doch ist dies nur die eine Seite der Medaille: Alle mittelalterlichen Bilderbestreiter versuchten vielmehr, den mit der individuell-privaten Bilderverehrung verbundenen Anspruch des Individuums einzudämmen. Bilder, und das galt als das gefährliche an ihnen, waren Orte der Präsenz des Heiligen und konnten mithin eben auch für das Individuum zu Heilstätten und Orten der Gnadenvermittlung werden. Wie die Theologen die Gnadenpräsenz in der Hostie behaupteten, so tat es die Frömmigkeit für das Bild. Bilder waren Sakramente der Frömmen. Was Wunder, daß genau dies kritisiert wurde: Eine Gnadenvermittlung, individuell und subjektiv, an der priesterlich-sakramentalen Gnadenvermittlung vorbei, sollte eingedämmt werden. Das Bild, so die Theologen, dürfe allenfalls als «Schrift der Laien» zur Lehre gebraucht werden. Dieser seit Gregor dem Großen durch die Theologiegeschichte beständig wiederholte Legitimationsgrund des Bildes dürfte freilich in der Bildpraxis kaum einen Niederschlag gefunden haben.⁵

Wer Bilder stürmt, tötet Religion

Hat so schon das Mittelalter in der Bestreitung des Bildes das Individuum zu disziplinieren versucht, so geht die Reformation noch einen Schritt darüber hinaus. Eine private wie auch kollektive Bilderverehrung sollte es fortan nicht mehr geben. Im Zentrum stand vielmehr die *communio* und die Gemeinde. Ob es wohl Zufall ist, daß *Huldreich Zwingli* zwar die religiösen Bilder bestritt, die obrigkeitlichen Fahnen dagegen im Kanon der legitimen Zeichenträger beließ? Eines jedenfalls dürfte feststehen und ließe sich noch für den nachtridentinischen Katholizismus zeigen: Die Sozialdisziplinierung und Kontrollmechanismen des konfessionellen Zeitalters sind nur die Kehrseite der Disziplinierung des Bildes. Die Geschichte der Verdächtigung des Bildes ließe sich bis in die Neuzeit hinein fortschreiben: Die Polemik gegen die sogenannte «Schauf Frömmigkeit» des späten Mittelalters, wie sie gerade im Katholizismus der zwanziger Jahre im Umfeld

der liturgischen Bewegung geführt wurde, zielte auf nichts anderes als auf die Eindämmung der Subjektivität gegenüber dem objektiven Geist von Ritus und Kirche. Ob *Ildefons Herwegen* oder sein Schüler *Anton L. Mayer*, auf die der Begriff «Schauf Frömmigkeit» zurückging: Sie sahen in der spätmittelalterlichen Frömmigkeitspraxis von Elevation der Hostie, Reliquienschau und Bilderkult lediglich eine Magie des Sehens am Werk, die den objektiven Geist von Kult und Kirche geradezu zersetzt habe.⁶ Freilich haben sich die Bilderverächter über eines keine Klarheit verschafft: Wer Bilder stürmt, tötet Religion. Das jedenfalls dürfte die Lehre aus der Verdrängung des Bildes im Christentum sein. Die derzeitige Krise des Christentums, jedenfalls in Nord-europa, erscheint aus religionshistorischer Sicht vornehmlich eine Krise des Bildes zu sein. Die Eindämmung des Bildes diente gewiß der Entzauberung der Welt und sollte der Religion auf die Beine der Vernunft helfen. Doch könnte es durchaus sein, daß dies letztlich auch zur Selbstaufhebung von Religion führte. Ist denn eine Religion ohne Bilder – ob nun materielle, geistige oder die in Geschichten und Mythen, Riten und Liturgien geronnene – ernsthaft zu denken? Wer dies als Argument eines unverbesserlichen Bilderverehers hält, möge Rat bei dem der Idolatrie kaum verdächtigen *Martin Luther* suchen. Für ihn jedenfalls galt, daß an Jesus Christus kaum anders zu glauben sei als im Bild. Es wäre nicht einmal von ihm zu reden, wenn man nicht gleichzeitig das Bild eines Gekreuzigten in seinem Kopf erstelle. Luther ahnte wohl, daß die Bestreitung des Bildes und seiner Geltung im Raum der Religion letztlich auf eine religions-geschichtliche wie auch anthropologische Reduktion hinauslief.

Das Bild als anthropologische Schlüsselfrage

Der Mensch, dieses Wimperntier, wie *Anne Duden* einmal schrieb, erzeugt notwendig und unablässig Bilder. Wir alle sind ständige Bildgebärer – ob wir dies nun wollen oder nicht, es zugeben oder nicht. Wir produzieren unablässig Bilder, um uns überhaupt eine Geschichte zu geben, und spätestens seit *Ludwig Feuerbach* und *Sigmund Freud* wissen wir, daß innere Filme in uns ablaufen, die unser Leben weithin bestimmen. Noch viel zu wenig ist der Projektionsverdacht produktiv von der Theologie aufgegriffen. Bilder produzieren wie auch sie sehen und betrachten, dürfte gar zum anthropologischen Urgestein schlechthin gehören. Schließlich gelte es, das Bild und das Sehen in den Kanon der anthropologischen Schlüsselfragen aufzunehmen. Den Kantschen Fragen «Wo kommen wir her?», «Was können wir hoffen?» usw. steht die Frage «Was können wir sehen, was können wir an Bildern produzieren?» wohl in nichts nach.

Nicht nur, daß der Mensch das einzige Lebewesen ist, das Bilder produziert und – so nach Ausweis der Verhaltensforschung – auch allein zu einer zumindest statischen Bilderkennung fähig ist: Die Frage nach der Reichweite des Sehens hat die Menschen in unterschiedlicher Weise immer umgetrieben. War dies unter religiösen Vorzeichen immer die Frage nach der Transzendenz und deren Sichtbarkeit, so wandte sich das Mühen um Ausweiten des Bereichs der Sichtbarkeit in der Neuzeit immer mehr auf das Diesseits. *Hans Blumenberg* hat etwa das Interesse am innerweltlich Unsichtbaren, das er vor allem in der Physik des 16. Jahrhunderts diagnostizierte, als fundamental für seine Theorie der Neuzeit behauptet. Sichtbarkeit und die Suche nach der Sichtbarmachung des Unsichtbaren treibt den Menschen offenbar von seinem Wesen her um. Leicht wäre es, zu zeigen, wie stark dieser Antrieb gerade auch heute in den Naturwissenschaften und ihrem Mühen um sogenannte bildgebende Verfahren ist. Nicht zufällig jedenfalls hat der Gehirnforscher *Wolf Singer* etwa die Geschichte seines Faches im 20. Jahrhundert gerade auch unter diesen Vorzeichen einer Ausweitung der Sichtbarkeit beschrieben. Gegenwärtig erleben wir eine zweite Ortsverlagerung der

⁴ Jan Assmann, Anm. 2, S. 155.

⁵ So sehr man gerade im späten Mittelalter mit Bildern versucht hat, kirchliche Lehre zu vermitteln, so wenig wird man heute noch davon ausgehen können, daß Bilder wirklich die *scriptura laicorum* gewesen waren. Vgl. Ruth Slenczka, *Lehrhafte Bildtafeln in spätmittelalterlichen Kirchen*, *Pictura et Poiesis* 10, Köln u.a. 1998. Lawrence G. Duggan, *Was art really the «book of the illiterate»?», in: Word and Image* 5.3, 1989, S. 227–251.

⁶ Ausführlicher hierzu: Thomas Lentjes, *So weit das Auge reicht... Sehsituationen im Mittelalter*, in: *Bildproduktion und Bildgebrauch. Das Goldene Wunder in der Dortmunder Petrikerche*. Hrsg. v. demselben u.a. Dortmund 2003.

Bilder. Wanderten diese im 18./19. Jahrhundert vom Tempel ins Museum, so haben sie heute ihre neue Heimstatt in den Laboratorien von Biologie, Chemie, Physik und Medizin gefunden. Der Weg von der Kunstreligion zur Wissenschaftsreligion ist eben auch einer der Bilder. Wie sehr dabei ganz analoge Phänomene wie bei den religiösen Bildern auftreten, sei nur angedeutet: Bilder der Doppelhelix, das geklonte Schaf Dolly oder aber im privaten Bereich die Ultraschallaufnahmen von Föten können geradezu als Ikonen unserer Wissenschaftsreligion angesehen werden. Zudem folgen naturwissenschaftliche Bildformulare dem gleichen Offenbarungsduktus wie viele christliche Bilder. So etwa, wenn bei Beamer-Präsentationen von Nanophysikern Atome aus einer Wolke des Unsichtbaren ins Bild treten. Bildtheologisch wird diese neue Ikonisierung kaum begleitet und kann schon gar nicht als aufgearbeitet gelten. Dabei versperren sich Naturwissenschaftler diesem Dialog keineswegs.

Fragt man zudem nach dem Verhältnis von Religion und Kunst, so könnten gerade in Zeiten der Bilderflut beide einander nicht nur zur Selbstaufklärung verhelfen, sondern auch sowohl die Frage nach der Herkunft der Bilder und ihrer Verbindlichkeit schärfen. Ob es zufällig ist, daß in der Kunst wie in der Religion unter den Vorzeichen der Moderne gleiche Probleme aufbrechen – die nach der Präsenz etwa, der des Göttlichen wie der des Bildes gleichermaßen? Man denke nur an die Arbeiten von *Anselm Kiefer* und *Christian Boltanski*, die in ihren Werken nicht zuletzt um die präsenzstiftende Kraft des Bildes ringen. Solchen Strukturanalogien von Kunst und Religion bis in die ihnen gemeinsamen Probleme hinein ist bis heute kaum nachgegangen worden. Zeitgenössische Künstler scheinen dabei weniger Probleme zu haben als Theologen. Der Lyriker *Durs Grünbein* etwa verweist in seiner Poetologie nicht nur auf die Notwendigkeit von Bildern, sondern auch auf den Zusammenhang von Kunsterfahrung und Religion. Im Kunstwerk, bei ihm im Gedicht, treffe sich «die älteste Emp-

findung mit dem jüngsten Einfall, der Stammhirnaffekt mit dem neuesten Gegenstand, mit der aktuellen Idee in einem Akt blitzhafter Imagination. Sein Geheimnis ist die Unmittelbarkeit, seine Magie die physische Präsenz eines Sprechers, der immer woanders oder schon tot ist. In den verschiedenen Rhythmen, den verdichteten Bildern wird die Vorstellung des Einzelnen synchronisiert mit der Weltwahrnehmung aller – solange es Überlieferung gibt.»⁷ Was eigentlich tut Religion in ihren Bildern anderes als solche Synchronisation? Wie die Bilder der Religion erweist sich das Bild des Dichters demnach resistent gegen die Zeit und schafft Verbindung zu den «Gedächtnisgründen der Menschheit». Freilich bleiben zentrale Unterschiede: «Es ist wie beim Gebet: keiner hält die Botschaft in Händen und niemand hat je den Adressaten seiner inständigsten Bitten gesehen, noch weiß er, ob es ihn überhaupt gibt. Doch im Unterschied zum Gebet, das momentweise Erleichterung bringt, fällt im Gedicht das Wort auf den Sprecher zurück und läßt ihn mit seinen zweifelhaften Glücksgefühlen allein. Dichtung ist, welche Grenzen auch immer sie überwindet, zuletzt Selbstbegegnung.»⁸ Keine Frage, die Moderne wird sich kaum noch auf eine gemeinsame *superimago* einschwören lassen, und die Verbindlichkeit wie auch den Geltungsgrund und den Geltungsbereich der aus den Gedächtnisgründen der Menschheit aufscheinenden Bilder werden Theologen wohl immer befragen. Doch bleibt auch auf seiten der Theologie die offene Frage: Wollte der biblische Gott, als er den Menschen nach seinem Bild formte und ihm sein eigenes Bild zum Spiegel gab, denn wirklich anderes als eine Selbstbegegnung des Menschen mit sich selbst – um ihm letztlich nämlich eine (Bild-)Geschichte zu geben und ihn so in seine Freiheit zu entlassen? *Thomas Lentjes, Münster*

⁷ Durs Grünbein, *Mein babylonisches Hirn*, in: ders., Brigitte Oleschinski, Peter Waterhouse, *Die Schweizer Korrektur*, Hrsg. v. Urs Engeler, Basel 1995, S. 7.

⁸ Ebd. S. 10f.

KOMMUNIKATIVE THEOLOGIE

Akademische Lehre und Forschung und kirchliche Praxis enger miteinander verbinden

18 Absolventen aus Österreich und aus Deutschland haben mit Ablauf des Studienjahres 2002/03 an der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck den akademischen Titel «Master of Advanced Studies» (MAS) in «Kommunikativer Theologie» erhalten. Sie haben erfolgreich den ersten fünfsemestrigen Universitätslehrgang «Kommunikative Theologie» absolviert, den die Theologische Fakultät Innsbruck ausgeschrieben hatte. Er setzt ein abgeschlossenes (in der Regel Theologie-)Studium voraus. Derzeit läuft der zweite Lehrgang. Ein wesentlicher Zweck dieses weiterführenden theologischen Universitätsstudiums ist es, die eigene Kompetenz in der Glaubensvermittlung kritisch unter die Lupe zu nehmen und zu verbessern. Die Qualität des Lehrganges hat die vatikanische Bildungskongregation dazu veranlaßt, die Möglichkeit zu schaffen, den erfolgreichen Abschluß des Lehrganges mit der Erlangung des kirchlichen Lizenziats (Lehrerlaubnis) für Kommunikative Theologie zu verbinden.

Der Universitätslehrgang ist eine Frucht der sogenannten «Kommunikativen Theologie», die der Innsbrucker Professor für Katechetik und Religionspädagogik, *Matthias Scharer*, und der Tübinger Dogmatiker *Bernd Jochen Hilberath* seit zirka zehn Jahren entwickeln. Unmittelbarer Anlaß dafür war eine doppelte Beobachtung: Zum einen die Tatsache, daß die Studierendenzahl an Theologischen Fakultäten Mitteleuropas zum Teil drastisch abnimmt. Zum anderen die vermehrt von an der «Basis» Tätigen zu hörende Klage, daß es immer schwieriger wird, an den Schulen Religion zu unterrichten. Auf der (wissenschaftlichen) Suche nach den Gründen gelangten sie zu der Überzeugung, daß diese negative Entwicklung nicht zuletzt mit einer seit Jahrzehnten, ja Jahrhunderten praktizierten, weitgehend autoritären Art der kirchlichen Glaubensvermittlung und -verkündigung zu tun

hat, die an den Lebenserfahrungen der Menschen vorbeiredet und die die heutigen Menschen ablehnen.

Die «Kommunikative Theologie» bemüht sich dem gegenüber um ein neues Konzept für theologisches Lehren, Lernen und Forschen. In unbedingter Achtung vor der Würde und Freiheit jedes einzelnen Menschen knüpft sie an den Erfahrungen der Menschen im Alltag, in der Partnerbeziehung, in der Familie, im Beruf, im gesellschaftlichen Leben ebenso an wie an den Erfahrungen persönlichen Erfolgs und Scheiterns. Sie hilft, die eigene Lebensgeschichte als Glaubensgeschichte zu begreifen, als Geschichte, die Gott mit jedem einzelnen Menschen schreibt. Theologisches Lehren und Lernen soll im Verständnis der «Kommunikativen Theologie» dazu befähigen, das eigene Leben ebenso wie das Geschehen in der Welt und im gesamten Kosmos mit «österlichen Augen» zu betrachten, darin für sich selbst lebensfördernden Sinn zu entdecken und zu helfen, den Mitmenschen die eigenen «österlichen Augen» zu öffnen.

Zu einer breiten Diskussion über die Grundlagen der noch relativ neuen Art universitärer Theologie kam es auf dem Ersten Kongreß zur Kommunikativen Theologie vom 27. Februar bis 1. März 2003 in Innsbruck. Er stand unter dem Leitthema «Wahrheit in Beziehung – Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation». 175 Theologen, Theologinnen und Theologie-Interessierte, vor allem aus dem deutschen Sprachraum, nahmen am Kongreß teil. Sie signalisierten großes Interesse an der Weiterentwicklung der «Kommunikativen Theologie». Zugleich wurde aber auch deutlich, daß noch viel Überzeugungsarbeit zu leisten sei, um dieser Art Theologie bessere Anerkennung zu verschaffen. Der nächste Kongreß ist für 2005 in Deutschland geplant.

Um für das Anliegen der «Kommunikativen Theologie» bei einer noch breiteren theologisch interessierten Öffentlichkeit zu werben und zugleich ihren Ansatz als gut begründet auszuweisen, haben ihre beiden bereits erwähnten Protagonisten B. J. Hilberath und M. Scharer im Jahre 2002 mit der Herausgabe einer Buchreihe (im Matthias-Grünwald-Verlag) zu diesem ihrem (aus unterschiedlich akzentuierten, aber wechselseitig aufeinander bezogenen Forschungsprogrammen hervorgegangenen) theologischen Konzept begonnen, in der mittlerweile drei Bände erschienen sind: Der erste Band, ein Gemeinschaftswerk der beiden Reihenherausgeber, gibt eine grundlegende Einführung in das Selbstverständnis der «Kommunikativen Theologie» (Mainz 2002), auf die die folgenden Bände immer wieder zurückverweisen. Der zweite Band, von B. J. Hilberath und *Bernhard Nitsche* unter dem Titel «Ist Kirche planbar?» herausgegeben (Mainz 2002), sucht im Gespräch zwischen Theologie und Ökonomie (näherhin dem Konzept des Strategischen Managements) Kriterien und Möglichkeiten einer sachgemäßen Organisationsentwicklung im Raum der Kirche angesichts der sich abzeichnenden Wandlungsprozesse (Entkirchlichung und knapper werdende personelle und finanzielle Ressourcen) auszuarbeiten und praktikabel zu machen. Im dritten Band, unter dem Titel «Vom Leben herausgefordert» von M. Scharer und *Martina Kraml* herausgegeben (Mainz 2003), wird von Beteiligten über ihre Erfahrungen mit Forschungsprojekten berichtet, die nicht einsam im privaten Studierzimmer erarbeitet worden sind, sondern eingebettet waren in einen kommunikativen Forschungsprozeß, so wie es dem Konzept der Kommunikativen Theologie entspricht.

«Kommunikative Theologie ist Theologie in und aus lebendigen Kommunikationsprozessen.» Mit dieser (vorläufigen) Bestimmung beginnt das 1. Kapitel des Grundlegungsbandes und konfrontiert diese dann sofort mit der selbstkritischen Frage, ob es sich dabei nicht um eine bare Selbstverständlichkeit handle. Daß Theologie kommuniziert werden muß, um bei wem auch immer «anzukommen», ist natürlich klar. Aber in der Regel wird das so verstanden, daß die Theologie die eine Sache ist und die Weise, wie sie vermittelt wird – etwa im akademischen Lehrbetrieb oder in Büchern –, eine andere Sache. Damit verbunden ist ein Gefälle im Status derer, die mit Theologie zu tun haben: Lehrende und Hörende bzw. Lesende sind prinzipiell voneinander unterschieden; die einen sind die Subjekte der Theologie, die anderen deren Objekte bzw. Rezipienten.

Als weitere Konsequenz resultiert daraus eine vielfach als unüberbrückbar empfundene Kluft zwischen Theorie und Praxis. Daß das allein auf fehlerhafte Vermittlungsstrategien zurückzuführen sei, wie nicht selten die Ursache für diese Kluft zu erklären versucht wird, ist nach Meinung der Kommunikativen Theologie ein Irrtum, den sie im falschen Theologieverständnis begründet sieht. Denn statt daß Theologie als eine «Sache» aufgefaßt wird, die unabhängig von der Weise ihrer Vermittlung betrieben werden kann, sieht sie einen konstitutiven wechselseitigen Zusammenhang zwischen beiden. Das heißt: Der Inhalt der Theologie und die Weise seiner Mitteilung bedingen sich gegenseitig. Entsprechend formulieren B. J. Hilberath und M. Scharer als These: «Theologie ist selbst ein kommunikatives Geschehen, und wenn sie dies nicht mehr ist, hört sie auf, Theologie zu sein.» (17) Impliziert ist dabei sowohl ein bestimmtes Verständnis von Theologie als auch ein solches von Kommunikation, die in den weiteren Ausführungen begründet und entfaltet werden: Im 2. Kapitel wird zunächst Kommunikation in ihrem elementaren Gehalt bestimmt, um von dort aus im 3. Kapitel sich mit der aktuellen Verfaßtheit der gegenwärtigen Gesellschaft als «Kommunikationsgesellschaft» auseinanderzusetzen: Welches Verständnis und welche Praxis von Kommunikation sind leitend geworden? Wie verhalten sich dieses vorherrschende Verständnis von Kommunikation und deren Praxis zu dem, worum es dem überkommenen christlichen Glauben und der Theologie geht? Wie können diese ihrerseits auf aktuelle Tendenzen der Kommunikationsgesellschaft so einwirken, daß allenthalben sich abzeichnende Fehlentwicklungen aufgrund eines einseitig reduzier-

ten Verständnisses von Kommunikation vermieden werden oder zumindest auf sie aufmerksam gemacht wird? So wird deutlich gemacht, daß und wie Glaube und Theologie keine kontextlosen, von den aktuellen gesellschaftlichen Herausforderungen (in denen mehr oder minder auch die Kirche verwickelt ist) abgehobene Größen sind, sondern in der bewußten Auseinandersetzung damit erst ihre sachgemäße Erdung finden.

Daß und inwiefern dieser Streit darüber, was Kommunikation ausmacht und wie sie entsprechend zu gestalten ist, höchstgradig eine theologische Angelegenheit ist, wird im 4. Kapitel anhand des biblischen Gottesverständnisses und dem damit zusammenhängenden Verständnis von Offenbarung und Glauben herausgearbeitet. Diesem in Gott grundgelegten und von ihm – geschenkt – ausgehenden Kommunikationsgeschehen kann folgerichtig nur eine menschliche Sozialform korrespondieren, die sich als Kommunikationsgemeinschaft ausgestaltet: die Kirche als *Communio*, als «geschenktes Wir». In Kapitel 5 wird u.a. unter Rückgriff auf unterschiedliche Kommunikationsmodelle ausgeführt, wie das strukturell Form annimmt und wie so theologische Prinzipien praktisch werden. In den folgenden drei Kapiteln geht es darum, ein dem dargelegten Verständnis von Theologie gerecht werdendes Kommunikationsmodell anzugeben und zu konzipieren. Dieses Modell darf der Theologie nicht äußerlich sein, sondern muß das einlösen können, worum es der Theologie zu tun ist. Von dem ihm zugrundeliegenden Menschenbild, von der in ihm postulierten Haltung sowie von seiner prozessualen Ausgestaltung her sehen die Verfasser in dem Modell der Themenzentrierten Interaktion (TZI), wie *Ruth C. Cohn* es entwickelt hat, große Affinitäten zu dem von ihnen gesuchten Kommunikationsmodell. Dieses wird zunächst einmal in seinen Grundzügen vorgestellt. Aufgrund von vielfach erprobten Einsätzen in theologisch-pastoralen Weiterbildungskursen und nunmehr auch in dem Universitätslehrgang wird dann gezeigt, daß diesem die verschiedenen Ebenen berücksichtigenden und insofern umfassend angelegten Kommunikationsmodell eine Offenheit innewohnt, die grundsätzlich zwischenmenschliche Kommunikationsprozesse auch in ihren Transzendenzbezügen wahrnehmen und gestalten läßt und darum auch für genuine theologische Lernprozesse aufgeschlossen ist. Wie diese im einzelnen vorstatten gehen können und welche Faktoren dabei eine Rolle spielen, wird exemplarisch nachgezeichnet. Auch wenn der Ansatz der Kommunikativen Theologie vielversprechend erscheint, wie nicht zuletzt zahlreiche Rückmeldungen von im Prozeß Involvierten dokumentieren, schließen die Verfasser ihre Grundlegung mit einer Auflistung von für sie noch offenen Fragen ab.

Kritische Anfragen

Ohne Zweifel ist als Gewinn dieses Konzepts zu verbuchen, daß es die Subjekt-Objekt-Trennung unter den Theologie-Treibenden aufhebt und auch zur Überwindung der Theorie-Praxis-Kluft beiträgt, indem die Theologie konstitutiv an die Glaubenspraxis zurückgebunden wird. Auch gibt es in gediegener Weise einen «roten Faden» an die Hand, der die theologischen Einzeldisziplinen miteinander verbindet und so eine Einheit dieses Faches neu gewinnen läßt. Bei aller Anerkennung des Gesamtentwurfs sind allerdings in der vorliegenden Grundlegung einige zentrale Fragen noch nicht hinreichend systematisch bearbeitet. Das gilt etwa für die vorgenommene Verhältnisbestimmung zwischen Kommunikationstheorie und Theologie bzw. – grundlegender noch – intersubjektiver Kommunikation und Glaubenspraxis, bei der unklar bleibt, woher es rührt und was es ausmacht, daß Gott bzw. die Rede von Gott hier ins Spiel kommt. Damit hängt zusammen, daß das Theologische der Theologie – in Abhebung von ihren «profan»-wissenschaftlichen Anteilen – zwar eingefordert, aber zu wenig nachvollziehbar argumentativ dargelegt wird. Bei der Rede von Kirche als Kommunikationsgemeinschaft (als auch für die Theologie konstitutive Größe) stellt sich immer wieder die Frage, wie sich dieses Idealbild mit der vorfindlichen Realität in Deckung bringen läßt und was der nicht zu leugnende Bruch

zwischen Empirie und Idealität ekklesiologisch bedeutet. Im Zusammenhang damit müßte der wiederholt eingeschränkte konstitutive Zusammenhang von Theologie und kirchlicher Glaubensgemeinschaft zumindest differenzierter als auf die offensichtlich vorausgesetzte direkte Weise bestimmt werden. Alle diese Probleme stellen sich nicht zum ersten Mal im theologischen Diskurs. Von daher verwundert es, daß von den Protagonisten der Kommunikativen Theologie nicht stärker auf bereits vorliegende verwandte theologische Konzepte (wie etwa, um nur das profilierteste zu nennen, das explizit handlungs- bzw. kommunikationstheoretische von *Helmut Peukert*) Bezug genommen und am Stand der erfolgten Klärungen angeknüpft worden ist. Mit Blick auf die Anlage des Grundlegungsbandes insgesamt legt sich darüber hinaus die Nachfrage nahe, warum nicht das Spezifikum der Kommunikativen Theologie, nämlich daß sie sich wesentlich den Erfahrungen eines Theologie-Treibens mit der TZI-Kommunikationstheorie verdankt, warum also nicht dieser Entdeckungszusammenhang zum Leitfaden der Darstellung genommen worden ist, sondern der dies systematisch zu rekonstruieren bemühte Begründungszusammenhang. Dann würde möglicherweise manches, was in systematischer Hinsicht eher assoziativ anmutet (etwa die Gegenüberstellung von Konsens- und Differenzhermeneutik oder die Rede von «Identität in Pluralität»), von dem Wissen um die Herkunft der Begriffe o.ä. her (von ihrem «Sitz im Leben» her) leichter nachvollziehbar.

Klärung der Grundlagenprobleme

Zur weiterführenden Klärung der angeführten Grundlagenprobleme tragen im übrigen vor allem zwei Beiträge aus dem dritten Band bei: Unter dem Titel «Grenzgänge...» zeichnet M. Kraml von ihren eigenen Erfahrungen her nach, zu welchen zunächst durchaus irritierenden, aufs Ganze gesehen jedoch fruchtbaren Einsichten zu gelangen ist, wenn man sich der Theologie von «Außenansichten» (z.B. Philosophie, Sozialwissenschaften) her annähert. *Ulrike Greiner* entwickelt unter dem Titel «Bleibende Fremdheit» ein religionspädagogisches Wissens- und Bildungsverständnis, das den Verführungen der Wissensgesellschaft, nur noch auf das schnelle Erfolge versprechende «leichte Wissen» zu setzen, nicht erliegt, sondern an der Bedeutung des «schweren Wissens» festhält und auf dessen Grundlage sich an der Entwicklung von Perspektiven und Orientierungen für eine lebenswerte Kultur beteiligt. Für die nicht nur in ihrem Beitrag

begegnende pauschale Einschätzung aktueller Trends in der Religionspädagogik, sie würden der Verführung des «leichten Wissens» erliegen, wünschte man sich differenziertere Belege. Daß das jedenfalls nicht für eine «empirische Religionspädagogik» generell zutreffen muß und welche methodologischen Probleme von einer empirisch arbeitenden praktischen Theologie zu berücksichtigen sind, macht *Martha Heizer* in ihrer differenzierten methodenkritischen Erörterung deutlich. Die übrigen Beiträge des Bandes geben je individuelle Auskunft darüber, wie hilfreich und anregend es für die je einzelnen Forschungsprojekte gewesen ist, daß sie in einer kommunikativen Forschungspraxis bearbeitet werden konnten. M. Schärer arbeitet die für eine solche Forschungspraxis kennzeichnende und sie antreibende Kommunikations- und Konfliktkultur heraus und bringt sie als genuines Qualitätskriterium (praktisch-)theologischer Forschung in Anschlag – in bewußter Entgegensetzung zu dem sich seiner Meinung nach abzeichnenden Trend, zu einer «Kunden-Universität» zu degenerieren. Insgesamt regen die in Innsbruck gemachten Erfahrungen an und ermutigen dazu, auch andernorts Modelle einer kommunikativen Forschungspraxis zu initiieren. Bei aller Emphase für eine kommunikative Forschungspraxis verwundert, daß über kein Forschungsprojekt berichtet wird, das von einer Forschungsgruppe (wie in den Naturwissenschaften üblich) durchgeführt wird. Sollte und könnte das in den Geisteswissenschaften nicht auch stärker forciert werden? Einen möglichen und Erfolg versprechenden Ansatz dazu findet man in dem aus dem Tübinger Forschungsprojekt zur Communio-Theologie bzw. -Ekklesiologie hervorgegangenen zweiten Band der Reihe. In gediegener Weise bringt er theoretische Erörterungen und aus der Praxis erwachsene Erfahrungsberichte zur Problematik, wie in der Kirche eine ihrem Wesen gerecht werdende Planung ihres Handelns und der dafür erforderlichen Strukturen erfolgen kann, zusammen. Dabei bleiben die einzelnen Beiträge nicht nebeneinander stehen, sondern sie beziehen sich auf das von den Herausgebern eingangs vorgelegte Konzept; und die Herausgeber werten abschließend die Beiträge für eine Weiterentwicklung ihres Konzepts aus. Originell ist, wie Perspektiven aus Theologie und Ökonomie (Organisationsentwicklung) kritisch-konstruktiv aufeinander bezogen werden und daraus ein «synoptisches Aufmerksamkeitspapier» genannter Planungsraster gewonnen wird, der dem Schema «Sehen – Urteilen – Handeln» folgt und von Visionen der Pastoral über Leitbilder und Grundsätze zu Zielen führt. Das Ganze ist – dem Prinzip der Communio-Ekklesiologie folgend – als kommunikativer Prozeß angelegt, an dem alle Betroffenen partizipieren können. Ob allerdings diese strategisch-konzeptionellen Überlegungen praktisch wirksam werden können, hängt von der Bereitschaft ab, die Kirche als kommuniales Geschehen zu realisieren und dafür entsprechende Strukturen verbindlich einzurichten. Das derzeitige Insistieren maßgeblicher Instanzen auf der Kirche als «communio hierarchica» weist alles andere als in diese Richtung und widerspricht eindeutig den Intentionen des letzten Konzils, wie B. J. Hilberath es ein weiteres Mal anhand der einschlägigen Dokumente und ihrer Genese aufweist. Ein der Struktur und den Aufgaben des Bischofsamtes gewidmeter Beitrag zeigt auf, daß eine nach dem Communio-Prinzip gestaltete Kirche nicht die von manchen Betroffenen beargwöhnte Nivellierung der Ämter zur Folge hat, sondern die Chance zu ihrer besonderen Profilierung beinhaltet. In dieser Hinsicht hat die Kirche im Vergleich zu Unternehmensführungskonzepten, wie sie in der (Betriebs-)Wirtschaft zum Standard geworden sind, einen großen Nachholbedarf, der auch nicht mit dem ansonsten durchaus berechtigten Hinweis, daß die Kirche nicht nach Maßgabe eines Wirtschaftsunternehmens geplant und organisiert werden könne, entschuldigt werden kann. «Es ist eine gute Idee, eine theologische Klammer zwischen den unterschiedlichen Fragestellungen von der Dogmatik über die Ekklesiologie bis hin zur Praktischen Theologie herzustellen.» So zitieren die beiden Reihenherausgeber die Rückmeldung eines Vorabesers ihres gemeinsam verfaßten Buches. Dem kann beigeplichtet werden.

Norbert Mette, Münster

ORIENTIERUNG (ISSN 0030-5502)

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen

Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Aboverwaltung:

Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Telefon 01 201 07 60, Telefax 01 201 49 83

E-Mail Redaktion: orientierung@bluewin.ch

Aboverwaltung: orientierung.abo@bluewin.ch

Redaktion: Nikolaus Klein, Josef Bruhin,

Werner Heierle, Paul Oberholzer, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice

Eichmann-Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting),

Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Wolf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 2004:

Schweiz (inkl. MWSt): Fr. 65.- / Studierende Fr. 50.-

Deutschland und Österreich: Euro 47.- / Studierende Euro 35.-

Übrige Länder: SFr. 61.-, Euro 33.-, zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 100.-, Euro 60.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8

Deutschland: Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 6290-700

Österreich: Bank Austria, Creditanstalt

Zweigstelle Feldkirch (BLZ 12000),

Konto Nr. 00473009 306, Orientierung, Feldkirch

Übrige: Credit Suisse, CH-8070 Zürich (BLZ 4842),

Konto Nr. 556967-61

Druck: Druckerei Flawil AG, 9230 Flawil

Abonnements-Bestellungen bitte an die Aboverwaltung.

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die

Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.