

Fundamentalmetanoia

Untersuchungen zu einem Ort eschato-praktischer Erfahrungs- und Erinnerungskultur

Erschienen im LIT-Verlag Münster, in der Reihe Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 35, im Jahr 2010 (ISBN-10: 3643105673 / ISBN-13: 978-3643105677).

Vorliegender Band ist die Drucklegung der Habilitationsschrift im Fach Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Zum Inhalt:

Die vorliegende Studie versteht sich als praktisch-theologische Konzeption einer Basis für eine Metanoiakultur (Bußpastoral) im Kontext spätmoderner Suchbewegungsdesigns. Sie bringt hierfür vier Grundmomente miteinander ins Gespräch: (1) die Frage nach der menschlichen Erfahrungskultur, (2) die Frage nach der menschlichen Erinnerungskultur, (3) die Frage nach einer Eschatopraxis und (4) die Frage nach zweckfreien Orten und Räumen praktisch-soterischer Gnadenerfahrung.

Vorwort	5
I. Einleitende Fragestellung	9
II. Gedankengang	11
1. Erfahrung – Zur Struktur und Eigenart	17
1.1 Zur Komplexität einer Erfahrungshermeneutik	17
1.2 Erfahrung – mehr als eine kognitive Erkenntnisart	19
1.3 Erfahrung – Subjektgebundene und subjekthafte Eigenart und Charakter	22
1.4 Erfahrungen als Entscheidungsträger – oder: Vom Gelingen menschlicher Erfahrung	28
2. Ideologiekritische Erfahrungskonstanten.....	35
2.1 Der responsorische Charakter von Erfahrung.....	35
2.2 Der antizipatorische und performative Charakter von Erfahrung.....	36
2.3 Der systemische, prozesshafte und dynamische Charakter von Erfahrung.....	38
2.4 Der intersubjektive und freiheitliche Charakter von Erfahrungen.....	40
2.5 Der wirklichkeitserschließende Charakter von Erfahrung als „disclosure“-Erfahrung	42
3. Relationale Erschließungserfahrung unter der Kritik negativer Kontrast- oder Extremerfahrungen	46

3.1 „Soziale Konstruktion“ der Wirklichkeit.....	47
3.2 ...oder zur Frage „Wie wollen wir leben?“	52
3.3 Wider menschliche Zustandsreduktionen, oder: Vom prozess- und figurationsbedingten Charakter menschlicher Erfahrungshorizonte	59
3.4 Ich-Wir-Figurationen und das Phänomen der Macht	64
3.5 Vom menschlichen Distanzierungsvermögen und „selbst auferlegten“ Zwang.....	72
3.6 Vom kritisch-kreativen Potential radikaler Kontrast- oder abduktiver Extremerfahrungen	79
 4. Die Jüdisch-christliche Memoria – mehr als ein „bloßes“ Nicht-Vergessen?	83
4.1 Die praktisch-theologische Relevanz der jüdisch-christlichen Memoria nach Ottmar Fuchs.....	87
4.2 Memoria im Futur – oder: Vom erinnernden Erkennen eschatologischer Wirklichkeit.....	97
4.3 Die rechtfertigende Gnade Gottes – oder: Von der wirklichkeitsverändernden „Eschatologie im Präsens“	111
4.4 „Eschatologische Sensibilisierung“ – oder: Von der distanzierenden Kraft einer entdistanzierenden Christopraxis	120
4.5 „Gelebte versus verlebte Memoria“ – oder: Von der Notwendigkeit lebensgeschichtlich verorteter „Persuasivität“	126
 5. Der Fundamentalmetanoia ein Gesicht geben – oder: Die Lebensgeschichte der Maria von Magdala.....	132
5.1 Die kontextgeschichtliche Erschließung der Maria von Magdala	133
5.2 Maria Magdalenas Lebensgeschichte im Zeugnis des vierten Evangeliums	140

5.3 „...triffst du nur das Zauberwort“ – oder: Der befreiende Dialog „Maria – Rabbuni“	142
5.4 „Symphonialis est anima“ – oder: Von der ganzheitlichen Übersetzung biblischer Texte in Musik.....	145
6. Überlegungen zu Manifestationen, Realitäten und praktisch-theologischen Orten einer Fundamentalmetanoia im Kontext von Buße	158
6.1 Zur Verhältnisbestimmung von Metanoia und Buße.....	165
6.2 Indikative Predigt als eschatologisierender Erinnerungsraum soterischer Metanoia	177
6.3 Musikerleben als symboldramatisches Paradigma liminaler „Resonanzräume soterischer Gnade“	191
6.4 Konklusion	206
7. Aufschließender Abschluss.....	212
7.1 Relecture des Gedankengangs	212
7.2 Ausblick im Fragment.....	226
Literatur.....	233
Vorbemerkung.....	233
Verwendete und zitierte Literatur	234

Vorwort

Bei der vorliegenden Veröffentlichung handelt es sich um die Habilitationsschrift im Rahmen meines Habilitationsverfahrens am Fachbereich Katholische Theologie der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Die Erlangung der *Venia Legendi* für Pastoraltheologie nehme ich zum Anlass „Danke“ zu sagen.

An erster Stelle ist das Fachmentorat zu nennen, das mein Habilitationsverfahren begleitet und die Gutachten für die Habilitationsschrift erstellt hat. Mein Dank gilt den beiden Eichstätter Professoren, Herrn Prof. Dr. Alois Schifferle, Ordinarius für Pastoraltheologie, und Herrn Prof. Dr. Manfred Gerwing, Ordinarius für Dogmatik. Herr Prof. Dr. Alois Schifferle, an dessen Lehrstuhl ich z.Zt. Akademischer Rat bin, war Sprecher des Mentorats – hierfür mein besonderer Dank. Die beiden auswärtigen Mentoren waren Herr Prof. Dr. Ottmar Fuchs, Ordinarius für Praktische Theologie in Tübingen, und Herr Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer, Ordinarius für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft in Würzburg. Herrn Prof. Dr. Klausnitzer danke ich herzlich, dass er mich als mein „Doktorvater“ nun auch auf dieser akademischen Wegstrecke wissenschaftlich und menschlich begleitet hat. Ebenso herzlich danke ich Herrn Prof. Dr. Ottmar Fuchs für seine engagierte und umfassende Begleitung sowie für die erfahrungsdichten inner- wie außeruniversitären Momente und Orte Praktischer (Gnaden)Theologie.

Mein weiterer Dank gilt meinem Diözesanbischof Dr. Gregor Maria Hanke OSB für das bischöfliche „Nihil Obstat“ im Zuge der Lehrbefähigung und der Lehrbefugnis sowie Herrn Dekan Prof. Dr. Konstantin Maier und den Mitgliedern des Fakultätsrats Katholische Theologie für die Feststellung der Lehrbefähigung. Frau Gerlinde Schissler danke ich herzlich für ihre Unterstützung an unserem Lehrstuhl und Herrn stud. theol. Anton Wolfschaffner danke ich für sein arbeitstechnisches Zuarbeiten. Besonders danke ich Frau Heidi Klehr für die umsichtigen Korrekturarbeiten.

Den Herausgebern der „Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik“ sage ich „Danke“ für die Aufnahme meiner Habilitationsschrift in die Reihe sowie Herrn Dr. Michael J. Rainer vom LIT-Verlag Münster für die gute und reibungslose Zusammenarbeit.

Gewidmet sei dieses Buch all den Frauen und Männern, durch die ich seit Jahren erfahren darf, was es heißen und bedeuten kann, mit den „Augen Gottes“ die Welt zu betrachten – mögen sie mir manche Sehschwäche verzeihen!

Eichstätt, im Januar 2010

Salvatore Loiero

I. Einleitende Fragestellung

„Metanoia heißt, die Welt mit den Augen Gottes zu betrachten.“¹ Mit dieser Kurzformel fasst Claudia Janssen den wesentlichen Charakter dessen zusammen, was der Schrift nach die Grundintention von Umkehr meint – und dies nicht nur im jesuanischen Sinn, sondern ebenso im Sinn Johannes des Täufers oder alttestamentlicher Umkehr-Kontexte.²

Metanoia meint also den wie auch immer und wann auch immer sich ereignenden Akt eines theo-relational bewirkten Perspektivenwechsels, dessen lebensgeschichtliches „Echo“ sich in der jeweiligen Grundhaltung des Menschen ausprägt, folglich von unweigerlicher praktischer Relevanz ist. Ein Perspektivenwechsel also, der als „Standpunkt der Erlösung“³ den gesamten Spannungsbogen menschlicher Selbst- und Lebens(welt)wahrnehmung wie Selbst- und Le-

¹ Janssen, Claudia, Von Metanoia und Basileia. Im Neuen Testament ist „Umkehr“ ein politischer Begriff, in: *Zeitzeichen* 5 (2004), 34-36, 36.

² Zum biblischen Metanoia-Begriff vgl. Busch, Eberhard, Umkehr. Eine biblisch-theologische Besinnung, in: Bizer, Christoph u.a. (Hgg.), *Theologisches geschenkt*, Bovenden 1996, 40-49; Kim-Rauchholz, Mihamm, Umkehr bei Lukas. Zu Wesen und Bedeutung der Metanoia in der Theologie des dritten Evangelisten, *Neukirchen-Vluyn* 2008, 8-37. Wenn auch im alttestamentlichen Kontext kein adäquater Begriff für den neutestamentlichen Metanoia-Begriff zu finden ist, kann doch seine Grundintention des „mit den Augen Gottes“ die eigene Lebenswirklichkeit Durchschauen als elementar für die Geschichte Gottes mit Israel gedeutet werden. Vgl. hierzu Welten, Peter, Art. Buße. II. Altes Testament, in *TRE* 7 (1981) 433-439; März, Claus-Peter, Art. Buße. II. Alttestamentlich, neutestamentlich, jüdisch, in: *LThK* 2 ³(2006) 825-827. Zum neutestamentlichen Überblick vgl. Kirchschräger, Walter, Umkehr und Versöhnung – Einladung und Chancen biblischer Verkündigung, in: ders., u.a. (Hgg.), *Das ungeliebte Sakrament. Grundriss einer neuen Bußpraxis*, Fribourg 1995, 13-92, bes. 47-76.

³ Adorno, Theodor W., Die Aktualität der Philosophie, in: ders., *Gesammelte Schriften* 1, Frankfurt 1973, 344; ders., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt ²³1997, 333f.

bens(welt)gestaltung angeht und den Menschen immer wieder in seinen Bezugs- und Begründungszusammenhängen kritisch herausfordert – Bezugs- und Begründungszusammenhänge, die im Kontext der Spätmoderne vor allem unter einem „autologischen Dispositiv“⁴ stehen, wie dies Rainer Bucher charakterisiert.

Was aber nun, wenn bei spätmodernen Menschen dieses „die Welt mit den ‚Augen Gottes‘ zu betrachten“ von vornherein abgelehnt wird, weil es vornehmlich „hamartologisch hypnotisierte“⁵ Konnotationen weckt, indem es mit rigidem Selbstverlust durch göttliche beziehungsweise durch kirchliche Fremdbestimmung gleichgesetzt wird? Was, wenn im Gegensatz dazu dieses „mit den ‚Augen Gottes‘ die Welt zu betrachten“ Menschen zu theoretischen *und* praktischen „Interpretationen“ (ver)führt, deren menschenverachtende Ausmaße statt eine Umkehr zur soterischen Frage Gottes im Leben der Menschen eine radikale Abkehr evozieren? Was weiter, wenn Gott, geschweige denn die Frage nach einer Lebensgestaltung aus „seiner“ Perspektive heraus, keinen selbstverständlichen „Sitz im Leben“ nachmoderner Menschen mehr kennt? Kann überhaupt noch – und wenn ja, wie – in spätmodernen Denk- und Sprachkontexten im Sinne der Schrift von „Metanoia“ gesprochen werden, Kontexten, von denen Friedrich Nietzsche sagt, dass der Grund, weshalb Gott *die* Wirklichkeit sei, an der keiner vorbeikomme, lediglich auf der Sprachgestaltigkeit menschlichen Denkens und Sprechens beruhe und die Menschen Gott deswegen nicht aus ihrem Bewusstsein eliminieren könnten, weil sie

⁴ Bucher, Rainer, Eine alte Kirche in ziemlich neuen Zeiten. Zu den Reaktionsmustern der katholischen Kirche auf ihre aktuelle Transformationskrise, in: ThPQ 156 (2008), 396-405, 400. Unter „autologischem Dispositiv“ versteht Rainer Bucher die „Organisation und Praxis von Religion nach dem durchaus nicht beliebigen und trivialen, aber stets individuellen biographischen Bedürfnis. Dies folgt einer Logik, der Logik der prekären Lebensbewältigung auch mit Hilfe von Religion“ (ebd. 400).

⁵ Zur hamartologischen Hypnotisierung vgl. Ratzinger, Joseph, Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: LThK.E 3 (1968) 31ff.

nicht umhin kämen, an die Grammatik zu glauben?⁶

Was also, wenn Gott im Leben spätmoderner Menschen lediglich als legalistischer, „strenger Richter aller Sünden“⁷ zur Sprache kommt, sich als Freibrief und „Magna Charta“ systemischer und systematischer Menschenfeindlichkeit gestaltet oder als bloße grammatikalische Unauflösbarkeit längst überholter Denk- und Sprachsysteme? Stellt die Frage nach einem lebensgeschichtlich sich auswirkenden theorelationalen Perspektivenwechsel (Umkehr) schon ein im Vornherein zum Scheitern verurteiltes Relikt binnentheologischer Diskurse dar?

II. Gedankengang

Die vorliegende Arbeit will sich dieser Problematik stellen. Dabei versteht sie sich inhaltlich wie formal ökumenisch ausgerichtet. Ihr Anliegen ist es nicht, das Beichtsakrament als solches zu thematisieren, sondern selbiges als selbstverständliche Praxis vorauszusetzen für Menschen, die die soterische Grunderfahrung einer fundamentalen Metanoia kennen.

Es geht in der vorliegenden Studie also um den Diskurs von Erschließungsmöglichkeiten soterischer Umkehrerfahrungen – und dies im Kontext der „Suchbewegungsdesigns“ spätmoderner Menschen. Umkehrerfahrungen, die von einer derart lebensgeschichtlichen

⁶ Vgl. Nietzsche, Friedrich, KSA 6/78, München 1980.

⁷ So das Lied „Um Segen für die Feldfrüchte“ nach einem Text von Ignaz Franz von 1766. Das Lied war bis zum neuen „Gotteslob“ im Jahr 1975 fester Bestandteil vieler deutschsprachiger Gebets- und Gesangbücher. Im neuen Gotteslob findet es sich nur noch in den jeweiligen Eigenteilen der Diözesen Eisenstadt (Nr. 935) und St. Pölten (Nr. 923). Zur Vorgeschichte und Reform des „Gotteslobs“ vgl. Schwartz, Wolfgang, Das diözesane Eigengut im Einheitsgesangbuch. Eine Studie zu den Diözesan-Anhängen des Einheitsgesangbuches Gotteslob unter besonderer Berücksichtigung der Diözesen Bamberg, Eichstätt und Würzburg, Frankfurt 2001, 58-77.

Grundsätzlichkeit sind, dass sie als je konkrete *Fundamentalmetanoia* bezeichnet werden können.

Ausgangspunkt der Studie ist der „autologische“ und zugleich multirelationale Mensch *in* seinen Erfahrungen, die ihm von selbst- und wirklichkeitsregulativer wie denk- und handlungsrelevanter Bedeutung sind. Die menschliche Erfahrung als hermeneutischer Schlüssel menschlicher Selbst- und Lebenswelterschließung macht im ersten Gedankengang der Studie notwendig, den Menschen in und aus der Komplexität seiner Erfahrungskontexte zu verstehen.

wird in den ersten drei Kapiteln der Frage nachgegangen, ob und wie im Kontext „autologischer“ Figurationen und Prozesse von einer Erfahrungskultur gesprochen werden kann, in deren Kontexten eine fundamentale Metanoia-Erfahrung möglich wird. Eine Metanoia-Erfahrung, die selbstzirkuläre Horizonte auf die indikative Dimension einer theorelationalen Beziehungswirklichkeit aufbricht wie sie der christliche Glaube als Ermöglichungsraum soterischer Selbstwerdekultur(en) bezeugt. Eine Wirklichkeit also, von der sich menschliche Selbst- und Lebenswelterschließung gnadentheologisch erden und soterisch ausrichten lässt auf einen Lebensvollzug hin, der sich als eschato-praktischer Glaubensvollzug realisiert. Theologische, philosophische und soziologische Diskurspartner dieses Gedankengangs sind vor allem Edward Schillebeeckx, Karl Rahner, Leo Karrer, Dietmar Mieth, Richard Schaeffler, Gerhard Schulze und Nobert Elias.

In einem zweiten Gedankengang wird am Ende des dritten Kapitels⁸ und im gesamten vierten Kapitel die Komplexität menschlicher Erfahrungskulturen in Interrelation zur menschlichen Erinnerungskultur gebracht, die um die kritische Kraft der „Memoria Passionis“ weiß und diese in ihrem gnadentheologischen Anliegen radikal ernst nehmen will. Diskurspartner ist hier vor allem Ottmar Fuchs mit seinen praktisch-theologischen Studien zur Gnadentheologie und jüdisch-christlichen Erinnerungskultur. Im Kontext dieser Interrelation lassen

⁸ Vgl. 3.5.

sich die menschliche Erfahrungskultur und ihre selbst- und wirklichkeitsregulative wie denk- und handlungsrelevante Bedeutung nicht nur kritisch hinterfragen, sondern um ein theologisch nicht mehr hintergebares Korrektiv und Potential erweitern: das kritische Korrektiv und kreative Potential der radikalen Kontrast- oder abduktiven Extremerfahrungen, in denen jeder wie auch immer gefundene „Standpunkt der Erlösung“ (s)einer radikalen Gefährdetheit ausgesetzt ist.

Besonders auf dem Hintergrund der selbst- und wirklichkeitsregulativen wie denk- und handlungsrelevanten Bedeutung der menschlichen Erfahrung für „autologische“ Menschen zeigen sich erfahrungswie erinnerungshermeneutische Aporien für die Frage nach der Möglichkeit und dem Sinn einer Fundamentalmetanoia an. Aus diesem Grund stellt sich vorliegende Studie diese Frage im Verlauf des vierten Kapitels⁹ unter der Perspektive einer Erinnerungskultur mit „eschatologisierten“ Vorzeichen.

In diesem dritten Gedankengang geht es folglich um eine Erinnerungskultur, die in der Zukunft *den* „Common Sense“ für die „autologischen“ Denk- und Handlungskontexte erkennt und im Jetzt dieser Zukunft die Problematik einer „umkehrenden“ Erinnerungskultur mitten im Leben der Menschen nicht nur theoretisch-diskursiv, sondern eschato-praktisch als soterische „Standpunktfindung“ zu verorten sucht; und dies, ohne in eine realitätsresistente Urständ traditions- oder geschichtsfixierter Lösungsansätze zu enden, sondern in einer eschato-praktischen Sensibilisierung für das Jetzt als geschenktem wie entscheidendem Resonanzraum von soterischer Gnade als „Basis der Lebensgestalt“¹⁰. Vor allem mit Manfred Gerwing¹¹ und Wolfhart

⁹ Vgl. 4.2ff.

¹⁰ Fuchs, Ottmar, Sakramententheologische Kriterien der Kasualpastoral, in: Först, Johannes/Kügler, Joachim (Hgg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Münster 2006, 93-115.

¹¹ Vgl. 4.2.

Pannenberg¹² kann unter dieser Perspektive Gott im Leben „autologischer“ Menschen so zur Sprache gebracht werden, wie es gemäß der jesuanischen Basileia-Rede und -Praxis subjektbezogen und situationsoffen buchstabierbar ist – erlösend verbindlich wie verbindlich erlösend.

Am Ende des vierten Kapitels ist in einem vierten Schritt mit Alois Schifferles¹³ Impuls einer biographiegeschichtlich verorteten Pastoraltheologie der bisherige Problemkontext schließlich lebensgeschichtlich fokussierbar. Dies geschieht im fünften Kapitel¹⁴ in der Gestalt der Maria von Magdala, deren Lebensgeschichte sich als Paradigma „geglückter“ Fundamentalmetanoia im Kontext einer „Memoria im Futur“ erweist. An Maria aus Migdal lässt sich exegetisch und theologiegeschichtlich verstehen, was es heißt, sich zu „erinnern, was sein wird“.

Zur Verdeutlichung und Vertiefung dieser lebensgeschichtlichen Übersetzung einer eschatologisierenden Fundamentalmetanoia am Beispiel Maria Magdalenas wird am Ende des fünften Kapitels¹⁵ die musikalische Rhetorik des Heinrich Schütz in seiner Auferstehungshistorie herangezogen. In der Gestalt der Maria Magdalena vermag Heinrich Schütz praktisch-ästhetisch das auszusagen, was diese Arbeit praktisch-theologisch anzielt.

In einem letzten Schritt fragt die Arbeit im sechsten Kapitel schließlich nach Manifestationen, Realitäten und praktisch-theologischen Orten einer Fundamentalmetanoia im Kontext von Buße, in denen eine eschatologisierende Fundamentalmetanoia evoziert wird und zu einer lebensgeschichtlichen Grundhaltung gerinnen¹⁶ kann.

¹² Vgl. 4.4.

¹³ Vgl. 4.5.

¹⁴ Vgl. 5-5.3.

¹⁵ Vgl. 5.3f.

¹⁶ „Gerinnen“ meint hier und im gesamten Kontext der Studie mit Edward Schillebeeckx, dass Tradition im allgemeinen und die je konkrete Lebensgeschichte im einzelnen „geronnene Erfahrung“ ist, „die nach neuen Erfahrungen ver-

Nachdem eine Verhältnisbestimmung von Metanoia und Buße erfolgt, wird nach Manifestationen, Realitäten und praktisch-theologischen Orten gefragt, in denen sich einlöst, was mit Karl Rahner Buße grundsätzlich meint, wenn er schreibt: „Die Buße ist nach dem Evangelium und nach der Lehre der Kirche im Sinne der stets neu notwendigen und nicht so sehr ein Einzelsvollzug als vielmehr eine alles mitbestimmende Grundhaltung des christlichen Daseins besagenden Metanoia eine Gnade Gottes und ein Auftrag des Menschen als einzelnen und der Kirche als ganzer.“¹⁷

Solche Manifestationen, Realitäten und Orte sieht vorliegende Studie in der Predigt als eschatologisierenden Erinnerungsraum¹⁸ und im Musikerleben als Resonanzraum soterischer Gnade¹⁹ vorgezeichnet. Die erfahrungsdramatisch zu durchlebenden, zweckfreien, weil indikativischen Bezugs- und Begründungszusammenhänge dieser praktisch-theologisch wie praktisch-ästhetisch zu gestaltenden „Räume“ lassen sich mit Heribert Wahls Symboltheorie und Victor Turners Ritusforschungen auf eine symboldramatische Ebene hin reflektieren. Eine Ebene, die einerseits den indikativ-soterischen Charakter der universalen, christlichen Botschaft vom Heil wahrt, die ihn andererseits im Prozess einer eschatologisierenden Fundamentalmetanoia auf den

langt“ um als „lebendige Wirklichkeit“ erfahren, und „weitergegeben“ zu werden (Schillebeeckx, Edward, Das Evangelium erzählen, Düsseldorf 1983, 249). Was Schillebeeckx im Kontext der christlichen Gemeinde über Tradition als „geronnene Erfahrung“ sagt, kann sodann auch analog auf die je konkrete Lebensgeschichte übertragen werden, dass nämlich dann menschliches Leben nicht an Lebendigkeit verliert und lebendig erstirbt, wenn es „nicht nur aus Traditionen lebt, sondern vor allem imstande ist, auch selbst neue Traditionen zu schaffen, an denen sich wieder andere emporziehen können“ (ebd. 249).

¹⁷ Rahner, Karl, Busse [!] und Beichte, in: ders., Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße. Bearbeitet von Dorothea Sattler, Freiburg 2005, 551-555, 551 [Sämtliche Werke 11].

¹⁸ Vgl. 6.1.

¹⁹ Vgl. 6.2.

Kontext „autologischer Dispositive“ lebensgeschichtlich „herunterbricht“; und dies nicht als theorelationale Reduktion des Menschen, sondern als dessen theorelationale Elevation zum unreduzierbaren „locus theologicus“²⁰ der jesuanisch herleitbaren und christologisch verbürgten Beziehungswirklichkeit mit dem „Deus Humanissimus“²¹.

Mit einer „Relecture des Gedankengangs“ und einem „Ausblick im Fragment“ auf die Beichtpastoral schließt die Studie im siebten Kapitel.

²⁰ Vgl. Seckler, Max, Art. Loci theologici, in: LThK 6 ³(2006) 1014-1016.

²¹ Schillebeeckx, Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg ³1975, 594.

1. Erfahrung – Zur Struktur und Eigenart

1.1 Zur Komplexität einer Erfahrungshermeneutik

„Erfahrung ist mehrdeutig und kann in ihrer Bedeutung nur regional bestimmt werden. Der Versuch, das Wort ‚Erfahrung‘ mittels einer eindeutigen Formel auf den Generalnenner eines Begriffs zu bringen, dürfte daher ein ziemlich hoffungsloses Unterfangen sein.“¹ Dietmar Mieth ist zuzustimmen, wenn er Erfahrung als ein komplexes Phänomen bezeichnet und deutlich hervorhebt, dass der Erfahrungsbegriff weder theoretisch noch praktisch ganz einzuholen ist. Der Versuch einer *klärenden* Erfahrungshermeneutik besitzt daher eher asymptotischen Charakter. Er muss vielmehr als *erklärender* Versuch verstanden werden. Als erschwerend kommt hinzu, dass es sich beim Erfahrungsbegriff um einen „vorwissenschaftliche(n) Sprachgebrauch“² handelt. Um einen Begriff also, der einen nicht unerheblichen und dynamischen „Sitz im Leben“ der Alltagssprache der Menschen einnimmt.

Sich dem Erfahrungsbegriff zu nähern, bedeutet folglich, den hermeneutischen Ausgangspunkt in den unterschiedlichen Interpretationsformen zu suchen, derer sich die Menschen bedienen, um die schon gemachten, die noch ausstehenden, die erhofften oder auch die bewusst gesuchten, anvisierten und inszenierten Erfahrungen in Sprache zu heben.³

¹ Mieth, Dietmar, Was ist Erfahrung?, in: Betz, Otto (Hg.), Zugänge zur Religiösen Erfahrung. Mit Beiträgen von Otto Betz, Peter Eicher, Dietmar Mieth, Alfons Rosenberg und Michael Schibilsky, Düsseldorf 1980, 9-25, 10.

² Haeffner, Gerd, Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffserklärung, in: Ricken, Friedo (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004, 15-39, 15.

³ Mieth weist öfters darauf hin, dass Erfahrung stets personenbezogen ist. Es kann keine Erfahrungen außerhalb oder unabhängig von Personen geben. Demnach kann es auch keine übertragbaren Erfahrungen geben. Sie sind im

Nun setzt eine kritische Erfahrungshermeneutik voraus,⁴ dass Erfahrungen niemals subjektunabhängig zu betrachten und zu verstehen sind. Vielmehr sind Erfahrungen subjektgebunden und subjekthaft. Infolgedessen erschwert sich „die kritische Untersuchung des Inhalts einer Erfahrung“ oder macht diese gar „unmöglich“⁵. Der subjekthafte Charakter von Erfahrung lässt die Schlussfolgerung zu, dass Erfahrung an sich „nicht ohne weiteres übertragbar“ und übermittelbar ist, „indem man etwas ‚objektives‘ mitteilt, sondern indem man miteinander lebt“⁶. Richtigerweise spricht Stephanie Klein in diesem Zusammenhang von „Erfahrungszusammenhängen“, in denen sich „immer individuelle subjektive und sozio-historische objektive Komponenten“⁷ von Erfahrung verbinden.

Bei der menschlichen Erfahrung handelt es sich damit um ein komplexes Phänomen, das den Menschen nicht auf der Bewusstseins-ebene allein, sondern in seiner Ganzheitlichkeit angeht bzw. immer wieder anspricht. Dies hat zur Folge, dass eine kritische Erfahrungshermeneutik weder der Theorie gegenüber der Praxis, noch der Praxis gegenüber der Theorie einen Primat einräumen kann.⁸ Beide stehen in

Letzten nur „Erfahrenen“ zugänglich und so mitteilbar. Vgl. hierzu Mieth, Dietmar, Annäherung an Erfahrung – Modelle religiöser Erfahrung im Christentum, in: Haug, Walter/ders. (Hgg.), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, München 1992, 1-16 (Lit!).

⁴ Vgl. Mieth, Was ist Erfahrung 12; ders., Annäherung 2f.

⁵ Wißmann, Hans, Art. Erfahrung I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 10 (1993) 83-89, 84.

⁶ Mieth, Was ist Erfahrung 12.

⁷ Klein, Stephanie, Erfahrung – (auch) eine kritische Kategorie der Praktischen Theologie, in: Nauer, Doris/Bucher, Rainer/Weber, Franz (Hgg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahmen und Zukunftsperspektiven, Stuttgart 2005, 128-135, hier 128 [FS Ottmar Fuchs].

⁸ Leo Karrer spricht hier von der „Spannkraft zwischen Theorie und Praxis“, in: ders., Praktische Theologie – Horchposten und Lichtsignal? Ein Wunschkatalog zwischen Vision und Wirklichkeit, in: Nauer, Doris/Bucher, Rainer/Weber, Franz (Hgg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahmen und Zu-

einem unaufhebbaeren und wissenschaftstheoretisch schwer differenzierbaren Wechselverhältnis. Dies ist wichtig festzuhalten, da dieses Wechselverhältnis schließlich die Basis der je eigenen *Erfahrungskompetenz* bildet, d.h. einer „Kompetenz aus Erfahrungen“, die sich mit der „Kompetenz für Erfahrungen“ verbindet, und einer dieser Erfahrungskompetenz entsprechenden *Erfahrungskultur*, d.h. der Art und Weise des Umgangs mit der eigenen Erfahrungskompetenz sowie des Umgangs mit der Erfahrungskompetenz anderer.

So stellt sich schon hier die Frage, ob nicht die jeweilige Erfahrungskompetenz und Erfahrungskultur entscheidend dafür ist, ob und wie eine Fundamentalmetanoia als eschato-praktische Erfahrung gedacht werden kann.

1.2 Erfahrung – mehr als eine kognitive Erkenntnisart

Menschliche Erfahrung ereignet sich sinnlich. Sie erweist sich als ein ganzheitliches Phänomen, bei dem die äußeren Sinne *und* der innere Sinn des Menschen zusammenwirken.⁹ Menschliche Erfahrung überschreitet daher eine kategoriale Einordnung in etwas rein Kognitives oder rein Physisches ebenso, wie in etwas rein Passives oder rein Aktives¹⁰ – auch wenn sich eine wissenschaftstheoretische Erfahrungshermeneutik für die Herleitung des Erfahrungsbegriffs einer solchen Unterscheidung bedienen muss.¹¹

Diese ganzheitliche Perspektive wird durch die fundamental-anthropologische Erschließung menschlicher Existenz gestützt, wie sie vor allem von Karl Rahner und Edward Schillebeeckx geleistet wurde.¹² Rahner und Schillebeeckx zeigen auf, dass religiöse Erfah-

kunftsperspektiven, Stuttgart 2005, 114-119, hier 114 [FS Ottmar Fuchs].

⁹ Vgl. Haeffner, Erfahrung 16f.

¹⁰ Vgl. Karrer, Praktische Theologie 114f.

¹¹ So auch Haeffner, Erfahrung 16.

¹² Zur Anthropologie Karl Rahners vgl. besonders ders., Geist in Welt, Freiburg

rung als etwas zu erschließen und zu verstehen ist, was dem Menschen nicht wesensfremd ist und quasi von außen an ihn herangetragen wird. Vielmehr ist transzendente, somit auch religiöse Erfahrung etwas, was sich nur *in*, *durch* und *dank* menschlicher Erfahrungen ereignen kann. Erfahrung erweist sich damit als substantieller Teil menschlichen Selbstvollzugs und menschlicher Selbstrealisation.

Es ist diese fundamentalanthropologische Erschließung menschlicher Erfahrung, die es schließlich zulässt, den Menschen an sich als „ens relationale und interdependente“ zu verstehen, als essenziell dialogisches und auf Transzendenz angelegtes Wesen. Individualität und Sozialität, Subjektivität und Objektivität, Innerlichkeit und Extrovertiertheit sowie Weltbezogenheit und Transzendenz sind daher keine disparate oder gar autonome Wirklichkeiten im Menschen, sondern aufeinander bezogene, reziproke Dimensionen der *einen* menschlichen Wirklichkeit wie der je eigenen Welt-, Selbst- und schließlich Wirklichkeitserfahrung.

Auf diesen fundamentalanthropologischen Sachverhalt weist insbesondere Edward Schillebeeckx hin, wenn er in Bezug auf die theologisch relevante Erfahrungsproblematik keinen „Bedarf an einer

1995; ders., Hörer des Wortes, München 21963; ders., Art. Anthropologie, in: LThK 1 2(1986) 618-627; ders., Art. Anthropozentrik, in: LThK 2(1986) 632-634; ders., Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes, in: ders., SzTh XIII (1978) 111-128; ders., Theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, in: ders., SzTh XII (1975) 387-406; ders., Art. Mensch. IV. Theologisch, in: LThK 2(1986) 287-294; ders., Theologie und Anthropologie, in: ders., SzTh VIII (1967) 43-65. Zur Anthropologie Edward Schillebeeckx' vgl. besonders ders., Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg 1977, 627-822; ders., Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg 1990, 73-85, 183-186. Vgl. zum Ganzen Loiero, Salvatore, „...damit keiner zugrunde gehe“. Zur Notwendigkeit und Bedeutung einer existentiellen Christologie in der fortgeschrittenen Moderne im Anschluss an Karl Rahner und Edward Schillebeeckx, Innsbruck 2005, besonders 51-75, 115-138, 229-258.

dualistischen Problemstellung“¹³ anmeldet. Diese konstatiert er vor allem bei solchen spätmodernen Sozialwissenschaften, die für ihre Untersuchungen eine „modern-liberale Unterscheidung zwischen dem Inneren (Privatbereich) und dem Äußeren (der Öffentlichkeit)“¹⁴ zur Basis nehmen. Entsprechend dieser Unterscheidung verorten sie im Menschen einen Dualismus, der diesen auf eine „geschlossene Persönlichkeit“ reduziert, welchem die „subjektlose Gesellschaft“ als von ihm verschiedene Größe gegenüber steht.¹⁵ Aus der eigentlichen *Dialektik*¹⁶, in der Individuum und Gesellschaft stehen, wird so ein *Dualismus*, dem auch das Interpretationsmonopol auf den spätmodernen Menschen und seine Persönlichkeitsstruktur zukommt.¹⁷

Im Sinne einer theologisch verantwortbaren Erfahrungsrezeption ist ein solcher Dualismus kritisch zu betrachten, ja zu überwinden.

¹³ Schillebeeckx, Menschen 75.

¹⁴ Schillebeeckx, Menschen 75.

¹⁵ Vgl. Schillebeeckx, Menschen 76. Schillebeeckx sieht in diesem Phänomen eine Form des „cartesischen Dualismus“ (ebd. 75).

¹⁶ Schillebeeckx, Menschen 77.

¹⁷ Nicht selten und in nicht zu unterschätzender Weise liegt diese „dualistische“ Problematik dem Dialog zwischen Naturwissenschaft und Theologie zugrunde, welcher sich in der komplexen Diskussion um die sog. Neurotheologie bündelt. Vgl. hierzu Quitterer, Joseph, Die Freiheit die wir meinen. Neurowissenschaft und Philosophie im Streit um die Willensfreiheit, in: <http://theol.uibk.at/leseraum/texte/548.html#h4> [Stand: 31.01.2006]; Runggaldier, Edmund, Aktuelle naturalistische Tendenzen in der Deutung des Menschen, in: ders./Quitterer, Joseph (Hgg.), Der neue Naturalismus – eine Herausforderung an das christliche Menschenbild, Stuttgart 1999, 15-29; Newberg, Andrew, Why God Won't Go Away. Science and the Biology of Belief, Ballantine Books, 2001 (Deutsche Übersetzung: Der gedachte Gott. Wie Glauben im Gehirn entsteht, München 2003); Pauen, Michael, Mythen des Materialismus. Die Eliminationstheorie und das Problem der psychophysischen Identität, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 44 (1996), 1-22; Roth, Gerhard, Fühlen, Denken, Handeln, Frankfurt 2003; ders., Aus der Sicht des Gehirns, Frankfurt 2003; Singer, Wolf, Der Beobachter im Gehirn, Frankfurt 2002.

Denn er blendet aus, was infolge der fundamentalanthropologischen Interpretation Rahners und Schillebeeckx' über die Gott-Mensch- und Mensch-Mensch-Relation zugespitzt formuliert werden kann: Jeder Mensch ist für sich ein „soziokultureller Prozess“¹⁸. D.h.: Der Mensch ist ein erfahrungsbedingter Träger, Empfänger und Gestalter wirklichkeitsrelevanter Prozesse und Relationen.

Ein solcher „trans- oder vordualistischer“ Ansatz findet sich in den soziologischen Untersuchungen von Norbert Elias wieder, der auf unterschiedliche Weise dem Phänomen der fluktuierenden Figurationen und Interdependenzen menschlicher Welt- und Selbsterschließung nachgeht. Demnach können prozessuale Interdependenzen, Relationen und Figurationen insbesondere in spätmodernen Kontexten als soziokulturelle Grundsäulen menschlicher Persönlichkeitsstrukturen und menschlicher Erfahrungen bezeichnet werden. Auf Norbert Elias¹⁹ wird noch eigens einzugehen sein.

1.3 Erfahrung – Subjektgebundene und subjekthafte Eigenart und Charakter

Nach Peter Biehl, der sich in seiner Argumentation auf Dietmar Mieth stützt, sind drei Grunddimensionen von Erfahrung festzuhalten: Zum einen die „erlebte und gelebte Erfahrung (pragmatische Ebene)“, zum anderen „die gestaltete und gedeutete Erfahrung (Ebene des Sinnverstehens)“ und zum dritten „die gemessene Erfahrung (kognitiv-theoretische Ebene)“²⁰. Allen drei Grunddimensionen ist gemeinsam,

¹⁸ Schillebeeckx, Menschen 77.

¹⁹ Da auf den Begriff der „Figuration“ noch eigens eingegangen wird, sei hier nur auf die Einleitung eines Hauptwerks von Norbert Elias verwiesen. Vgl. Elias, Norbert, Über den Prozess der Zivilisation, Frankfurt 1976.

²⁰ Biehl, Peter, Erfahrungsbezug und Symbolverständnis. Überlegungen zum Vermittlungsproblem in der Religionspädagogik, in: ders./Baudler, Georg (Hgg.), Erfahrung – Symbol – Glaube. Grundfragen der Religionsberichts, Frankfurt 1980, 37-121, 43.

dass zu ihrer strukturellen Eigenart die Begegnung, d.h. das „Widerfahren“ gehört, weil in einer Erfahrung „etwas – ein Geschehen in Natur und Geschichte, eine menschliche Begegnung usw. – sich zu erfahren gibt“²¹. Erst wenn diese Widerfahrnis-Dimension erkannt und bejaht wird, kann mit Richard Schaeffler menschliche Erfahrung als „Dialog mit der Wirklichkeit“²² verstanden, oder mit Leo Karrer als „bewusste Begegnung mit Wirklichkeit“²³ angegangen werden.

Mit Georg Haeffner sind nun folgende Kriterien für die strukturelle Eigenart menschlicher Er- und Widerfahrung festzuhalten: (1) das „Wahrnehmen“ im Sinne von „Vernehmen“²⁴ von etwas, (2) das Erleben eines (punktuellen) Ereignisses²⁵, (3) der durch diese Erfahrung bewirkte Selbstbezug des erfahrenden Subjekts und schließlich (4) ihre „Prozessualität“²⁶, d.h. die je eigene Wirkungsgeschichte der Erfahrung im Kontext individuell schon gemachter Erfahrungen. So eindeutig diese Kriterien für die strukturellen Eigenarten von menschlicher Erfahrung auch scheinen mögen, so verschwommen werden sie, wird man sich ihres *subjektgebundenen* Charakters bewusst. Denn jeder Mensch reflektiert und interpretiert Erfahrungen aufgrund seiner emotionalen und affektiven wie kognitiven und rationalen Disposition anders.

Mit Biehl kann daher festgehalten werden, dass Erfahrung

²¹ Schillebeeckx, Menschen 38. Schillebeeckx formuliert hier m.E. etwas offener als Karrer.

²² So der Titel zu Schaefflers Untersuchung zur Logik der Erfahrung. Vgl. Schaeffler, Richard, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, München 1995.

²³ Karrer, Leo, Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie, in: Haslinger, Herbert (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 199-219, hier 201. Vgl. zu Karrers Ansatz auch Dilthey, Wilhelm, Gesammelte Schriften 1-26, Göttingen 2006, besonders die Bände 1, 2 und 19.

²⁴ Vgl. Haeffner, Erfahrung 16f.

²⁵ Vgl. Haeffner, Erfahrung 17; Mieth, Annäherung 3.

²⁶ Mieth, Annäherung 3.

„einmal den *Prozess* der Erfahrung selbst“ bezeichnet, „in dem ein Subjekt mit bestimmten Ereignissen konfrontiert wird; sodann die Erfahrungheit als *Ergebnis* vieler Erfahrungsvorgänge, also die Verarbeitung und Deutung, die der Erfahrungsprozess zurücklässt, und die, die weitere Erfahrungen bestimmen“²⁷.

Nun verändert sich durch das Erfahren nicht nur das erfahrende Subjekt selbst, dessen Verhaltensweisen und Auffassungen nicht mehr die gleichen sind wie vor der Erfahrung,²⁸ sondern es verändert sich ebenso das erfahrene Objekt, indem es nämlich im „Wahrnehmungsvorgang eine neue Dimension“²⁹ erhält. Inwieweit es sich hier aufgrund der Subjekthaftigkeit menschlicher Erfahrung um ein wirklichkeitsrelevantes Moment handelt, wird sich zeigen müssen, wenn nach Merkmalen gesucht wird, die eine bestimmte Erfahrung als ‘disclosure’-, d.h. als Erschließungs-Erfahrung von Wirklichkeit charakterisieren lassen – „disclosure“-Erfahrungen, im Sinne eines Geschehens, in dem sich Wirklichkeit enthüllt und dieses Geschehen in die Nähe einer „ursprünglichen Erfahrung“³⁰ rückt.

Die Frage der Mittelbarkeit oder der Unmittelbarkeit einer Erfahrung, damit die Frage nach deren existenzbestimmenden wie existenzverändernden Intensität kann mit Mieth dahingehend beantwortet werden, dass es aufgrund der raum-zeitlich bedingten Geschichtlichkeit menschlicher Existenz keine Erfahrungen geben kann, die nicht „sprachlich, sozial und psychisch vermittelt“³¹ werden, also im wahrsten Sinne des Wortes „unmittelbar“ sind. Dies verdankt sich vor allem der Tatsache, dass sich menschliche Erfahrungen aufgrund der essenziellen Relation und raum-zeitlichen Bedingtheit menschlicher Wirklichkeit nur innerhalb des je eigenen Erfahrungshorizonts und Interpretationsrahmens ereignen können. In einen solchen wird jeder

²⁷ Biehl, Erfahrungsbezug 41 [Hervorhebungen im Original].

²⁸ Vgl. hierzu auch Klein, Erfahrung 124f.

²⁹ Biehl, Erfahrungsbezug 41.

³⁰ Schillebeeckx, Jesus 102.

³¹ Mieth, Annäherung 4.

Mensch hineingeboren und er wächst in diesen hinein. Er muss sich allerdings auch in ein (selbst)kritisches Verhältnis zu ihm setzen. Geschieht dies in kreativ-offener Weise, kann er seine je eigene Erfahrungsgeschichte zu realisieren beginnen und damit kritisch-positiver „Teil“ der soziokulturellen und sozio-historischen Erfahrungsgeschichte werden. Eine Erfahrungsgeschichte, in die er hineingeboren wurde, die er dank seiner Erfahrungsgeschichte selbstverantwortlich und selbstkritisch erweitern, erneuern, korrigieren und festigen kann, der er allerdings auch selbstverantwortlich ihren Geltungsanspruch absprechen und ablehnen kann.

Mit Bernhard Waldenfels kann in diesem Zusammenhang von „Bruchlinien der Erfahrung“³² gesprochen werden, die mitentscheidend sind für den jeweiligen Reflexions- und Interpretationsrahmen und für die jeweilige Erfahrungsgeschichte. Die je eigene Erfahrungsgeschichte kann mit Schillebeeckx als „Erfahrungstradition“ oder „Tradition an sich“ bezeichnet werden, weil sie eine „kumulative, sich anhäufende persönliche und kollektive Erfahrung von zuvor“³³ darstellt – individuell wie gesellschaftlich. Eine so verstandene Erfahrungstradition bewahrt die jeweilige Erfahrungsgeschichte vor der Gefahr einer Selbst- und Geschichtsfixiertheit.

Besonders anschaulich wird dies im Kontext der unumgänglichen Sprachgestaltigkeit menschlicher Selbstrealisation. Menschliches Denken, Sprechen und Gestikulieren ist an bestimmte und zumeist zeitbedingte Codes und Chiffren gebunden.³⁴ Aus diesem Grund kann

³² Waldenfels, Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomentechnik*, Frankfurt 2002.

³³ Schillebeeckx, *Menschen* 39.

³⁴ Charles S. Peirce bringt dies auf den Punkt, wenn er sagt: „Every thought is a sign“ (Peirce, Charles S., *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*, Frankfurt 1991, 31). Einen Überblick über das Peirces Ansatz bietet: Klinger, Elmar, *Ein Grundlagenproblem der Praktischen Theologie – der Pragmatismus*, in: Nauer, Doris/Bucher, Rainer/Weber, Franz (Hgg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahmen und Zukunftsperspektiven*, Stuttgart 2005, 398-

sich menschliche Erfahrung auch nur *vermittelt* ereignen. Diese gilt es zeitbezogen zu dekodieren und in kontextuell nachvollziehbare, subjekt- und situationsbezogene Verstehenshorizonte zu übertragen, ohne allerdings überzeugt zu sein, dass diese darin „aufgingen“³⁵. Denn die an bestimmte Interpretationsmodelle gebundene und durch bestimmte Sprach- und Zeichencodes vermittelte Erfahrung hebt die Möglichkeit des Unmittelbaren und des Spontanen nicht auf. Es gab, gibt und wird immer solche Erfahrungen geben, die in ihrer Art und Weise wie in ihrer Intensität nicht (mit)teilbar, voraussehbar oder berechenbar sind. Insbesondere Erfahrungen diametralen Charakters, die nach Schillebeeckx eine Art „kopernikanischer Wende“³⁶ im geltenden Erfahrungshorizont herbeiführen – Erfahrungen, für die Bernhard Waldenfels folgende Leitmotive konstatiert: Zum einen das Pathos, d.h. die „Widerfahrnis“, und zum anderen die Diastase, d.h. die „Gestaltungskraft der Erfahrung“³⁷.

Waldenfels' Unterscheidung ist besonders dann hilfreich, wenn vom Erlebnis- und Geheimnis-Charakter³⁸ einer Erfahrung gesprochen wird. Einer Erfahrung also, in der dem Menschen *etwas* widerfährt (Pathos), in der ihm *etwas* ohne „eigenes Zutun zustößt oder entge-

401[FS Ottmar Fuchs].

³⁵ Zur Bedeutung der Sprache vgl. Schillebeeckx, *Menschen* 40-43. Zur Komplexität von Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit vgl. Biehl, *Erfahrungsbezug* 43. Biehl verweist darauf, dass es entscheidend ist, wie die Erfahrungsmodalitäten von mittelbar und unmittelbar zusammenhängen. So fragt er kritisch an, ob die gesellschaftlichen Interpretationsmodelle derart beschaffen sind, dass neue Erfahrungen als solche auch wahrgenommen werden können und einen neuen Umgang mit Wirklichkeit zulassen? „Oder“, so Biehl, „haben sich die verdinglichten Strukturen des gesellschaftlichen Zusammenhangs so tief in das Bewusstsein eingegraben, dass bestimmte Modalitäten der Erfahrung (Phantasie, Erinnerung, Träume) blockiert werden?“ (ebd. 43).

³⁶ Schillebeeckx, *Menschen* 39.

³⁷ Vgl. die Einleitung von Waldenfels, *Bruchlinien* 9.

³⁸ Zum Begriff des Erlebnisses vgl. Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, Tübingen ⁶1990, 56-66.

genkommt“³⁹ und sich dadurch eine Diastase (Gestaltungskraft) ereignet, d.h. eine Kraft, die den Menschen in seiner Selbst- und Weltbezogenheit „aufschreckt, anrührt, angeht, anspricht“ wie „trennend verbindet und verbindend trennt“⁴⁰.

Mit Dietmar Mieth kann die Waldenfels'sche Erfahrungshermeneutik von Pathos und Diastase am Beispiel zweier Liebender konkretisiert und erläutert werden: Die Liebe zwischen zwei Menschen ist zwar von außen wahrnehmbar und als solche fassbar. Auch ist sie aufgrund empirischer Analyse in ihrer Verhältnismäßigkeit zu erklären und als solche nachzuweisen. Ihre Erfahrungsdichte kann jedoch keiner außer den beiden selbst besitzen.⁴¹ Zur strukturellen Eigenart der Erfahrung gehört also eine gewisse Unverfügbarkeit. Die „Betroffenheit von der Erfahrung“, so Mieth, kann damit lediglich der begreifen und (er)fassen, „der sie unmittelbar nimmt“⁴². Es ist dieser insbesondere von außen nicht einzuholende Erlebnis- und Geheimnischarakter einer Erfahrung, der die Frage nach deren Intensität in den Blickpunkt rückt, folglich die Frage nach ihrer Erfahrungsdichte, d.h. dem „Erleben von Leben“ im Sinne von „wirklich leben (*vitam vivere*)“⁴³.

Nun würde es zu kurz greifen, würde das „*vitam vivere*“ und die damit verbundene Intensität einer Erfahrung allein auf eine affektive oder emotionale Widerfahrungsebene reduziert werden. Denn auch eine dichte und existentielle Erfahrung wird den „dialektischen Prozess“ aus dem „Zusammenspiel von Wahrnehmen (innerhalb eines Interpretations- oder Leserasters) und Denken, und von Denken und Wahrnehmen“⁴⁴ durchlaufen müssen. Um also Erfahrung vom bloßen

³⁹ Waldenfels, Bruchlinien 15.

⁴⁰ Waldenfels, Bruchlinien 174. Waldenfels' Leitmotive werden insbesondere dann hilfreich sein, wenn die Problematik der Erfahrungskompetenz und der Erfahrungsrationalität zu behandeln ist.

⁴¹ Vgl. Mieth, Annäherung 4.

⁴² Mieth, Annäherung 4.

⁴³ Vgl. hierzu Haeffner, Erfahrung 17.

⁴⁴ Schillebeeckx, Menschen 44.

Erlebnis zu unterscheiden, ist mit Schillebeeckx festzuhalten, dass, „auch wenn die Vernunft vielleicht nicht am Anfang der Erfahrung steht, kompetente Erfahrung [...] doch Vernunft, kritische Rationalität“⁴⁵ erfasst.

Damit deutet sich schon das unterscheidende Moment zwischen Erfahrung und Erlebnis an. Obgleich beides zumeist in gleichen Kontexten verwandt wird, übersteigt des reflexiven Moments menschlichen Erfahrens wegen die Erfahrung dennoch die emotionale Ebene des bloßen „Empfindens“⁴⁶. Erfahren im Sinne von „Er-leben von Leben“ bedarf also ganzheitlicher und zugleich vernunftsbezogener Zusammenhänge.⁴⁷ Erfahrungen solcher Art nennt Mieth „tragende Erfahrungen“, die kein bloßes Erlebnis und keine „Allerweltserfahrungen“ sind, sondern Entscheidungsträger“⁴⁸.

1.4 Erfahrungen als Entscheidungsträger – oder: Vom Gelingen menschlicher Erfahrung

Um sich den Bedingungen anzunähern, unter denen Erfahrungen zu Entscheidungsträgern werden (können), ist es hilfreich, Richard Schaefflers „Untersuchung zur Logik der Erfahrung“⁴⁹ heranzuziehen.⁵⁰

Grundsätzlich, so Richard Schaeffler, besitzt Erfahrung keinen „Sitz im Leben“ chaotischer Verhältnisse.⁵¹ Das Nicht-Festlegbare des

⁴⁵ Schillebeeckx, Menschen 44.

⁴⁶ Haeffner, Erfahrung 17 [Hervorhebung im Original].

⁴⁷ Zur Etymologie des „Erfahrens“ als „sich selbst auf den Weg machen, durch die Landschaft fahren“ vgl. Haeffner, Erfahrung 18f.

⁴⁸ Mieth, Annäherung 5.

⁴⁹ So der Untertitel von Schaeffler, Erfahrung.

⁵⁰ Einen Überblick bietet Ludwig, Gunter, Der Wahrheit auf der Spur bleiben. Die transzendente Erfahrungstheologie Richard Schaefflers als Wegweiser im Dialog der Religionen, Münster 2007, 83-170.

⁵¹ Vgl. Schaeffler, Erfahrung 23.

Chaotischen lässt es nämlich nicht zu, die *Erlebnisebene* auf die *Erfahrungsebene* zu überschreiten. Denn wo „alles beständig anders wird [Schaeffler meint hier das Chaos, Anm. S.L.], gibt es keine Möglichkeit, aus dem einmal Erlebten Hinweise auf das zu gewinnen, womit künftig gerechnet werden muss“⁵². Erst wenn dieses zukünftige und dem erfahrenden Subjekt entgegenkommende Moment als konstitutiv für eine Erfahrung bejaht wird, kann es nach Schaeffler – und das ist für unseren Kontext hilfreich – die Möglichkeit einer für die Bußpraxis gelingenden Erfahrungskompetenz geben, die eine auf Zukunft ausgerichtete Erfahrungsoffenheit und einen dementsprechenden Erfahrungsprozess zulässt.

Es muss also nach Schaeffler solche Erfahrungen geben, die grundlegend und entscheidend für den Menschen werden, indem sie einem Erfahrungskontext folgen, der in sich nicht abgeschlossen, sondern auf (mögliche) Veränderungen angelegt ist. Erfahrungen, die den je eigenen Standpunkt konturieren, von dem aus die eigene Selbstrealisation gelingende und glückende Konturen erhalten soll – dies jedoch logisch und strukturierbar, weil für andere mitteilbar, erschließbar und nachvollziehbar (was jedoch nicht gleichbedeutend ist mit „nach-erfahrbar“).

Nun will Schaeffler den Erfahrungsbegriff keinesfalls rationalistisch oder strukturell verengen. Im Gegenteil: Für ihn gelten wie für Schillebeeckx die Erfahrungsinhalte und damit die Erfahrungen selbst als unabsehbar und unkalkulierbar. Allerdings müssen Erfahrungen in ihrer Art und Weise, oder wie Schaeffler es nennt, in ihrer „Form“, einer Logik folgen, die Erfahrung im Allgemeinen und tragende Erfahrungen im Besonderen nennbar und nachvollziehbar macht – eine Logik, die allerdings erfahrungsoffen bleibt, weil sie verifizierbaren Konstanten folgt, die einerseits eine substantiale, weil inhaltliche Qualifizierungsmöglichkeit von Erfahrungen ermöglichen, die diese andererseits auf keine unveränderbaren Kontexte und Formen fixieren o-

⁵² Schaeffler, Erfahrung 23.

der festlegen.⁵³

Was Schaeffler hier in kritischer Auseinandersetzung mit dem transzendentalphilosophischen Erfahrungsmodell Kants an logischer Erfahrungshermeneutik zu interpretieren sucht, stellt in gewisser Weise eine affirmative Umschreibung des Erfahrungsbegriffes dar, wie ihn Schillebeeckx mit dem Widerfahrnismoment auszusagen versucht: Von einer substantiellen und damit entscheidenden Erfahrung kann erst dann gesprochen werden, wenn sich in ihr der reflexiv und damit vernunftbedingte „Dialog mit der Wirklichkeit“ ereignet. Diese Erfahrung mit etwas Wirklichem erhebt „Anspruch“ auf „antwortende Akte“⁵⁴ seitens des erfahrenden Subjektes – „antwortende Akte“ aber, die diesem Anspruch niemals ganz entsprechen werden, weil sie ihn niemals ganz einholen können. Aus diesem Grund ist daher passender vom „je größeren Anspruch“⁵⁵ zu sprechen.

Es ist dieser „je größere Anspruch“, der nun ausschlaggebend dafür ist, ob und wenn ja, wie sich in der Erfahrung etwas Wirklichkeitsrelevantes als Unvorhergesehenes ereignen kann. Etwas also, das sich dem „Dialog mit der Wirklichkeit“ verdankt und entscheidend dafür ist, ob eine Erfahrung gelingt oder nicht. Es ist dieser „je größere Anspruch“, so Schaeffler, „der der Erfahrung ihre Unersetzlichkeit verleiht. Denn nur wenn dasjenige geschieht, das wir nicht vorhergesehen haben, können wir aus der Wahrnehmung des Geschehens lernen [...] Erfahrung ist lehrreich gerade deshalb und in dem Maße [und in diesem Sinn Entscheidungsträger, Anm. S.L.], in welchem sich als wirklich erweist, was wir nicht erwartet haben, vielleicht sogar ‚nicht für möglich gehalten hätten‘“⁵⁶.

Schaefflers Umwandlung der transzendentalen Erfahrungslogik in eine „strukturverändernde“⁵⁷, weil dialogische, erweist sich insofern

⁵³ Vgl. Schaeffler, Erfahrung 24.

⁵⁴ Vgl. Schaeffler, Erfahrung 24.

⁵⁵ Vgl. Schaeffler, Erfahrung 25.

⁵⁶ Vgl. Schaeffler, Erfahrung 25.

⁵⁷ Vgl. Schaeffler, Erfahrung 27.

als hilfreich, als sie für die noch zu behandelnde Problematik der Erfahrungsrationalität auf die wichtige Unterscheidung zwischen „Wahrnehmung“ und „Erfahrung“ verweist. Eine Unterscheidung, die auf die Frage zielt, ob und inwieweit eine Erfahrung im Kontext solcher Zusammenhänge steht, die dem subjektbezogenen Erfahren einen objektiven Geltungsanspruch zusprechen, oder ob und inwieweit eine Erfahrung im rein Subjektiven (nicht Subjekthaften!) bleibt und ihren möglichen wirklichkeitsrelevanten Geltungsanspruch einbüßt. Um die Möglichkeitsbedingungen menschlicher Erfahrung im Kontext der Spätmoderne reflektieren zu können, ist daher mit Schaeffler auf unterschiedliche Einseitigkeiten hinzuweisen, die zu einer „gefährlichen“ Erfahrungsresistenz führen können. Eine Erfahrungsresistenz, die sich aufgrund bestimmter Vorentscheidungen entwickelt und so eine Erfahrung verhindert, die einen (selbst)kritischen „Dialog mit der Wirklichkeit“ besagt.

Eine erste derartige Einseitigkeit ist nach Schaeffler in der Gefahr einer „systembedingten Erfahrungs-Unfähigkeit“⁵⁸ zu sehen. Diese ist bei solchen Menschen gegeben, die ganz oder auch nur teilweise ihre Erfahrungsoffenheit und Erfahrungsmöglichkeit systemorientierten und systemfixierten Prämissen unterstellen und resistent für neue, nicht denk- und systemkonforme Erfahrungen werden. Nun gibt es nach Schaeffler zwei grundsätzliche Versuche, diese dauerhafte Gefahr der „systembedingten Erfahrungs-Unfähigkeiten“ zu erschüttern oder aufzubrechen. Zum einen handelt es sich um den Versuch des Kierkegaard'schen Paradoxen und zum anderen um den Versuch des Camus'schen Absurden⁵⁹. Nach Schaeffler kann keiner dem anderen vorgezogen werden. Denn keiner der beiden Versuche kann sich selbst der Gefahr einer „systembedingten Blindheit“⁶⁰ entziehen, noch auf-

⁵⁸ Schaeffler, Erfahrung 70.

⁵⁹ Vgl. Schaefflers Ausführungen zum nachdialektischen Problemkontext in: Schaeffler, Erfahrung 58-70.

⁶⁰ Schaeffler, Erfahrung 73.

grund seiner Prämissen von der Gefahr einer blinden Erfahrungsresistenz lösen.⁶¹

Ogleich Kierkegaards als auch Camus' Versuch als diachron und ausgerichtet auf neue Erfahrungen zu verstehen sind, stehen beide in der „Gefahr“, das Individuum in eine Art Verkapselung zu zwingen – und zwar dergestalt, dass das erfahrende Subjekt bei beiden sein systemfixiertes Denken zugunsten einer selbstkritischen Erfahrungsoffenheit nicht aufgeben kann. Denn der von beiden angezielte diachrone Charakter einer solchen Erfahrung bleibt einer „systembezogenen Blindheit“ verhaftet und verhindert letztlich einen erfahrungsoffenen Ausgang. Er erschwert zusätzlich einen Zugang zur transindividuellen, sozialen Komponente von Wirklichkeit, der das Subjekt aus seinem denk- und systembedingten Selbstbezug befreien kann.⁶² Das Subjekt gerät damit immer mehr in die Isolation und in die Gefahr eines erfahrungs- und schließlich wirklichkeitsresistenten Daseins.

Die von Schaeffler aufgezeigten diachronen Korrekturversuche von Erfahrung seitens Kierkegaards und Camus' sowie deren Einfluss auf zahlreiche spätmoderne Denk- und Erfahrungsweisen sind keineswegs konstruiert. Sie finden sich besonders in zwei für die Spätmoderne entscheidenden wie charakteristischen Modifikationen „neuer“ Erfahrungsinterpretationen wieder: zum einen in der „antizipatorischen Erfahrung“ im Sinne Blochs und zum anderen in der „postmodernen Erfahrung“ im Sinne Lyotards.⁶³

Will erstere „den unausgeschöpften Schatz des Möglichen im scheinbar fertig vorliegenden Wirklichen“ entdecken „und die Potentialität selbst als den Wesenskern der Dinge“⁶⁴ freilegen, will letztere jeglichen allumfassenden Metaerzählungen den „Krieg“ erklären und zur „Ehrerrettung des Namens“ für die „Inkommensurabilität der Ori-

⁶¹ Vgl. Schaeffler, Erfahrung 42-70.

⁶² Schaeffler, Erfahrung 73.

⁶³ Zu Bloch vgl. Schaeffler, Erfahrung 74-77 und zu Lyotard vgl. Schaeffler 77-80.

⁶⁴ Schaeffler, Erfahrung 75.

entierungssysteme“ sensibilisieren, was „zur Erfindung neuer Spielregeln der Kommunikation und Interaktion“⁶⁵ anregen soll. Will die antizipatorische Perspektive Blochs das Heute als fragmentarisch und das Zukünftige als das Entscheidende betrachten, will die inkommensurable Perspektive Lyotards diesem Zukünftigen absolute Erfahrungsrelevanz zukommen lassen. In diesem Sinn spricht letzteres als postmodernes Denken jeder Ganzheit eine Legitimation und einen erfahrungsrelevanten Anspruch ab. Vielmehr erhebt es das Improvisatorische und das Provisorische zur wirklichkeitsrelevanten Maxime.

Führt nun eine einseitige Rezeption des Bloch'schen Ansatzes zur gesellschaftspolitisch relevanten Revolution im Sinne von „Alles oder Nichts“, provoziert der Lyotard'sche Ansatz einen stets neu und kreativ sich beweisen müssenden Umgang mit zum Teil auch schmerzhaftem Aushalten stetig neuer Unvergleichbarkeiten. Eine derart einseitige Positionierung ergibt schließlich ebenso wirklichkeitsresistente Erfahrungszusammenhänge, wie sie die Ansätze Kierkegaards und Camus' kennen.

Folgt aus Blochs Antwortversuch ein revolutionäres und diktatorisches „Schwarz-Weiß-Denken“, evoziert der von Lyotard einen autoritativen Relativismus.⁶⁶ Dabei ist beiden Positionen gemein, dass sie keinerlei Selbstkritik und Selbstkorrektur zulassen, denn „die antizipatorische Erfahrung im Sinne Blochs setzt den, der sie macht, immer ins Recht [...] und die zur ‚Erfindung neuer Regelsysteme‘ anre-

⁶⁵ Schaeffler, Erfahrung 80 [Im Original hervorgehoben].

⁶⁶ Die subversive Kraft dieses autoritären Relativismus ist in besonderer Weise am Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft abzulesen. Vgl. Quitterer, Josef, Die Freiheit die wir meinen. Neurowissenschaft und Philosophie im Streit um die Willensfreiheit, in: <http://theol.uibk.at/leseraum/texte/548.html#h4> [Stand: 31.01.2006]; vgl. ders., Unser Selbst im Spannungsfeld von Alltagssituation und Wissenschaft, in: Rager, Günter/ders./Runggaldier, Edmund, Unser Selbst. Identität im Wandel der neuronalen Prozesse, Paderborn 2002, 61-142, besonders 101-135; ders./Runggaldier, Edmund (Hg.), Der neue Naturalismus, Stuttgart 1999.

gende Erfahrung im Sinne Lyotards versetzt den, der sie macht, in eine Lage, in der er sie nicht recht zu haben braucht“⁶⁷.

Die mit Schaeffler angerissene Problematik zeigt auf, dass es schwer ist, nach ideologiekritischen „Kanones“ für solche Erfahrungen und Erfahrungshorizonte zu suchen, die als Entscheidungsträger für eine eschato-praktische Bußpraxis proklamiert werden, ohne dabei selbst in eben solche Ideologien zu verfallen.

Folglich erweist sich die Frage nach dem Gelingen menschlicher Erfahrungskompetenz und Erfahrungskultur umso dringlicher, wenn der Frage nachzugehen ist, ob und wie logische und ideologiekritische Konstanten formuliert werden können, die keine ideologische Erfahrungresistenz bedingen, und ob und wie diese dann konturiert werden müssen, ohne deren diachronen Charakter⁶⁸ oder deren selbstkritische Erfahrungsoffenheit aufgeben zu müssen.

⁶⁷ Schaeffler, Erfahrung 83.

⁶⁸ Vgl. Schaeffler, Erfahrung 299-329.

2. Ideologiekritische Erfahrungskonstanten

2.1 Der responsorische Charakter von Erfahrung

Eine erste ideologiekritische Grundkonstante, die für eine gelingende, tragende Erfahrung zu formulieren ist, ist schon von einer rein phänomenologischen Selbstverständlichkeit ableitbar: Erfahrung bedeutet in einem ersten Schritt „Wahrnehmen von etwas“ – und zwar ein Wahrnehmen mit responsorischem Charakter. D.h.: Erfahrung als „Wahrnehmen von etwas“ fordert das erfahrende Subjekt unweigerlich zu einer Reaktion und Stellungnahme, zu einer Antwort auf. „Der Akt des Wahrnehmens“, so Schaeffler, „ist ein gestalterischer Akt, aus dem der wahrgenommene Gegenstand in seiner spezifischen Qualität [...] erst hervorgeht. Aber im Akt des Wahrnehmens vollziehen wir dieses Gestalten auf responsorische Weise, *nicht freischöpferisch*, wie beim Finden von Phantasiegebilden, auch nicht rein passiv von den Dingen ‚beeindruckt‘, sondern auf sie antwortend [...] Denn Erfahrung ist die Weise, wie wir unsere Wahrnehmungen und sonstigen Weisen subjektiven Erlebens sowie die darin enthaltenden Weisen responsorischen Gestaltens selbstkritisch auf ihre mögliche objektive Geltung hin überprüfen.“¹

Von Bedeutung ist der responsorische Aspekt aus dem Grund, da er einerseits auf die essentielle Erfahrungsbezogenheit jedes Menschen verweist – jeder Mensch nimmt unweigerlich wahr –, da er andererseits aber auch darauf verweist, dass durch dieses unweigerliche „Wahrnehmen-Müssen“ und „Stellung-Nehmen-“, bzw. „Antworten-Müssen“ die Reflexions- und Interpretationskompetenz sowie der schon vorhandene Erfahrungshorizont des erfahrenden Subjekts stets neu angesprochen und herausgefordert wird.

Mit Schaeffler lässt sich diese Selbstverständlichkeit an einem einfachen Beispiel verdeutlichen: Das sinnenhafte Wahrnehmen einer

¹ Schaeffler, Erfahrung 303 [Im Original alle Satzteile hervorgehoben].

Landschaft kann den Erfahrungshorizont des erfahrenden Subjekts sowie gefestigte Überzeugungen dahingehend erweitern, korrigieren oder festigen, dass es z.B. die *eine* Farbe Grün in ihren unterschiedlichen Nuancen wahrnimmt und durch diese Erfahrung zu der Evidenz kommt, dass das als *eins* geglaubte in Wirklichkeit als vielgestaltig existiert.²

Der responsorische Charakter einer Erfahrung wird also zu einer ideologiekritischen Erfahrungskonstante dadurch, dass er neben neuen „Kriterien der Selbstüberprüfung“³ dazu führt, „dass die Wahrnehmungsaufgabe gegenüber der jeweils erbrachten Wahrnehmungsleistung einen uneinholbaren Überschuss enthält, zur Freilegung einer verborgenen Tiefe der Dinge, die sich inmitten unserer Wahrnehmung, eben dieser Wahrnehmung verbirgt“⁴. Damit verweist der responsorische Charakter von Erfahrung auf eine weitere ideologiekritische Grundkonstante: die der antizipatorischen und performativen Dimension.

2.2 Der antizipatorische und performative Charakter von Erfahrung

Der antizipatorische Charakter gelingender Erfahrung besagt einerseits, dass im Wahrnehmungsakt das Erfahrene auf seine eigentliche Erfahrungswirklichkeit hin transzendiert und quasi im Erfahrungsakt antizipiert wird, dass andererseits diese Erfahrungswirklichkeit niemals ganz eingeholt werden kann und sich aufgrund einer letzten Unverfügbarkeit dem wahrnehmenden Subjekt entzieht.

Mit Edward Schillebeeckx kann dieser antizipatorische Charakter besonders am Beispiel der Sprache dargelegt werden. Wie oben

² Vgl. Schaeffler, Erfahrung 301f. Gleiches gilt für die stetige Performance wahrzunehmender Licht- und Geräuscheffekte.

³ Schaeffler, Erfahrung 302.

⁴ Schaeffler, Erfahrung 302f.

schon gezeigt wurde, wird jedwede Erfahrung in verbalen oder non-verbalen (Zeichen)Codes zur Sprache gebracht, denn selbst das menschliche Denken ist sprach- und zeichengestaltig. Diese zeichenbedingte In-Sprache-Hebung ist und wird soziokulturell wie soziohistorisch entwickelt, vermittelt und individuell angeeignet. Sprache kann daher als „das allererste Weltprojekt“ bezeichnet werden, „in dem jemand erzogen wird und bewusst als Mensch zu leben beginnt. Wir gehen zur Wirklichkeit mittels der angelernten Sprache“⁵.

Der antizipatorische Charakter von Erfahrung lässt sich nun besonders bei solchen Sprach- und Denkcodes ablesen, die sowohl der kognitiven Struktur des Menschen als auch seiner emotionalen Veranlagung gerecht werden und als eine ganzheitliche Erfahrung eine performative Dimension erhalten⁶ – verwiesen sei hier auf die kirchliche Sakramententheologie und deren Feierkultur, in der sich die geglaubte, geschichtlich jedoch niemals ganz einholbare Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und Mensch in verbalen und nonverbalen Zeichenhandlungen äußert.⁷

Erfahrungen performativer Art und Symbolhandlungen als Ort des einübenden Festmachens in das Nicht-Einholbare überschreiten wiederum systembezogene Sprech- und Zeichencodes auf eine subjektbezogene und existentielle Dimension hin. Sie helfen eine je eigene Erfahrungskompetenz zu entwickeln, die ihrerseits nach allgemein relevanten Transformationen der Sprach- und Zeichencodes sucht, die sich anderen erfahrungsbezogen mitteilen lassen – eine Erfahrungskompetenz also, die nicht nur „gelungene“ Erfahrungen in Sprache zu heben vermag, weil sie selbst aus ihnen lebt, sondern die ein sinner-

⁵ Vgl. Schillebeeckx, Menschen 40-45.

⁶ Schillebeeckx weist mit Recht darauf hin, dass es ohne diese ganzheitliche Sichtweise zu Verdrängungsmechanismen und zu Realitätsresistenzen kommen kann. Vgl. Menschen 41.

⁷ Vgl. hierzu den kurzen Überblick in Nocke, Franz-Josef, Sakramentales Denken: Die Leibhaftigkeit der Heilsgeschichte, in: Schneider, Theodor (Hg.), Handbuch der Dogmengeschichte 2, Düsseldorf 2000, 191f.

schließendes „Erfahrungsklima“ zu schaffen vermag, das auch anderen zum Ort performativer Erfahrungen werden kann.

2.3 Der systemische, prozesshafte und dynamische Charakter von Erfahrung

Eine weitere ideologiekritische Grundkonstante lässt sich aus der Tatsache formulieren, dass jede Erfahrung eine Reflexion und Interpretation von Wahrgenommenen besagt, ohne aber in dieser Reflexion oder Interpretation aufzugehen.⁸ Zwischen Erfahrung und Interpretation besteht immer eine uneinholbare Differenz. Nun findet Erfahrung nicht im Rahmen einer „Null-Punkt-Situation“ statt, sondern im Kontext eines Interpretationsrahmens, d.h. im Kontext eines konkreten Erfahrungshorizontes. Einerseits erarbeitet sich und besitzt das erfahrende Subjekt einen solchen Erfahrungshorizont, andererseits steht es in unaufgebarter Relation in einem geronnenen, transindividuellen Erfahrungshorizont seiner Kultur und Tradition. Überkommene und (selbst)kritisch erschlossene und angeeignete Erfahrungshorizonte konstituieren sich demnach aus bereits gemachten, reflektierten und interpretierten Erfahrungen und verändern sich ebenso dynamisch. Sie bilden die jeweilige „Sehstärke“ des Wahrnehmens und Erfahrens und bedingen die Art und Weise der Integration wie Desintegration neuer Erfahrungen, d.h. die Art und Weise der realitätsbestimmenden Evidenz von Erfahrungen.

Insbesondere Letzteres zeigt nun, wie prozesshaft Erfahrungen trotz ihres systemischen Charakters sind. Denn diese können nicht nur zur radikalen Kritik und Infragestellung bisheriger Interpretations- und Erfahrungshorizonte werden, sondern ebenso zu (Ab)Brüchen

⁸ Hierauf ist besonders auch im Blick auf die (Natur-)Wissenschaften hinzuweisen, deren „Tatsachen“ kein Ergebnis interpretationsfreier Erfahrungen sind, sondern theoriebedingte Beobachtungen. Vgl. hierzu Schaeffler, Erfahrung 312.

führen⁹. Mit Christoph Schwöbel kann Erfahrung deshalb als grundsätzlich „systemisch“ bezeichnet werden mit „prozesshaftem“ und „dynamischem“ Charakter.¹⁰ Sowohl die „Systemik“ als auch die Prozesshaftigkeit und Dynamik menschlicher Erfahrungshorizonte sind grundlegend und ausschlaggebend für „die Gesamtsituation menschlichen Handelns in der Welt zur Bezeichnung und Gestaltung der Wirklichkeit“¹¹.

Ob und wie Erfahrungsinhalte zur Erfahrung von Sinn oder von Unsinn werden, ist letztlich davon abhängig, welches Verhältnis der individuelle Erfahrungs- und Interpretationshorizont zu transindividuellen Erfahrungs- und Interpretationshorizonten gewinnt, in denen konkrete Präferenzen maßgebend sind.¹² Gerade der systemische Charakter einer Erfahrung zeigt, dass ihrer Prozesshaftigkeit und Dynamik wegen erfahrungsbedingte Reflexionen und Interpretationen immer wieder an Grenzen stoßen; Grenzen, mit denen es umzugehen und die es zu interpretieren gilt. Mit Schillebeeckx inkludiert diese Erfahrungskonstante in besonderer Weise „unsere condition humaine; außerhalb dieses Perspektivismus ist jeder Versuch zum Verstehen menschlicher Größenwahn; etwas Unmögliches“¹³.

⁹ Vgl. Schillebeeckx, *Menschen* 38-40, bes. 39.

¹⁰ Vgl. Schwöbel, Christoph, *Auf der Suche nach Erfahrung der Wahrheit. Philosophische, dogmatische und existentielle Dimension der Profilierung des Erfahrungsbegriffs im christlichen Kontext des Westens*, in: Haeffner, Gerd (Hg.), *Religiöse Erfahrung II. Interkulturelle Perspektiven*, Stuttgart 2007, 54-75, 63.

¹¹ Schwöbel, *Auf der Suche* 63. Dieser Sachverhalt findet sich bereits in aller Ausführlichkeit und Klarheit in den erfahrungstheologischen Untersuchungen Edward Schillebeeckx'. Vgl. hierzu Schillebeeckx' eigene komprimierte Zusammenfassung in Schillebeeckx, *Menschen* 38-40. Vgl. auch Loiero, „...damit keiner zugrunde gehe“ 158-160.

¹² Vgl. hierzu Schillebeeckx, *Menschen* 40.

¹³ Schillebeeckx, *Menschen* 40. Die Radikalität der hier eingelassenen Um-, Auf-, und Abbrucherfahrungen vor Augen ist Schillebeeckx übergegangen, den hierfür gängigen Korrelationsbegriff mit dem der „kritischen Interrelati-

2.4 Der intersubjektive und freiheitliche Charakter von Erfahrungen

Wie oben schon angezeigt wurde, sind und bleiben Erfahrungen subjektgebunden und subjektiv. Im Akt des Erfahrens nimmt sich das erfahrende Subjekt nicht nur wahr, sondern es reflektiert und interpretiert sich und „seine“ Wirklichkeit neu. Eine solche Selbst- und Welt-erfahrung ist unvertretbar. Sie kann keiner *haben* außer dem erfahrenden Subjekt. Wie jedoch der responsorische Charakter gezeigt hat, ereignet sich ein solches Erfahren in keinem relationslosen und autarken, sondern in einem relationalen, intersubjektiven Raum. Es handelt sich vielmehr um eine „wechselseitige Erfahrung von Erfahrungssubjekten“¹⁴, was sowohl individuell, als auch intersubjektiv nicht ohne „Folgen“ bleibt. Denn es verändert sich nicht nur der je eigene Erfahrungshorizont und die je eigene Erfahrungskompetenz der Erfahrungssubjekte, sondern ebenso die Art und Weise, wie sie auf neue Erfahrungsmöglichkeiten zugehen, welche Interpretations- und Reflexions-schemata sie (fortan) als objektiv nachvollziehbar, annehmbar und vertretbar bevorzugen, mit welcher „Sehschärfe“ und unter welchen Prämissen sie sich und das Andere wahrnehmen, und wie sie schließlich sich selbst dem Anderen zu erfahren geben, dem anderen evident werden.

Trotz des verobjektivierbaren Aspekts zeigt insbesondere der Sachverhalt der intersubjektiven Evidenz auf, dass Erfahrung ohne subjektbedingte „Intentionalität“¹⁵ nicht gedacht werden kann. Daraus folgt, dass – in Anlehnung an Emmanuel Lévinas¹⁶ – Menschen als

on“ zu ersetzen. Zu diesem Paradigmenwechsel vgl. Schillebeeckx, Edward, Tradition und Erfahrung: Von der Korrelation zur kritischen Interrelation. Hans-Georg Ziebertz im Gespräch mit Edward Schillebeeckx anlässlich dessen 80. Geburtstags am 12. November, in: KatBl 119 (1994), 756-762.

¹⁴ Schwöbel, Auf der Suche 64.

¹⁵ Vgl. Schaeffler, Erfahrung als Dialog 503.

¹⁶ Vgl. hierzu den Überblick bei Schaeffler, Erfahrung als Dialog 503-505.

„Erfahrungssubjekte [...] im Medium interpersonalen Kommunikation ihre Anerkennung als selbsterfahrende und darum aktiv interpretierende Erfahrungssubjekte verlangen“, und zwar als freie „Begegnung mit der Freiheit der anderen Personen als selbsterfahrender Subjekte“ im freien „Spiel von Rezeptivität und Spontaneität“¹⁷. Auch folgt daraus, dass es immer wieder einer erfahrungshermeneutisch notwendigen Rückfrage danach bedarf, ob und inwieweit sich Erfahrungssubjekte aufgrund des wechselseitigen Erfahrens einander derart „evident“ werden können, dass es nicht nur zur beiderseitigen Anerkennung einer letzten gegenseitigen Unverfügbarkeit kommt – sowohl was die Person an sich, als auch das „Reflexions- und Interpretationsmonopol“ der anderen Person betrifft –, sondern auch zu der Erkenntnis, dass, indem sich die Erfahrungssubjekte „für das jeweils fremde Erfahrungszeugnis offenhalten“, beide „sich der regulativen Idee“ unterstellen, sich zu einer transsubjektiven „Universalität zu erweitern, obgleich diese Universalität zu keinem Zeitpunkt empirisch erreicht werden kann“¹⁸.

An diesem Punkt angekommen stellt sich zwangsläufig die Frage, wie nach dem erfahrungsrelevanten Geltungsanspruch von Universalität und von Wirklichkeit gefragt und wie „unser Verstehen der Dinge als ein ‚Erkennen auf dem Weg‘ und als Antizipationsgestalt einer uns noch unbekannten Zukunft“¹⁹ verstanden werden kann. So ist eine vorerst letzte und wohl schwierigste ideologiekritische Grundkonstante von Erfahrung zu befragen, nämlich die der disclosure-Dimension.

¹⁷ Schwöbel, Auf der Suche 64.

¹⁸ Schaeffler, Erfahrung als Dialog 517 [Im Original hervorgehoben].

¹⁹ Schaeffler, Erfahrung als Dialog 517 [Im Original hervorgehoben].

2.5 Der wirklichkeitserschließende Charakter von Erfahrung als „disclosure“-Erfahrung²⁰

„Erfahrung ist direkte Begegnung mit Wirklichkeit [...] (Aufnehmen von Realitäten) und deren bewusste, d.h. sich selbst aufschließende Verarbeitung (begreifendes Erkennen)“²¹. Eine Umschreibung gelingender Erfahrung, wie sie Leo Karrer hier versucht, bündelt die oben gezeichneten unterschiedlichen Konstanten in einer Art „Kurzformel“; dies vor allem aus dem Grund, weil Karrer sie auch im Kontext solcher Realitätserfahrungen betrachtet, die im erfahrenden Subjekt Vorbehalte und „Sperrern“²² gegenüber dem Erfahrenen erzeugen, wie auch auf dem Hintergrund solcher Erfahrungen, die das erfahrende Subjekt derart negativ treffen, dass es sich ihnen gegenüber verschließt und verweigert.

Nun wird sich noch zeigen müssen, ob nicht im Zusammenhang mit spätmodernen Erfahrungskontexten Karrers „Kurzformel“ unter einem kritischen Vorbehalt gelesen werden muss.²³ Denn angesichts der Komplexität spätmoderner Erfahrungskultur rückt die Frage in den Vordergrund, ob schon jede *Erfahrung* von *Realitäten* tatsächlich auch eine *Widerfahrung* von *Realität* im Sinne einer „*sich selbst aufschließenden*“ Wirklichkeit besagt, oder ob es nicht ebenso eine unkritische bis bewusste Präferenz solcher Erfahrungskulturen gibt, die

²⁰ Zur Begriffsherkunft von „disclosure“ vgl. Ramsey, Ian T., *Religious Language*, London 1957. Zur theologischen Rezeption dieses Begriffs vgl. Schillebeeckx, Jesus 555-557.

²¹ Karrer, *Erfahrung als Prinzip* 201f.

²² Vgl. Karrer, *Erfahrung als Prinzip* 203-205.

²³ Zwar wird auf diese Problematik unter dem Begriff der „Erfahrungsrationalität“ noch eigens und explizit einzugehen sein, doch soll sie aus ideologiekritischer Absicht schon hier angerissen werden. Vgl. hierzu die Impulse von Gerhard Schulze, in: ders., *Kulissen des Glücks. Streifzüge durch die Eventgesellschaft*, Frankfurt 2000.

„Potemkinsche Dörfer“²⁴ unkritischer (Selbst)Inszenierungen und (Selbst)Manipulationen sind?²⁵ „Potemkinsche Dörfer“ also, die konkrete Erfahrungserwartungen bedienen, bestimmte Erfahrungsstandards hervorrufen und einen kryptischen Erfahrungskonsumismus fördern? Was aber ist auf diesem Hintergrund das ideologiekritische und entscheidende Moment wirklichkeitserschließender Erfahrung?

Christoph Schwöbel betont in diesem Zusammenhang, dass realitätsrelevante Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung „nicht von den Erfahrungssubjekten, sondern *für* die Erfahrungssubjekte konstituiert“ sind, so dass erfahrene Realitäten, folglich „die Wahrheit der Erfahrung“ selbst, „in der erlebten Korrespondenz zwischen dem“ liegt, „was für Erfahrung und dem, was von Erfahrung konstituiert ist“²⁶.

Die *Möglichkeit zum Erfahren* erweist sich damit als eine jeder konkreten Erfahrung vorgängigen fundamentalanthropologischen Grundkonstante. Diese äußert sich als gestaltungsfreie und gestaltungsoffene „Gesamtsituation menschlichen In-der-Welt-seins“, welches „sich in der Interaktion von Wirklichkeitsdeutung und Wirklichkeitsgestaltung mit der begegnenden und für menschliche Erfahrungssubjekte erschlossenen Wirklichkeit vollzieht“²⁷.

Zusammengefasst findet sich der wirklichkeitserschließende Charakter von Erfahrung im Theorem der „disclosure“-Erfahrung. Der „disclosure“-Begriff zielt auf ein Erfahrungsgeschehen hin, in welchem dem Erfahrungssubjekt (und dies schon in einem ganz alltäglichen Geschehen) etwas derart evident und offenbar wird, was vorher

²⁴ Schulze, Kulissen 7.

²⁵ Fuchs, Ottmar, Die Menschen in ihren Erfahrungen suchen. Zur Unentrinnbarkeit und Ambivalenz der persönlichen und gesellschaftlichen Erfahrungsorientierung, in: ders./Bucher, Rainer/Kügler, Joachim (Hgg.), In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück, Luzern 1998, 209-234, 218.

²⁶ Schwöbel, Auf der Suche 64 [Hervorhebungen im Original].

²⁷ Schwöbel, Auf der Suche 65.

so nicht gesehen, erkannt und verstanden wurde; etwas also, das dem erfahrenden Subjekt neue Verifikationsprinzipien von Wirklichkeit eröffnet. Eine disclosure-Erfahrung ist mit Wim de Pater zu umschreiben mit einer „Aha-Erfahrung“²⁸, die quasi „das rechte Wort in den Mund“ legt, „das wir bis dahin nicht hätten finden können: ein Wort, das uns Wirklichkeit offenbart und vermittelt“²⁹. Diese Erfahrung lässt den Menschen im Letzten ein Stück zu sich selbst kommen, weil er nach Jan T. Ramsey für deren In-Sprache-Hebung von der „Sprache des ‚Ich‘“ Gebrauch machen muss, die „mehr“ ist „als eine beschreibende, verifizierende Sprache: sie ist eine evokative oder eine disclosure-Sprache“³⁰; eine Sprache also, die letztlich eine eigene, nicht reduzierbare und nicht verobjektivierbare verifizierbare Denk-, Sprach- und Erfahrungslogik besitzt.³¹

Die „disclosure“-Erfahrung erweist sich daher als Ernstfall aller oben konturierten, ideologiekritischen Erfahrungskonstanten. Insbesondere gilt dies für religiöse Erfahrungen und deren In-Sprache-Hebung. Sie durchbricht bis dato geltende Reflexionen und Interpretationen von Wirklichkeit(erfahrungen) und von routinemäßigen Handlungsmöglichkeiten. Sie eröffnet dem Erfahrungssubjekt „die Möglichkeit des Neuen: Es geht auch anders“³². Die Erfahrungsdichte einer solchen Erschließungserfahrung bleibt zwar weiterhin subjektgebunden, subjektiv und orts- wie situationsbezogen³³, doch entzieht sich der Erschließungsinhalt dem erfahrenden Subjekt in einer letzten Unverfügbarkeit, weil die „Initialzündung“ der Erschließung nicht von ihm ausgeht.

²⁸ Pater, Wim A. de, *Theologische Sprachlogik*, München 1971, 20.

²⁹ Schillebeeckx, *Menschen* 46.

³⁰ Aurelio, Tullio, *Disclosures in den Gleichnissen Jesu. Eine Anwendung der disclosure-Theorie von I.T. Ramsey, der modernen Metaphorik und der Theorie der Sprechakte auf die Gleichnisse Jesu*, Frankfurt 1977, 29.

³¹ Vgl. Aurelio, *Disclosures* 29.

³² Schillebeeckx, *Menschen* 46. Vgl. auch Schwöbel, *Auf der Suche* 67.

³³ Vgl. Aurelio, *Disclosure* 32-34.

Aus diesem Grund kann den unterschiedlichen Subjekten bei gleicher Widerfahrnis und bei gleicher Erfahrungsdichte eine unterschiedliche Interpretation des und eine In-Verhältnis-Setzung zum Erschlossenen möglich sein.³⁴ Dieses je eigene, weil subjekt-, zeit- und situationsbezogen erfahrene „Mehr“ einer Erschließungserfahrung kann letztlich „nur modellhaft ausgedrückt“³⁵, und metaphorisch mitgeteilt werden. Auch und besonders sie stößt damit nicht nur an hermeneutische Grenzen ihrer Vermittelbarkeit, sondern erweist sich wie alle „anderen“ Erfahrungen ebenso als „abrisshaft“ – allerdings mit einem qualitativen Unterschied: aufgrund ihres „Mehr-Wert-Charakters“ erweist sie sich als abduktiv, d.h. sie lässt aufgrund einer bis dahin unbekannten Erfahrungsursache oder eines bis daher bekannten, nun aber radikal neu sich erschließenden Erfahrungseffekts neue Evidenzen und logische Schlussfolgerungen zu.³⁶

Angesichts dieser abrisshaften Offenheit und letzten Unverfügbarkeit verbietet auch der abduktive Charakter von disclosure-Erfahrungen jeden absoluten Geltungsanspruch und jede absolut sich setzende Erfahrungskompetenz und Erfahrungskultur. Insbesondere in Bezug auf die Fundamentalmetanoia wird dieser abrisshaft Abduktionscharakter von Erschließungserfahrungen von Bedeutung werden.

³⁴ Vgl. hierzu Schillebeeckx, Menschen 46-48.

³⁵ Aurelio, Disclosure 35.

³⁶ Zu Begriff und Geschichte der Abduktion vgl. Wirth, Uwe, Art. Abduktion und ihre Anwendungen, in: Zeitschrift für Semiotik 17 (1995), 405-424; ders. (Hg.), Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven der Peirceschen Zeichentheorie, Frankfurt 2000.

3. Relationale Erschließungserfahrung unter der Kritik negativer Kontrast-¹ oder Extremerfahrungen²

„Erfahrungen sind nur durch Kommunikation zugänglich.“³ Was Hubert Knoblauch hier als spezifisches Erkenntnisproblem der empirischen Wissenschaften bezeichnet, verschärft gerade in Zeiten der fortgeschrittenen Moderne die theologisch relevante Frage nach den Möglichkeiten und Grenzen abduktiver Erschließungserfahrung von Wirklichkeit.

Eine besondere Konnotation erfährt diese Frage dann, wenn sie in Verbindung mit Gerhard Schulzes Vorschlag der „sozialen Konstruktion der Wirklichkeit“⁴ gelesen wird. Für Schulze ist dies ein notwendiger, weil nicht mehr hintergehbare Schritt nachmoderner Wirklichkeitskonstruktion und -erfahrung. Sie muss in den „Diskursen zwischen Wirtschaft, Technik, Wissenschaft, Politik und Öffentlichkeit“⁵ stattfinden und so neue Relationen eröffnen, die entscheidend dafür werden, ob und wie Menschen in der fortgeschrittenen Moderne sich und ihre Lebenswelt wirklichkeitserschließend erfahren (wollen). Schulzes Ansatz, der kritische Elemente für die Frage nach der Art und Weise wirklichkeitsrelevanter Erschließungserfahrungen enthält, soll im Folgenden nachgegangen werden.

¹ Schillebeeckx, Menschen 27. Vgl. Loiero, „...damit keiner zugrunde gehe“ 129-131.

² Vgl. hierzu Benjamin, Walter, Ursprung des Deutschen Trauerspiels, Frankfurt ¹⁰2007; ders., Illuminationen, Frankfurt ¹⁴2006.

³ Knoblauch, Hubert, Die Soziologie religiösen Erfahrens, in: Ricken, Friedo (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004, 69-80, 73.

⁴ Vgl. Schulze, Kulissen 103.

⁵ Schulze, Kulissen 103.

3.1 „Soziale Konstruktion“ der Wirklichkeit...

In seinen Untersuchungen zur „Eventfolklore“⁶ stellt Gerhard Schulze ein Phänomen heraus, das nicht nur im Kontext „seiner“ Kulturosoziologie zur Frage, wie und wohin sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert bewegt,⁷ von Interesse ist. Schulze nennt dieses Phänomen das „Drei-Sphären-Paradigma inszenierter Ereignisse“⁸. Er meint damit das Paradigma von solchen Ereignissen, für die das inszenierte Wechselverhältnis von Subjektivem, Intersubjektivem und Objektivem konstitutiv ist und den Teilnehmenden es *so* möglich ist, etwas zu *erleben*, etwas *gemeinsam* zu erleben und schließlich etwas ‚*Wirkliches*‘ zu erleben.⁹

Wie sehr dieses Paradigma zum bestimmenden Erfolgsrezept der fortgeschrittenen Moderne geworden ist, zeigt sich einerseits im inflationären Gebrauch des Eventbegriffs, andererseits in den zahlreichen Vorbehalten gegenüber der Eventfolklore. Vorbehalte, wie sie sich im Schlagwort vom „Ende der Spaßgesellschaft“ bündeln; Vorbehalte also, die auf einen subversiven Realitätsverlust aufmerksam machen wollen, der sich durch die Eventfolklore und dem dafür bewusst und zielorientiert eingesetzten Drei-Sphären-Paradigma im Leben der Menschen einzustellen vermag.

So berechtigt und sinnvoll vieles diese Kritik auch sein mag, so erfolglos und zum Scheitern verurteilt erweist sie sich in vielen Fällen. Der Grund hierfür mag mit Schulze vor allem darin liegen, dass viele

⁶ Vgl. Schulze, Kulissen 79-103.

⁷ So der gleichnamige Untertitel der Studie von Schulze, Gerhard, Die Beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert?, München 2003.

⁸ Schulze, Kulissen 82 [Hervorhebungen im Original]. Schulze veranschaulicht „sein“ Paradigma am Beispiel der Sissi-Filme. Obgleich die Filmtrilogie mit Romy Schneider den historischen Tatsachen in keinsten Weise entspricht, erfahren und halten die Zuschauer *diese* Sissi als wahr.

⁹ Vgl. Schulze, Kulissen 83.

nachmoderne Menschen längst um die „kreative“ Kraft des Drei-Sphären-Paradigmas wissen und eher *spielerisch* als *lügnerisch* damit umgehen. So kritisch-konstruktiv die Mahnung eines möglichen Realitätsverlustes dann auch gemeint ist, sie kann nach Schulze vielerorts nicht greifen. Denn von einem Realitätsverlust zu sprechen, hieße ja, eine kollektive Selbsterzählung als allumfassendes „Zentralereignis“¹⁰ mit transindividuellem Geltungsanspruch vorauszusetzen, die Teilhabe durch aktive Teilnahme versichern könnte.

Doch gerade die Selbstverständlichkeit eines solchen allumfassenden „Zentralereignisses“ ist nach Schulze in der fortgeschrittenen Moderne nicht mehr vorauszusetzen. Denn viele nachmoderne Menschen verstehen ausschließlich ihr Selbst als *das* entscheidende „Zentralereignis“ ihres Lebens und ihrer Lebenswelt. Sie besitzen folglich sich selbst als den entscheidenden Horizont und als die maßgebliche Grenze *ihrer* Realität – einer Realität, die sich durch viele, zum Teil zusammenhanglose „Einzelereignisse“¹¹ konstituiert oder „dekonstruiert“. Das eigene Selbst gleicht nach Schulze einer Bühne unterschiedlicher Lebenswelten, die es *spielerisch* zu durchleben gilt.

Für den Auf- oder Abbau der jeweiligen Lebenswelt gilt es, das Drei-Sphären-Paradigma sinnstiftend zu benutzen; und dies vor allem kurzzeitig, stets fließend, wie eine Art „Kulisse“¹² im niemals endenden Drehbuch des Lebens. Seine Letztbegründung findet eine solche Selbst- und Lebensweltgestaltung schließlich in der religionsgleichen Subjektzentrierung und Selbstinszenierung¹³, im „zirkulären Selbst“, das ausschließlich im eigenen Selbst den Kreuzungspunkt aller „sozialen Konstruktion von Wirklichkeit“¹⁴ sieht.

Festzuhalten ist mit Schulze, dass das Drei-Sphären-Paradigma durchaus eine wirklichkeiterschließende Bedeutung und Wirkung

¹⁰ Schulze, Kulissen 101.

¹¹ Schulze, Kulissen 101.

¹² Vgl. auch Schulze, Kulissen 7-21, 10f.

¹³ Vgl. Schulze, Kulissen 9.

¹⁴ Schulze, Kulissen 12.

erfährt, die wiederum nur im Kontext solcher kollektiver Selbsterzählungen, die von den einzelnen Menschen als „Zentralereignis“ anerkannt und als allgemein verbindlich proklamiert werden. Erst dann kann es als kollektiv inszeniertes „Einzelereignis“ eine positive wie negative Auswirkung auf das „zirkuläre Selbst“ und dessen Bekräftigung erfahren.

Hat Letzteres in der nationalsozialistischen Propaganda seine perfideste Form gefunden und bleibt es in analoger Weise die bleibende Gefahr aller Totalitarismen, ist dessen positive Rezeption die bleibende Quelle aller Inszenierungen, in denen sich „Menschen über das Objektive“, d.h. „über die von ihnen gemeinsam angenommene Wirklichkeit“¹⁵ verständigen, die auch außerhalb des Einzelereignisses eine Existenzberechtigung erfährt. Das intersubjektive Moment wird dann auch zum entscheidenden Faktor kollektiver Erlebnis- und Deutungsmuster¹⁶ und das sich bewahrheitende Drei-Sphären-Schema zum „Hintergrundparadigma“¹⁷ gesellschaftsgestaltender Kräfte.

Und eben hier mag *das* entscheidende Moment der komplexen Problematik gründen, vor der sich mit den Kirchen alle gesellschaftsgestaltenden Größen, die ihr Selbstverständnis einem „Zentralereignis“ ableiten, in der fortgeschrittenen Moderne vorfinden: Die *soziale Vergewisserung* an einer zu erfahrenden Wirklichkeit hat sich gewandelt in deren *soziale Konstruktion*. Das Drei-Sphären-Paradigma scheint daher „nur noch für Einzelne zu passen; es beschreibt wohl noch Privatangelegenheiten, nicht aber kollektive Muster“¹⁸. Die „Erlebnisbereitschaft“ der Teilnehmenden erfährt sich in keinem transindividuellen Deuterahmen eingebunden¹⁹, der sich in einer gewissen

¹⁵ Schulze, Kulissen 84.

¹⁶ Schulze verweist hier auf die besonders emotional sich auswirkende Überzeugungskraft intersubjektiver Erlebnisse, wie Freude(nschreie), Trauer oder Wut.

¹⁷ Schulze, Kulissen 86.

¹⁸ Schulze, Kulissen 87.

¹⁹ Vgl. Schulze, Kulissen 89f.

Unverfügbarkeit dem erfahrenden Subjekt entzieht.

Folgt man Schulze, wird verständlich, warum in der fortschrittenen Moderne schließlich alles Bemühen in die Krise kommen muss, das seinen „Sitz im Leben“ der Menschen dadurch zu finden sucht, dass es das Drei-Sphären-Paradigma für *seine* Sache funktionalisiert und instrumentalisiert. Denn letztlich werden nur solche Ereignisse konstruiert, „deren Hauptsinn darin besteht, Erlebniswünsche zu bedienen“, in denen „die Menschen vor allem immer wieder sich selbst“ begegnen und sich „durch das Gewählte“ so bestätigen, „wie sie sind oder zu sein glauben. Das Programm, die Welt auf sich zu beziehen, führt in die zirkuläre Existenz“²⁰.

Unweigerlich wird gestützt, was eigentlich aufgebrochen werden soll: das „Muster des zirkulären Subjekts“²¹, das Richtmaß aller Objektivität; ein Richtmaß, das keine Denkverbote und Tabus zu kennen scheint, das allen kreativen Versprechungen erfolversprechender Selbstdesigns und Handlungsschemata des guten Lebens glaubt und folgt. „Entstanden ist“ nach Schulze „ein Ereignis-Autismus im doppelten Sinn: Ereignisse haben nur sich selbst als Rahmen, und die Teilnehmer an Ereignissen haben nur sich selbst als Deutungsinstantz“²².

Anders formuliert: Das Subjektive ist zum Objektiven geworden und dieses wiederum zum „Zentrum“ von „Subjektivität“²³. Damit ist wiederum und auf andere Weise umschrieben, was Schulze das zirkuläre Selbst nennt. Von daher wird auch verständlich, weshalb alles, was dieses Zirkuläre verlässt, keinen „Sitz im Leben“ der Men-

²⁰ Schulze, Kulissen 91.

²¹ Schulze, Kulissen 91.

²² Schulze, Kulissen 93. Markant wird diese Feststellung, wenn man sie auf dem Hintergrund eines Paradoxons liest, das viele SeelsorgerInnen wohl aus eigener Erfahrung kennen: Eine Predigt im Rahmen eines Requiems wird von Gottesdienstbesuchern als „sehr schön“ gelobt. Die Liste solcher Paradoxa ist verlängierbar.

²³ Schulze, Kulissen 90f.

schen findet.

Schulze ist beizustimmen, wenn er das ephemere Auf und Ab personifizierter Selbstfindungsmuster oder die unkritische Urständ vormoderner Verhaltens- und Verstehensmuster als Reaktion auf dieses Phänomen sieht. Lebensgestaltung wird immer mehr durch die Brille standardisierter Milieus²⁴ betrachtet und nach deren Gesetzmäßigkeiten entworfen. Es kommt letztlich zu einer Standardisierung nicht nur von Verhaltens-, sondern auch von „Ereignismustern“²⁵. Diese wollen einerseits der gegenseitigen Verständigung dienen, sie wollen andererseits auch neugierig machen auf das, was als Wirklichkeit jenseitig ihrer Inszenierung liegt – und dies besonders mit Hilfe von Emotionen.²⁶

Und hier erklärt sich Schulzes Hinweis auf den spielerischen und gerade *nicht* lügnerischen Umgang mit dem Drei-Sphären-Paradigma. Die Teilnahme an inszenierten Ereignissen zielt für viele Menschen *nicht* auf die konkrete Teilhabe an einer nicht konstruierbaren, objektiven Wirklichkeit, sondern auf die *gefühlte* Teilhabe an einer sozial konstruierten Wirklichkeit – eine Teilnahme, für die das Wesentliche zur Begleiterscheinung wird, die Inszenierung hingegen das Eigentliche.²⁷

Anders formuliert: Das „Einzelereignis“ *ist* das „Zentralereignis“ und umgekehrt. Die Folge ist, dass es keine „zweckfreien“ Räu-

²⁴ Vgl. u.a. Hurrelmann, Klaus/Albert, Mathias (Hgg.), Jugend 2006. 15. Shell-Jugendstudie: Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt 2006; Sinus Sociovision/Medien Dienstleistungsgesellschaft (MDG) (Hgg.), Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005, Heidelberg 2005.

²⁵ Schulze, Kulissen 95.

²⁶ Vgl. hierzu die Beispiele bei Schulze, Kulissen 97f.

²⁷ Paradigmatisch hierfür ist der Enthusiasmus auf und das Ergebnis von Großveranstaltungen, die für Außenbeobachter den Eindruck erwecken, dass es zweitrangig ist, ob sich Menschen ihres Glaubens willen versammeln oder zwecks gemeinsamer Freizeitinteressen. Dementsprechend gleich lautet das Resultat solcher *Wirklichkeit*serfahrungen: „Es war ein Erlebnis“ (vgl. Schulze, Kulissen 100).

me mehr zu geben scheint, in denen sich das Subjekt auf ein „Widerfahrnis“ einlässt. Gemeint ist das Widerfahrnis mit einer Wirklichkeit, die sich des spielerischen Umgangs mit dem Drei-Sphären-Paradigma entzieht und nicht im zirkulären Selbst aufgeht.

Es verschärft sich also die Frage, ob überhaupt noch diese zirkuläre Selbstbezogenheit und – nun *gegen* Schulze – die soziale Konstruktion von Wirklichkeit aufgebrochen werden kann auf das hin, was oben als Kriterien menschlicher Erfahrung konturiert wurde – Kriterien, ohne die der christliche Glaube nicht praktisch werden kann. Auch wenn Gerhard Schulze als Soziologe zu Folgerungen kommt, die von der Theologie nicht einfach zu übernehmen sind, vermag sein zweckfreies Fragen nach dem, *wie* wir angesichts des Siegeszugs des zirkulären Selbst leben wollen, antizipative Anknüpfungspunkte für die theologische Frage zu bringen, *wie* wir eine eschatopraktische Erfahrungskompetenz, Erfahrungskultur und Fundamentalmetanoia zusammendenken können.

3.2 ...oder zur Frage „Wie wollen wir leben?“

Mit Gerhard Schulze ist festzuhalten, dass menschliche Handlungsmaximen, Handlungsmuster und Handlungsoptionen unabdingbar mit der Frage korrelieren, was Menschen können, was sie sein wollen und welche Projekte sie hierfür entwickeln (können und wollen). Handlungsorientiertes „Könnenwollen und Seinwollen“²⁸ ist folglich immer ergebnisorientiert, gleichwohl die Art und Weise des Zum-Ergebnis-Kommens offen bleibt und verschiedene Facetten kennen kann. Und dies wiederum erweist sich abhängig davon, wie und ob die reine Zweckdienlichkeit des Zum-Ergebnis-Kommens, der tätigkeitsbezogene Erlebnischarakter oder die Verbindung von beidem im Mittelpunkt steht. Entscheidend für alle drei Handlungsoptionen bleibt jedoch, dass sie die entscheidenden Relationen der handelnden Subjekte

²⁸ Schulze, *Die beste aller Welten* 195.

bedingen. Mit Schulze umschrieben bedeutet das: Menschen können und wollen entscheiden, ob sie sich vom Können, d.h. vom rein ergebnisorientierten „Möglichkeitsraum“²⁹ und dessen Gestalt abhängig machen, oder vom Sein, d.h. dem ergebnisorientierten *und* erlebnisorientierten Selbstvergessen-Können³⁰ im konkreten Ausschöpfen des Möglichkeitsraums. Das Zusammenspiel von Können und Sein wirkt sich entscheidend darauf aus, was Menschen subjektiv wie intersubjektiv als sinn-voll oder sinn-los für ihr Leben erachten, d.h. welche Relationen sie für ein „gutes Leben“ zu Lebens- und Handlungsmaximen erheben und welche nicht, welche sie zu diesem Zweck anstreben und welche nicht.

Hierfür kann mit Schulze auf drei Vorzeichen hingewiesen werden, unter denen sich solche Relationen ereignen: Erstens das Vorzeichen der Symbolisierung, d.h. einer sich in konkreten Chiffren und Codes, in Riten und Feiern ausprägende und darstellende Relation, zweitens das Vorzeichen der Ästhetisierung, d.h. der zeit-, orts- und personenabhängigen Verstehens-, Ausgestaltungs- und Bewältigungskultur symbolischer Relationen und drittens das Vorzeichen des

²⁹ Vgl. Schulze, *Die beste aller Welten* 198. Die ganze Problematik der identitätsstiftenden Dimension von Möglichkeitsräumen bringt Robert Musil auf den Punkt, wenn er sie in seinem Roman „Der Mann ohne Eigenschaften“ auf dem Hintergrund der Sinn-Frage beleuchtet: Wie es nach Musil einen Wirklichkeitssinn geben muss (so z.B. die Tatsache, dass man nur gut durch geöffnete Türen gehen kann, wenn diese auch einen festen Rahmen besitzt), so „muss es auch etwas geben, das man Möglichkeitssinn nennen kann [...] So ließe sich der Möglichkeitssinn geradezu als die Fähigkeit definieren, alles, was ebenso gut sein könnte, zu denken, und das, was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist“ (Musil, Robert, *Der Mann ohne Eigenschaften* 1, Hamburg ¹²2003, 16). Gelingt es nach Musil einem Menschen nicht, sich selbstkritisch vom Möglichkeitssinn her auf den Wirklichkeitssinn zu entwerfen, „erlaubt es den Blick darauf, wie es jemand, der auch sich selbst gegenüber keinen Wirklichkeitssinn aufbringt, Unversehenes widerfahren kann, dass er sich eines Tages als ein Mann ohne Eigenschaften vorkommt“ (ebd. 18).

³⁰ Vgl. Schulze, *Die beste aller Welten* 198f.

Kontaktes, d.h. eines gegenseitigen, unverfälschten, aufmerksamen und respektvollen Eintretens und Verhaltens in den jeweiligen Relationen.³¹ Die Zusammenschau der Vorzeichen verweist darauf, dass es sich um keine linearen Prozesse handelt, sondern vielmehr um Prozesse in Interferenz,³² die es als solche für jeden Menschen und auf je eigene Art und Weise nachzuvollziehen und zu verstehen gilt. Schulzes Hinweis auf die Interferenz kann das Bewusstsein schärfen, dass die Decodierung und die Sinnerschließung wahrzunehmender und sich verändernder Aktions- und Interaktionsformen sowie neuer Könnens- und Seinsrelationen nicht unbedingt systematisch erfolgen muss, sondern durchaus auch erratischen Charakter haben kann.³³

Inwieweit dem Neuen offen oder abwehrend begegnet wird, hängt mit Schulze von drei Momenten ab: Erstens vom Rekurs³⁴ des Neuen auf bisher Bekanntes und Vertrautes (diese kann entweder als positive Metamorphose des Bisherigen oder als dessen radikale Ablehnung erfolgen), zweitens von der radikalen (Grenz)Überschreitung³⁵, die das Neue in Absetzung zum Bekanntem vollzieht (dies folgt aus der Suche nach einer Ästhetik, die dem Neuen seinen „Sitz im Leben“ der Menschen garantiert)³⁶, und drittens von der „kollektiven Prägung“³⁷, die das Neue bedingt (indem aus „Avantgarde Mainstream wird“³⁸, wird das Neue selbst wieder zu Bekanntem und Vertrauten).

Sich Neuem gegenüber offen oder abwehrend zu verhalten, wird schließlich davon abhängig sein, ob es dem rein ergebnisorientierten Können-, oder dem ergebnis- *und* erlebnisorientierten Sein-

³¹ Vgl. Schulze, Die beste aller Welten 231-233.

³² Vgl. Schulze, Die beste aller Welten 293.

³³ Vgl. Schulze, Die beste aller Welten 294-303.

³⁴ Vgl. Schulze, Die beste aller Welten 300.

³⁵ Vgl. Schulze, Die beste aller Welten 301.

³⁶ Vgl. Schulze, Die beste aller Welten 301.

³⁷ Vgl. Schulze, Die beste aller Welten 301.

³⁸ Vgl. Schulze, Die beste aller Welten 301.

Wollen der Menschen entsprechen soll. Denn auf „den Pfaden des Könnens wird das Neue ständig entwertet. Auf den Pfaden des Seins bleibt es wertbeständig für diejenigen, die ihm Wert beimessen“³⁹.

Damit ist die „Quadratur des Kreises“ umschrieben, in der sich die individuellen wie kollektiven Suchbewegungen in der fortgeschrittenen Moderne vorzufinden scheinen: Sie treffen sich in der jeweiligen Suche nach einem zukunftsweisenden „Common Sense“⁴⁰, der solche Ordnungs- und Machtverhältnisse kennt und für solche Wandlungsprozesse⁴¹ offen ist, die in *erster Linie* das Sein- und nicht das rein ergebniszentrierte Können-Wollen zum Ziel hat – ein „Common Sense“, der nach Schulze ein „kollektives Lernen“⁴² zur Mitte, und „kollektive Lernergebnisse um Inhalte“ zum Ziel hat, „die von einer Mehrzahl von Menschen geteilt werden“, Inhalte, die „zwischenmenschliche Handlungsmuster“ bedingen und die für die einzelnen Subjekte „objektiven Charakter“ besitzen, also auch von denjenigen erlernt werden müssen, die „sie noch nicht verfügbar“ haben, „um mit der Welt um sich herum zurechtzukommen“⁴³.

Dies erfolgt nach Schulze für spätmoderne Menschen nicht mehr auf die Weise, dass sie sich einfach als bloße Objekte ihrer Verhältnisse⁴⁴ erfahren, sondern sich „in der Vorstellung organisierter Möglichkeitserweiterung“⁴⁵ entwerfen. Allerdings kann dies derart institutionalisiert erfolgen, dass neue Formen von Rigiditäten entstehen können, die der „notorischen Trägheit eingespielter Deutungsmuster“⁴⁶ verfallen.

Die Impulse, die von Schulzes Theorem des „kollektiven Ler-

³⁹ Schulze, Die beste aller Welten 303.

⁴⁰ Vgl. Schulze, Die beste aller Welten 304.

⁴¹ Vgl. Schulze, Die beste aller Welten 276-303.

⁴² Schulze, Die beste aller Welten 309.

⁴³ Schulze, Die beste aller Welten 310.

⁴⁴ Vgl. Schulze, Die beste aller Welten 312.

⁴⁵ Schulze, Die beste aller Welten 312.

⁴⁶ Schulze, Die beste aller Welten 314.

nens“ für die Bußproblematik erwartet werden können, ergeben sich aus seinem Versuch, das Paradigma des ergebnisorientierten Könnens mit dem Paradigma des ergebnis- *und* erlebnisorientierten Seins aus seinem Einzelereignis-Charakter zu befreien und sie zu einer interindividuellen Kultur der Sensibilisierung für, und des Umgangs mit solchen Relationen zu verbinden, die das „zirkuläre Selbst“ aufzubrechen vermögen, weil sie ein neues „Zentralereignis“⁴⁷ andenken: eine gemeinsame Zukunftsperspektive als Prisma der zum Teil disparaten „Einzelereignisse“.

Um diese zukunftsorientierte Perspektive als „Common Sense“ explizieren zu können, denkt Schulze – wohl in Anlehnung an die „*Quinque viae*“ des Aquinaten – fünf Lernwege an.

Den ersten Weg sieht er im Weg der „Begegnung“⁴⁸. Begegnungserfahrungen erweisen sich als unabdingbar dafür, wie Menschen sich in ihren Relationen – oder mit Schulze gesprochen, wie Menschen ihr Sein-Wollen und Sein-Können – erfahren, und welche Handlungsmuster sie dafür für sinnvoll und notwendig erachten.

Den zweiten Weg sieht er darin, sich dem fortschrittsverändernden Denken und Fühlen nicht zu verweigern, sondern sich ihm in der Komplexität seiner Logik zu stellen.

⁴⁷ Mit Alain Badiou ist die Intensität eines solchen „Zentralereignisses“ im Damaskuserlebnis des Paulus vorgezeichnet. In diesem Zentralereignis ist „eine Zäsur [...] als eine Verpflichtung“ zu erkennen, „die ein neues Subjekt stiftet“, so dass Paulus daraufhin sagen kann: „’Aber von Gottes Gnade bin ich, was ich bin (εἰμι ὁ εἰμι)’ (1Kor 15,10)“ (Badiou, Alain, Paulus. Die Begründung des Universalismus, München 2002, 35). Das Ereignis des Pferdesturzes des Saulus qualifiziert sich mit Badiou als *das* Zentralereignis des Zum-Glauben-Kommen des Paulus. Als Zentralereignis ist es die „Geburtsstunde“ des Paulus als „christliches Subjekt“. Sein Christ-Werden und sein dementsprechendes Auftreten sind für Badiou als solches „voraussetzungslos“. Beides findet allein seinen voraussetzungslosen Ausgang vom Glauben an den Auferstandenen und dem Bekenntnis zu ihm (vgl. ebd. 36).

⁴⁸ Schulze nennt sie die „Aneignung des Seins“ (Schulze, Die beste aller Welten 325).

Nur so kann der dritte Weg angegangen werden, der zum Lernweg einer Kultur des „Ankommens“⁴⁹ wird, d.h. einer Kultur, die den durch Begegnung erschlossenen Möglichkeitsraum „zu *erhalten* und seinen Gebrauch zu *beherrschen*“⁵⁰ lernt, dies aber in einer unabdingbar geforderten und bleibenden Flexibilität und Kreativität.

Den vierten Lernweg erkennt Schulze im Erlernen „von Gleichzeitigkeit“⁵¹, d.h. dem Verbinden von Denk- und Handlungsmustern, die sich nicht ausschließen, weil sie entweder ergebnis- oder erlebnisorientiert sind, sondern die helfen lernen, Widersprüchliches korrelierend sowie kritisch relational zu denken.

Den fünften Lernweg sieht Schulze schließlich in der Erschließung von Kultur als „Erschließung des Normalen“⁵², was „in intellektuellen Fähigkeiten und im Verfügen über Begriffsnetze“ besteht, wozu „der Blick für das Normale, zeitextensives Denken, episodenzugeordnetes Abstraktionsvermögen, Beherrschen von Grundregeln kulturbezogener Argumentation und doppelte Reflexion“⁵³ zählt.

Das „Verstehen von Kultur“ ist nach Schulze daher der entscheidende Punkt für das Zustandekommen und das Gelingen einer Erfahrungskompetenz, die individuell wie interindividuell konstruktive Lebens- und Weltgestaltung in der nachmodernen Gesellschaft ermöglicht. Eine solche Kultur braucht sodann auch „Wiederholungen und Muster im Handeln der Menschen“⁵⁴. Denn nur so kann sie zum kreativen Fundament und Fundus eines gemeinsamen Kulturbewusstseins werden, dessen Logik sich im Sinne eines „Zentralereignisses“ verallgemeinern lässt – eine Logik, die zur Kritik individueller wie interindividueller Such- und Erfahrungskontexte werden kann, ohne

⁴⁹ Vgl. Schulze, *Die beste aller Welten* 326.

⁵⁰ Schulze, *Die beste aller Welten* 327 [Hervorhebungen im Original].

⁵¹ Schulze, *Die beste aller Welten* 328.

⁵² Schulze, *Die beste aller Welten* 329.

⁵³ Schulze, *Die beste aller Welten* 329.

⁵⁴ Schulze, *Die beste aller Welten* 332.

dass diese in einen starren „Episodismus“⁵⁵ zerfallen, der keinen Zentralereignischarakter kennt.

Im Kontext einer nachmodernen Erfahrungskultur und Erfahrungskompetenz wirft Schulze Sicht in Bezug auf die Bußproblematik einen interessanten und ernst zu nehmenden Aspekt auf: Die Problematik einer Fundamentalmetanoia hängt wesentlich mit der praktisch-theologischen Vermittlung im Kontext zirkulärer und episodenhafter Lebens- und Weltgestaltungen zusammen. Sie kann keinen „Sitz im Leben“ dort erhalten, wo kein interindividuell anerkanntes und als solches wirksames Zentralereignis vorherrscht. Menschen, die als zirkuläre Subjekte sich selbst als *das* Zentralereignis ihres Lebens erfahren, Menschen die daher spielerisch und nicht trügerisch mit angeblichen „Kulissen des Glücks“ umgehen, Menschen, die einen ergebnis- und erlebnisorientierten „Episodismus“ als selbstverständlich ansehen und daher weniger eine ganzheitliche Perspektive auf die „Wahrheit ihres Lebens“ kennen, solche Menschen kann das kritisch-konstruktive Potential der Fundamentalmetanoia nicht erreichen.

In Anlehnung an Schulze ist daher kritisch zu fragen, ob eine für den Sinn und den Ernst der Fundamentalmetanoia notwendige Erfahrungskultur und Erfahrungskompetenz in erster Linie nicht im kritischen Erinnerungspotential der Vergangenheit zu suchen ist (dieses würde ja eine interindividuell anerkannte Größe als substantialen Teil des zirkulären Selbst anerkennen), oder ob nicht vielmehr im Kontext der fortgeschrittenen Moderne die Sensibilisierung für eine praktisch-theologisch zu verantwortende Fundamentalmetanoia in der Perspektive des Zukünftigen erfolgen sollte? Denn einem gehen alle Individuen auch im Kontext der Nachmoderne *gemeinsam* entgegen: ihrer Zukunft – oder, theologisch gesprochen, ihrer Heilszukunft. Ein Aspekt, der sich mit Hilfe der figurations- und prozesstheoretischen Untersuchungen von Norbert Elias erweitern und weiterführen lässt, zumal aufgezeigt werden kann, dass es die absolut geglaubte Zirkula-

⁵⁵ Vgl. Schulze, *Die beste aller Welten* 356ff.

rität und den für unüberwindbar gehaltenen „Episodismus“ nicht geben kann.

3.3 Wider menschliche Zustandsreduktionen, oder: Vom prozess- und figurationsbedingten Charakter menschlicher Erfahrungshorizonte

Norbert Elias' Untersuchungen zeigen auf, dass menschliche Erfahrungskontexte immer fließende Konstellationen und komplexe Prozesse kennen, dass sie aber ebenso oft der Gefahr zukunftsverschließender Zustandsreduktionen erliegen. Nun ist grundsätzlich anzumerken, dass Norbert Elias fundamentalanthropologischen Konstanten kritisch gegenüber steht. Seine Untersuchungen dürfen daher nicht unkritisch übernommen werden. Auch dann nicht, wenn oder gerade weil seine Auffassung vom Menschen als Prozess und Interdependenz eine Nähe zu den theologischen Anthropologien aufweist, wie sie oben in Bezug auf Rahner und Schillebeeckx aufgezeigt wurden und wie sie für diese Arbeit vorauszusetzen und grundlegend sind.

Elias stellt sich grundsätzlich gegen eine Auffassung vom Menschen als „homo clausus“⁵⁶. Weder ist für ihn der Mensch als Monade, noch als Wesen existentieller *Independenz* zu verstehen. Ebenso steht dem Menschen keine *independente* Welt gegenüber. Denn schon kulturanthropologisch ist für Elias festzustellen, „dass Menschen in ihrer ganzen Existenz auf eine Welt eingestellt sind – ihre Lungen auf die Luft, ihre Augen auf das Sonnenlicht, ihre Beine auf die feste Erde und ihr Herz auf andere Menschen. Die *Interdependenz* ist grundlegend; sie bestimmt, wie ‚Objekte‘ auf ‚Subjekte‘, ‚Subjekte‘ auf ‚Objekte‘, nicht-menschliche Naturereignisse auf Menschen und Menschen auf nicht-menschliche Naturereignisse wirken. Wie immer man es nennen will, es handelt sich um eine *ontologische, eine existentielle*

⁵⁶ Elias, Norbert, Was ist Soziologie?, Weinheim ⁹2000, 128f.

*Interdependenz*⁵⁷.

Sich dieser existentiellen Interdependenz bewusst und ihr vor allem gerecht zu werden, bedeutet für Elias, die Art und Weise sowie die Macht und Wirkmächtigkeiten der Verflechtungszusammenhänge (Interdependenzen) in die Mitte der Überlegungen zu rücken – Verflechtungszusammenhänge, in die jeder Mensch hineingeboren wird, in denen er aufwächst und sich selbst sowie seine Umwelt (mit)gestaltet. Elias meint damit Verflechtungszusammenhänge, die einerseits den Anlagen und den Bedürfnissen der einzelnen Individuen gerecht werden wollen, andererseits aber auch den Anforderungen, die deren angeborene Sozialität an jeden Einzelnen stellt.⁵⁸

Es sind diese existentiellen Verflechtungszusammenhänge, die für Elias den Schlüssel zum Verständnis des Menschen als unreduzierbares Individuum bilden – eine Unreduzierbarkeit, die Elias auch sprachlich zum Ausdruck bringen will, indem er gerne vom Menschen im Plural als „homines aperti“⁵⁹ spricht. Dem Denken Elias‘ ist damit eine (Selbst-) Auffassung vom Menschen als „zirkuläres Selbst“ fremd.

Für Elias stellt die komplexe Reziprozität von menschlicher Psychogenese und Soziogenese eine kulturanthropologische Selbst-

⁵⁷ Elias, Norbert, Die Fischer im Mahlstrom, in: ders., Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I. Herausgegeben und übersetzt von Michael Schröter, Frankfurt 1987, 73-185, 84 [Hervorhebungen S.L.].

⁵⁸ Elias verdeutlicht dies u.a. mit Hilfe der Musik: Eine Melodie ist etwas anderes wie die Summe einzelner Töne, obgleich sie aus einzelnen Tönen besteht. Vgl. Elias, Norbert, Die Gesellschaft der Individuen. Herausgegeben von Michael Schröter, Frankfurt 1991, 22f.

⁵⁹ Elias, Was ist Soziologie 131. Um den interdependenten Charakter des Menschseins zu betonen, spricht Elias lieber vom Menschen im Plural. Denn weil „Menschen erst von Natur, dann durch gesellschaftliches Lernen, durch ihre Erziehung, durch Sozialisierung, durch sozial erweckte Bedürfnisse, gegenseitig voneinander mehr oder weniger abhängig sind, kommen“ sie „nur als Pluralitäten, nur in Figurationen vor“ (Elias, Norbert, Über den Prozess I, Frankfurt 1976, LXVII).

verständlichkeit dar, wonach „beides nur zusammen möglich ist, ein störungs- und spannungsloseres Zusammenleben der Menschen nur, wenn alle Individuen dabei hinreichende Befriedigung finden, und ein befriedigenderes individuelles Dasein nur, wenn das zugehörige Gesellschaftsgefüge freier von Spannungen, Störungen und Kämpfen ist“⁶⁰. Für die menschliche Ontogenese sind folglich weder Zustandsreduktionen wie Unbeweglichkeit und Stagnation „Normalzustand“, sondern Prozesshaftigkeit und ein damit einhergehender Wandel und stete Veränderung.

Elias zufolge ist eine weitere Reduktion abzulehnen: Menschliche Relationsgeflechte sind in ihren identitäts- wie integrationsentscheidenden Funktionszusammenhängen kein Ergebnis der Macht, des Willens oder der Willkür einiger weniger oder gar einzelner Individuen. Auch sind – ungeachtet der für den Menschen unberechenbaren Naturereignisse – menschliche Relationsgeflechte kein Ergebnis apersonaler, anonymer und überindividueller Mächte – dies auch dann nicht, wenn Funktionszusammenhänge und Relationen eine Eigengesetzlichkeit erreichen, die ihnen einen überindividuellen Charakter und eine überindividuelle Wirkgröße und Wirkmächtigkeit zusprechen.⁶¹ Vielmehr sind für ihn immer wieder Verflechtungszusammenhänge der Grund dafür, was Menschen in Bewegung bringt, um auf veränderte Relationen einzugehen oder solche anzuzielen.

Es ist diese „fundamentale Gesellschaftlichkeit des Menschen“⁶², die die Art und Weise und das Maß der Veränderungen und Wandlungen unter den Individuen bestimmt; Prozesse also, die je nach Rezeption und Promulgation des jeweiligen Verflechtungszusammenhangs die Individuen zu festen Riten und Bräuchen oder zu abzulehnenden Verhaltens- und Handlungspraxen bewegt und ver-

⁶⁰ Elias, *Die Gesellschaft* 24.

⁶¹ Elias, *Die Gesellschaft* 73-83.

⁶² Baumgart, Ralf/Eichener, Volker, Norbert Elias zur Einführung, Hamburg 21997, 105.

pflichtet.⁶³ In diesem Sinn bedeutet für Elias die Gesellschaft „nicht nur das Gleichmachende und Typisierende, sondern auch das Individualisierende.“⁶⁴

Nach Elias existiert der Mensch also in und aus „Verflechtungen“ – oder, wie er später umformuliert, in und aus „Figurationen“⁶⁵. „Und eben dies, dass Menschen sich in Beziehung zueinander und durch die Beziehung zueinander verändern, dass sie sich ständig in Beziehung zueinander gestalten und umgestalten, dies ist charakteristisch für das Phänomen der Verflechtung überhaupt.“⁶⁶ Je weiter oder enger die jeweiligen Verflechtungen sind und erfahren werden, desto weniger oder mehr reguliert das Individuum seine Emotionen und Triebe.

Ein so auf das Individuum heteronom und von außen wirkender Zwang (Fremdzwang) wandelt sich zu einem vom Individuum selbst und von innen heraus gewählten verhaltensbestimmenden Selbstzwang.⁶⁷ „Aus der Geschichte dieser seiner Beziehungen, seiner Ab-

⁶³ Zur Verdeutlichung seines figurations- und prozesstheoretischen Ansatzes wählt Elias den höfischen Tanz. Denn höfische Tänze zeichnen sich dadurch aus, dass die Mimik und Gestik der einzelnen Tänzerinnen und Tänzer aufeinander bezogen und ausgerichtet sind. Aufgrund ihrer Interdependenz werden Menschen bewusst oder unbewusst zu einem Verhalten „gezwungen“. Dieses durch Interdependenz bewirkte Verhalten lässt das tanzende Individuum sich in seiner Individualität erschließen. Ein anderer als von seiner Interdependenz zu erschließender Zugang zum Individuum würde nach Elias einer Reduzierung gleichkommen. Vgl. Elias, Über den Prozeß LXVIII f.

⁶⁴ Elias, Die Gesellschaft 90 [Im Original hervorgehoben].

⁶⁵ Vgl. Elias, Was ist Soziologie 141.

⁶⁶ Elias, Die Gesellschaft 45.

⁶⁷ Damit ist der Kern dessen umschrieben, was für Elias Zivilisation bedeutet. „Allein entscheidend für das, was Elias unter Zivilisation versteht, ist der *Umbau* des ehemals von außen auf das Individuum ausgeübten Fremdzwangs in einen von innen auf sich selbst ausgeübten Selbstzwang“ (Schroer, Markus, Das Individuum der Gesellschaft. Synchrone und diachrone Theorieperspektiven, Frankfurt 2001, 355).

hängigkeiten und Angewiesenheiten, und damit, im weiteren Zusammenhang, aus der Geschichte des gesamten Menschengeflechts, in dem er [d.h. der Mensch, Anm. S.L.] aufwächst und lebt, erhält er [d.h. der Mensch, Anm. S.L.] sein Gepräge. Diese Geschichte“, so Elias, „dieses Menschengeflecht ist in ihm gegenwärtig und durch ihn repräsentiert, ob er und aktuell in Beziehungen zu anderen steht oder ob er allein ist“⁶⁸.

Der Mensch lebt also nicht nur in, aus und auf Relationen hin, sondern er *ist* geschichtliche Relation. In ihm kommt die heteronom *und* autonom gestaltete und bewältigte menschliche Vergangenheit mit der Offenheit auf eine heteronom *und* autonom gestaltbare Zukunft zusammen. Denn es gehört „zu den Eigentümlichkeiten der Menschen, dass sie *von Natur* aus in besonderer Art und Weise wandelbar sind“⁶⁹. Der Mensch lebt nicht nur in, aus und auf Prozesse hin, sondern er „*ist* ein Prozess“⁷⁰. Folgerichtig gibt es auch keine absolute Grenze zwischen dem „Ich“ und „Wir“, zwischen einer „Ich-Identität“ und „Wir-Identität“, sondern eine komplexe Reziprozität der „Ich-Wir-Balance“ mit performativem Charakter für das Individuum *und* die Gesellschaft.⁷¹ In diesem Sinn schlussfolgert Elias: „Was den Einzelnen in diesem menschlichen Kosmos prägt und bindet – und was ihm zugleich auch den ganzen Spielraum seines Lebens gibt [...] das ist, mit einem Wort, seine Abhängigkeit von anderen und die Abhängigkeit anderer von ihm, die Funktionen anderer für ihn und seine Funktion für andere.“⁷²

Angesichts von im hohen Maße individualisierten, nachmodernen Persönlichkeitsmustern bedarf das einzelne Individuum für den figurativen und prozessualen Blickwinkel von Norbert Elias eines besonderen Reflexionsvermögens, das „Akte der Selbstdistanzierung,

⁶⁸ Elias, Die Gesellschaft 48.

⁶⁹ Elias, Was ist Soziologie 114 [Hervorhebung im Original].

⁷⁰ Elias, Was ist Soziologie 127 [Hervorhebung im Original].

⁷¹ Vgl. Elias, Die Gesellschaft 209-310.

⁷² Elias, Die Gesellschaft 68.

der Distanzierung von den Objekten eigenen Denkens“⁷³ einschließt: Akte kontrastierender Selbstdistanzierung, die die „Einsicht in die Echtheit des Gefühls einer trennenden Mauer zwischen dem eigenen ‚Inneren‘ und der Welt ‚da draußen‘ mit der Einsicht in ihr Nichtvorhandensein“ verbinden, und die tatsächlich wahrzunehmenden „Trennlinien“ als „Verdinglichung von eigenen, sozial eingebauten Distanzierungsakten“ erkennen lässt.⁷⁴

Die Art und Weise und der Grad dieses reflexiven Distanzierungspotentials und des daraus resultierenden (Selbst)Steuerungspotentials sind demnach entscheidend dafür, wie sich die einzelnen Individuen in ihrer Einzigartigkeit und Eigenart realisieren und voneinander unterscheiden – entscheidend dafür, wie sie ihre angeborene Unterschiedlichkeit aufgrund und nur in ihrer existentiellen Verflechtung typisch *und* konkret ausgestalten, wie sie auf neue Figurationen reagieren oder wie sie schließlich selbst – bewusst oder unbewusst – solche neuen Figurationen nicht nur anstreben, sondern konkret daran bauen.

3.4 Ich-Wir-Figurationen und das Phänomen der Macht

Vom erfahrungstheologischen Standpunkt aus gewinnt der prozess- und figurationstheoretische Ansatz von Elias gerade dann an Bedeutung, wenn sein kritischer Vorbehalt gegenüber nachmodernen Individualisierungs- und Pluralisierungskonzepten ernst genommen wird, die *independent* Phasen und Prozesse bei der Ich- und Wir-Werdung proklamieren. In diesem Sinn kann mit Markus Schroer gesagt werden, dass sich „von Elias’ Auffassung der Individualisierung“ lernen lässt, dass das eine „ohne das andere nicht zu haben“ ist, weil es keine „absolute Freiheit“ und keine „totalen Zwänge gibt [...] Elias scheint ein beinahe grenzenloses Vertrauen in die Selbstregulatur der Individu-

⁷³ Elias, *Die Gesellschaft* 49.

⁷⁴ Elias, *Die Gesellschaft* 49.

en zu haben, oder besser: in die jederzeit reaktivierbaren Kräfte des Zwangsapparates, die an die Stelle der Selbstzwänge wieder treten könnte, wenn diese versagen“⁷⁵.

In diesem Resümee bringt Schroer einen wichtigen Aspekt zur Sprache, der die oben aufgeworfene Frage nach dem eschatopraktischen Zentralereignis-Charakter der christlichen Botschaft vom Heil und der Frage nach dem „Wie“ einer Fundamentalmetanoia in diesem Kontext um einen entscheidenden Punkt erweitert: Um den Punkt der individuellen Macht(chance) und der interindividuellen Machtbalance – und dies besonders unter den Vorzeichen eines „Vertrauen(s) in die Selbstregulatur der Individuen“ und „in die jederzeit reaktivierbaren Kräfte“ eines interindividuellen Korrektivs, oder wie es Elias schärfer ausdrückt, in die Kräfte eines „Zwangsapparates“⁷⁶.

Für Elias ist jedem bi- und multipolaren Verflechtungszusammenhang grundsätzlich, dass Individuen fortwährend Macht aufeinander ausüben. Dies gilt auch für ungleiche Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse. Denn selbst das schwächere Individuum übt in irgendeiner Weise Macht auf das stärkere aus – allerdings nur solange, wie es (s)einen Wert für das stärkere besitzt.⁷⁷ Verliert es diesen Wert, verliert es zugleich seine Macht gegenüber dem stärkeren.

Nun weiß Elias selbst, dass ein solches Andenken von Macht auf den ersten Blick sehr inhuman klingt. Aus diesem Grund stellt er deutlich heraus, dass es ihm grundsätzlich um keine Wertung von Macht geht, sondern um deren nüchterne Betrachtung als bestimmender Tatbestand menschlicher Verflechtungszusammenhänge und interdependenter Selbstrealisationen. Es geht ihm also um keinen funktionellen und damit wertenden, sondern um einen funktionalen und damit wertungsoffenen Zugang zum fundamentalen Phänomen der

⁷⁵ Schroer, Das Individuum 371.

⁷⁶ Schroer, Das Individuum 371.

⁷⁷ Elias denkt hier an das Abhängigkeitsverhältnis eines Säuglings zu seinen Eltern oder das von Sklaven zu ihrem Herrscher. Vgl. Elias, Was ist Soziologie 77.

Macht.

Es ist dieser Blickwinkel, der Elias dazu befähigt, Macht nicht in der Art eines „Amuletts“ zu interpretieren, „das der eine besitzt und der andere nicht; sie ist eine Struktureigentümlichkeit menschlicher Beziehungen – *aller* menschlichen Beziehungen“⁷⁸. Um diesen wertungsoffenen Beziehungscharakter von Macht auch sprachlich fassen zu können, wählt Elias dynamische Begriffe, wie den der „Machtbalance“, des „Machtdifferentials“ oder den der „relativen Spielstärke“⁷⁹.

Folgt man Elias, ist allen normierten Verflechtungszusammenhängen der Prozess eines dauerhaften voneinander Abhängig-Seins, und der damit einhergehenden Erfahrung eines beiderseitigen Zwangs vorrangig.⁸⁰ Wertungsoffen kann dieser Zwang auch als Funktion interpretiert werden, die Individuen gegenseitig einnehmen und aufgrund ihres voneinander Abhängigwerdens und Abhängigseins beiderseitig ausüben.⁸¹ So entscheidet die Art und Weise dieser Funktion

⁷⁸ Elias, Was ist Soziologie 77 [Hervorhebung im Original].

⁷⁹ Elias, Was ist Soziologie 77 [Im Original hervorgehoben]. Den Spielbegriff wählt Elias aus dem Grund als terminus technicus für die Umschreibung des Phänomens der Macht, weil er aus sich heraus ein dynamischer „Beziehungsbegriff“ ist und das prozessuale Moment der Balance zwischen den Individuen und der „Funktionszusammenhänge“ ihrer „relativ geregelten“ Verflechtungen auf den Punkt bringt. Vgl. ebd. 77f.

⁸⁰ Vgl. hierzu Elias, Was ist Soziologie 79-109, hier 79ff.

⁸¹ Elias erläutert dies am Beispiel zweier Volksstämme, die sich beim Jagen immer wieder in die Quere kommen. Sie geraten dadurch in einen Verflechtungskontext, der sie aufgrund des Überlebensmüssens und angesichts herrschender Nahrungsknappheit zu Feinden macht. Unabhängig davon, dass der Feindbegriff auch durch den des Freundes ersetzt werden könnte, lassen sich der auf Feindschaft beruhende Umgang miteinander und die im jeweiligen Volkstamm vorherrschende Überzeugung nicht isoliert voneinander verstehen. „Die Erklärung für die Handlungen, für die Pläne und Zielsetzungen jedes der beiden Stämme lässt sich nicht finden, wenn man sie als frei gewählte Entscheidungen, als Pläne und Zielsetzungen des einzelnen Stammes ansieht, wie er erscheint, wenn man ihn ganz für sich und unabhängig von dem anderen be-

nicht nur über die Art und Weise der interindividuellen Machtbalance, sondern sie entscheidet ebenso maßgeblich über die Selbsteinschätzung des Individuums und der Reflexion seiner Funktion und Spielstärke gegenüber anderen.

In diesem Sinn kann mit Elias festgehalten werden, dass Menschen „immer Machtproben unterworfen“ sind, „die sich gewöhnlich um solche Probleme drehen, wie: Wer braucht wen mehr? Wessen Funktion für den anderen, wessen Angewiesenheit auf den anderen ist größer oder kleiner? Wessen Abhängigkeit von dem anderen ist dementsprechend kleiner oder größer? Wer hat größere Machtchancen und kann dementsprechend den anderen in höherem Maß steuern, die Funktion des anderen herabmindern oder ihn gar seiner Funktionen berauben?“⁸². Dass die Macht bzw. die Spielstärke eines Individuums relativen Charakter besitzt, zeigt sich nach Elias darin, dass diese immer von der Macht bzw. der Spielstärke des Gegenübers abhängt.⁸³ Gleichen sich jedoch die Individuen in ihrer jeweiligen Spielstärke an, wird auch deren Macht relativer und für andere unberechenbarer.⁸⁴

Weitaus komplexer als bei bipolaren Beziehungsprozessen zeigt sich die Machtbalance bei multipolaren Interdependenzen. Vor allem

trachtet; sie lassen sich nur finden, wenn man die Zwänge in Betracht zieht, die sie kraft ihrer Interdependenz, kraft ihrer bilateralen Funktion füreinander als Feinde aufeinander ausüben“ (Elias, Was ist Soziologie 80).

⁸² Elias, Was ist Soziologie 82.

⁸³ Elias, Was ist Soziologie 84.

⁸⁴ Der Beziehungsprozess erhält nach Elias „den Charakter eines sozialen Prozesses und verliert den Vollzug eines individuellen Plans“ (Elias, Was ist Soziologie 84). Was hier in Bezug auf die Machtbalance in einer Zweierbeziehung gilt, gilt in gleicher Weise auch für eine Mehrfachbeziehung, in der unterschiedliche schwächere Individuen in Abhängigkeit zu einem starken Individuum stehen. Erst wenn die Zahl der schwächeren Individuen zunimmt, wird es dem stärkeren schwierig werden, das Machtverhältnis zu seinen Gunsten zu erhalten. „Die Spanne der aktiven Beziehungen, die ein einzelner Mensch gleichzeitig unabhängig voneinander spielen kann, also sozusagen in getrennten Abteilungen, ist begrenzt“ (ebd. 86).

dann, wenn den einzelnen Individuen Chancengleichheit zugestanden wird und der hoch-, weil multikomplexe „Tun-Ergehen-“, d.h. „Wenn-Dann-Zusammenhang“ keine Stringenz (mehr) erkennen lässt. Für das einzelne Individuum bedeutet dies, dass es ihm immer schwieriger wird, seine eigene Lage im Spiel der Interdependenzen zu überblicken. Dies zeigt sich nicht nur in der wahrzunehmenden hochkomplexen Orientierungslosigkeit, sondern auch in der Gefahr, die eigene Aktio immer mehr auf bloße Re-Aktio reduzieren zu lassen. Für Elias verbirgt sich eben hier der Grund, weshalb Menschen ihren Interdependenzen und Beziehungsprozessen ein im Einzelnen nicht mehr greifbares Eigenleben zusprechen.⁸⁵

Der Tatbestand hochkomplexer und multifunktionaler Interdependenzen kann nach Elias sowohl negative, als auch positive Folgen haben. Er kann einerseits in Desintegrations-, Zersplitterungs- und Isolationsprozessen münden, die zu Separatismen und Autonomismen führen (mit Schulze wäre hier an das „zirkuläre Selbst“ zu denken). Andererseits kann er sich auch – und das ist für Elias das positive Potential – in „eine Figuration höherer Komplexität verwandeln“⁸⁶.

Eine solche höhere Komplexität, oder wie Elias sie im Kontext seiner Figurationshermeneutik bezeichnet, ein solches „zweistöckiges Spielmodell“⁸⁷, besteht darin, dass die Interdependenz zwischen allen beteiligten Individuen in keinem unmittelbaren Gegenüber „gespielt“ wird. „Diese Funktion wird übernommen von speziellen Funktionären der Spielkoordination [...] sie formen miteinander eine zweite, kleinere Gruppe, die sich sozusagen im zweiten Stock befindet“, sind aber „zugleich in der einen oder anderen Form an die Masse der anderen Spieler gebunden, die nun das erste Stockwerk bildet“⁸⁸. Die Machtbalance zwischen den Stockwerken kann je nach Form zugunsten des

⁸⁵ Vgl. Elias, Was ist Soziologie 88.

⁸⁶ Elias, Was ist Soziologie 89.

⁸⁷ Elias, Was ist Soziologie 89.

⁸⁸ Elias, Was ist Soziologie 89.

einen oder des anderen differenzieren. Hinzu kommt – und hier wird das Phänomen der Machtbalance derart komplex, dass es für den einzelnen Menschen im höchsten Maße undurchsichtig wird –, dass es eine Machtdifferentiale zwischen den Individuen des zweiten Stockwerks gibt, eine Machtdifferentiale unter den Gruppen des ersten Stockwerks und eine Machtdifferentiale unter den Gruppenmitgliedern selbst.

Auch wenn es auf den ersten Blick nicht zu erkennen ist: Die hier konturierte Komplexität der Machtproblematik zeigt in Bezug auf die Fundamentalmetanoia und der ihr erwachsenden oder entsprechenden Erfahrungskultur und Erfahrungskompetenz einen entscheidenden Aspekt auf: Das wertungsoffene Phänomen der Macht ist entscheidend und wesentlich für die „Struktureigentümlichkeit einer Beziehung“⁸⁹ unter Menschen, in der die Gegenwart vom Zukünftigen her gestaltet werden soll.

Dies ist vor allem dann zu berücksichtigen, wenn – ebenso wertungsoffen – festzustellen ist, dass sich „die potentiellen Menschen, als die wir geboren werden, nicht in aktuelle Menschen verwandeln würden, wenn sie überhaupt keinen Interdependenzzwängen ausgesetzt wären“⁹⁰. Exemplarisch kann Elias Gedankengang mit dem Tod eines geliebten Menschen aufgezeigt werden: Der zurückgelassene Mensch verliert durch den Tod nicht nur (s)einen funktionalen „äußeren“ Bezugspunkt, sondern „ein integrales Stück seiner Selbst, seines ‚Ich-und-Wir‘-Images“⁹¹. Die fundamentale Gesellschaftlichkeit des Menschen kommt wohl nirgends sonst elementarer zum Ausdruck als

⁸⁹ Elias, Was ist Soziologie 97.

⁹⁰ Elias, Was ist Soziologie 98f. Dies bedeutet allerdings nicht, dass irgendeine aktuelle Form von Interdependenz absolut zu setzen wäre, weil sie „diejenige Art von Zwängen ausübt, die zur optimalen Aktualisierung menschlicher Potentiale beitragen“ (ebd.). In Bezug auf diese „optimale Aktualisierung“ ist der existentielle Einfluss affektiver und emotionaler Bindungen nicht zu vergessen (Vgl. Elias, Was ist Soziologie 146-150).

⁹¹ Elias, Was ist Soziologie 148.

bei diesem Beispiel.

Mit Elias ist also wertungssoffen festzuhalten, dass es sich beim Phänomen der Macht um eine ausschlaggebende Größe für alle menschlichen Ich-Wir-Figurationen handelt. Dieses Phänomen nicht in den Blick zu nehmen hieße, „naiv und blind“ zu sein „für die wirklichen Faktoren, die das Zusammenleben der Menschen bestimmen“⁹². Besonders deutlich wird dies dann, wenn gesellschaftsgestaltende Entscheidungsträger solche Figurationen anstreben, die systemorientierte Integrations-, Denk- und Verhaltensmuster zum Ziel haben – Figurationsmuster also, die weder den prozesshaften Charakter menschlicher Verflechtungs- und Beziehungszusammenhänge anerkennen, noch den transitiven Charakter ihrer Macht. Das funktionale Bezugsgeflecht degeneriert dann zum funktionellen, der gestaltungssoffene Figurationsprozess zum teleologischen Verhaltenskorsett mit kollektivem Identitätszwang.⁹³

Elias' wertungssoffenen Blick auf das Phänomen der Macht und des Zwangs zu teilen heißt, mit ihm sein positives Bild vom Menschen zu teilen. Für Elias besitzen Menschen weder von Natur aus einen maßlosen Charakter, noch erweisen sie sich als bloße Objekte einer rein funktionellen Erziehungsmaschinerie. Auch kann es für Elias keine menschliche Instanz geben, die weder aus sich heraus, noch für sich allein das Macht- und Zwangsmonopol proklamieren oder besitzen kann. Die Phänomene der Macht und des Zwangs bleiben in erster Linie Beziehungsbegriffe mit transitivem Charakter.

Was jedoch ein Mensch oder eine bestimmte Menschengruppe ausbauen und für sich fruchtbar machen kann, ist je nach Einsicht in die bestehenden Machtkonstellationen der Ausbau der eigenen relativen Spielstärke und die Entwicklung von Strategien, sich und andere nicht funktionalisieren zu lassen. Wie das Individuum diese Spielstär-

⁹² Baumgart/Eichener, Norbert Elias 117.

⁹³ Vgl. hierzu Elias, Norbert/Scotson, John L., *Etablierte und Außenseiter*, Frankfurt 1990.

ke erreichen kann, ist für Elias vor allem durch das oben schon erwähnte Distanzierungsvermögen möglich, wonach gilt: „Zunehmende Distanzierung von der eigenen Verflechtung und zunehmende Einsicht in die Struktur und Dynamik des Spielverlaufs können“ immer wieder die „Kontrollchancen von neuem vergrößern“.⁹⁴

Ein solches Distanzierungsvermögen meint nun nicht, dass die multikomplexen Interdependenzprozesse auf einige wenige reduzierbar sind, und das Diffuse der Verflechtungszusammenhänge dadurch aufhebbar wäre. Was hingegen ein solches Distanzierungsvermögen ausmacht, ist der Tatbestand, dass es den Individuen trotz hochkomplexer Verflechtungszusammenhänge ein als „Engagement und Distanzierung“⁹⁵ zu bezeichnendes, eigenverantwortliches und eben nicht heteronom gesteuertes Handeln und Verhalten ermöglicht.⁹⁶

Damit ist ein Aspekt angesprochen, der einen ersten Zugang zu dem bedeuten könnte, wie die Fundamentalmetanoia einen „Sitz im Leben“ nachmoderner Menschen bekommen könnte: Der Zwang zum Handeln, oder anders gesagt, die fundamentalanthropologische Notwendigkeit der Lebens- und Weltgestaltung wirkt sich immer auf andere Menschen aus. Es gibt keine Selbstrealisation ohne Verantwortung des eigenen Tuns gegenüber anderen – selbst wenn der einzelne

⁹⁴ Elias, Was ist Soziologie 101.

⁹⁵ So die Überschrift zu Elias erstem Band zur Wissenssoziologie und dem gleichnamigen Aufsatz. Vgl. Elias, Norbert, Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I, Frankfurt 1987.

⁹⁶ Vgl. Elias, Was ist Soziologie 93f. „Jeder Versuch“, eine konkrete „Verflechtung allein“ dem einen oder dem anderen Individuum „oder auch einer bloß additiven Häufung“ der Individuen „als Urheber oder Ursache zuzuschreiben“, so Elias zusammenfassend, „muss unzureichend bleiben [...] Dieser Verflechtungsprozess aber und sein jeweiliger Stand, die jeweilige Figuration, an der sich der einzelne Spieler orientiert, stellen eine eigene Ordnung dar, einen Typ von Phänomenen mit Strukturen, Zusammenhangsformen, Regelmäßigkeiten spezifischer Art, die nicht etwa außerhalb der Individuen existieren, sondern die sich eben gerade aus der ständigen Integrierung und aus der Verflechtung der Individuen ergeben“ (Elias, Was ist Soziologie 102f).

Mensch sich mit der „Spielstärke“ des anderen arrangieren muss. Die damit sich stellende Frage des Umgangs mit der Macht und der Wirkmächtigkeit des Tuns oder Nichtstuns tangiert in besonderem Maße die Komplexität der Fundamentalmetanoia. Denn es stellt sich schließlich die Frage der Kontrollierbarkeit des eigenen Selbst im Spiel der Interdependenzprozesse. Eine Frage, für die es sich lohnt, noch einmal Elias zu bemühen.

3.5 Vom menschlichen Distanzierungsvermögen und „selbst auferlegten“ Zwang

Wie mit Elias wertungsoffen aufgezeigt werden kann, kennen alle Figurationen, die Menschen „als Stamm mit der Natur, als Staat mit anderen Staaten oder auch als Bewusstseinsselbst und als Körperselbst miteinander bilden“⁹⁷, das Phänomen des äußeren Zwangs. Dies bedeutet nun nicht, dass Menschen diesem durch ihre Interdependenzprozesse „auferlegten“ Zwang willenlos und ohnmächtig ausgeliefert wären. Vielmehr vermögen sie ihn umzuwandeln in eine – im wahren Sinne des Wortes – *kreative* Denk- und Handlungspraxis *innerhalb* ihrer Interdependenzprozesse. Eine schöpferische Denk- und Handlungspraxis bedarf jedoch des oben schon angezeigten Distanzierungsaktes und der damit einhergehenden, eigen und reflexiv zu leistenden Wandlung des äußeren Zwangs in eine „selbst auferlegte“ innere Selbstkontrolle. Weil gerade dieser Aspekt in Bezug auf die Bußpraxis von Bedeutung werden kann, soll ihm hier eigens nachgegangen werden.

Um den Zusammenhang von Distanzierungsakt und äußerem wie innerem Zwang im Sinne Elias' verstehen zu können, lohnt es sich, einen längeren Abschnitt aus seiner Abhandlung „Die Fischer im Mahlstrom“⁹⁸ zu lesen. „Die eigenartige Zwangsapparatur“, so Elias, „

⁹⁷ Elias, Engagement 78.

⁹⁸ Vgl. Elias, Norbert, Die Fischer im Mahlstrom 73-183.

– man könnte auch sagen: die Falle, in der sich Menschen [aufgrund eines aktuell einwirkenden Interdependenzgeflechts, Anm. S.L.] gefangen finden –, lässt sich besonders bei ihrer Begegnung mit ständig und für sie unausweichlichen Gefahren beobachten, also im Zuge von dem, was man vielleicht als kritische Prozesse bezeichnen kann. Das Elementarste, was sich über diese Zwangsapparatur sagen lässt, ist, dass es sich um Zirkulaturbewegung, ja oft um eine Eskalation handelt: ein hohes Gefahrenniveau findet sein Gegenstück in einem hohen Affektniveau des Wissens und so auch des Denkens über diese Gefahr und des Handelns in Bezug auf sie, also in einer hohen Phantasiegeladenheit der Vorstellungen von den Gefahren, die zur ständigen Reproduktion von Denkweisen führt, die mehr phantasie- als wirklichkeitsorientiert sind“⁹⁹.

Was Elias hier anspricht, erweist sich als durchgehendes Grundproblem „zwangsbestimmter“ Verflechtungszusammenhänge: Eine rein affektive und emotionale Einbindung in wie auch immer geartete Verflechtungszusammenhänge macht eine sach- und wirklichkeitsorientierte Denk- und Handlungsperspektive eher unmöglich als möglich. Weil jedoch Letzteres unabdingbar für eine eigenverantwortliche Interaktion im Interdependenzgeflecht ist, bedarf es für Elias einer Distanzierungskultur, deren Kunst im Abschütteln des Fremdzwangs als handlungslähmende Angst und im Aufbau und Umsetzung einer handlungsorientierten Gestaltungsfreiheit gründet.

Anschaulich umgesetzt findet Elias seinen Ansatz in Edgar Allan Poes Erzählung „Die Fischer im Mahlstrom“¹⁰⁰. Die Pointe der Erzählung liegt darin, dass von zwei Brüdern, die mit ihrem Boot in einen Strudel hineingeraten und die nach und nach in den Abgrund hineingezogen werden, der jüngere es durch einen Distanzierungsakt schafft, sein Leben zu retten. Im Gegensatz zu seinem älteren Bruder gelingt es ihm durch einen Akt der Distanzierung, den ihm von außen, d.h.

⁹⁹ Elias, Engagement 78.

¹⁰⁰ Elias, Engagement 79f.

vom Mahlstrom, herangetragenen Verflechtungszusammenhang, die lähmende Angst, abzuschütteln und so den von außen erzwungenen Todeskampf aus einer inneren Selbstkontrolle für sich zu gewinnen. Seine Selbstrettung verdankt der jüngere Bruder einer ihm nur durch diesen Distanzierungsakt möglichen Wahrnehmung einer Regelmäßigkeit im Untergehen der Gegenstände, die mit ihm in den Strudel hineingezogen werden. Dank dieses reflexiven Distanzierungsakts kann er seine befreiende Tat setzen, indem er im Gegensatz zu seinem Bruder sich nicht weiterhin krampfhaft am Boot, d.h. am bestehenden Interdependenzgeflecht festhält. Er bricht die Macht des äußeren Zwangs dadurch, dass er sich an eines der zylinderförmigen Fässer bindet, von denen er beobachten konnte, dass sie langsamer sinken als nichtzylinderförmige Gegenstände. Auf diese Weise kann er an einer nichtsteilen Stelle des Sogtrichters dem Strudel entinnen. Sein Bruder hingegen schafft keinen befreienden Distanzierungsakt, sondern bleibt in seinem alten Verflechtungszusammenhang hängen. Er geht schließlich mit dem Boot unter. Der jüngere „Fischer“, so schlussfolgert Elias, „sah sich, kurz gesagt, in einen kritischen Prozess verwickelt, der zuerst völlig seiner Kontrolle entzogen worden schien [...] Indem er in seiner Vorstellung die Struktur und Richtung des Ereignisflusses symbolisch repräsentierte, entdeckte er einen Weg des Entkommens. Das Niveau der Selbstkontrolle und das Niveau der Prozesskontrolle waren in dieser Situation [...] interdependent und komplementär“¹⁰¹.

Selbstverständlich weiß Elias um solche Verflechtungszusammenhänge, die entweder gar keine oder zu späte Distanzierungsakte ermöglichen. Auch weiß er um Situationen, in denen eine a-emotionale und apathische Distanzierung gerade nicht zum „Erfolg“ führt, sondern eher ein stark emotionaler Einsatz.¹⁰² Und schließlich

¹⁰¹ Elias, Engagement 80.

¹⁰² Elias denkt hier an einen Krieger, der – bei aller kühnen Technik und Taktik – nur mit Emotion und Elan einen Kampf gewinnen kann. Vgl. Elias, Engagement 82.

sieht Elias auch solche Verflechtungssituationen, in denen der Zufall ein unberechenbarer Faktor für die Reaktion und das Überleben des Menschen ist.¹⁰³ Darum wissend kommt es ihm aber darauf an, auf einer gewissen fundamentalen Ebene aufzuzeigen, dass ein internalisiertes Wissen um die unaufhebbare essentielle Interdependenz des eigenen Individuums-Seins zu einer gewissen Umgangskultur mit Interdependenzprozessen befreit und ermächtigt, die nicht erst in Zwangslagen *entsteht*, sondern die sich in Zwangslagen *bewährt* und in diesem Sinn als „gelingender“ Distanzierungsakt bezeichnet werden kann.

Gelingende Distanzierungsakte erweisen sich für Elias in hohem Maße abhängig davon, ob und wie ein Mensch im Stande ist, aufgrund seines rational reflektierten Erfahrungswissens Situationen und Verflechtungsprozesse zu beurteilen.¹⁰⁴ Es ist dieses Erfahrungswissen, das Menschen dazu befähigt, zwischen Traum und Wirklichkeit unterscheiden zu lernen und dementsprechend zu handeln.¹⁰⁵ Nun entspringt dieses Erfahrungswissen keinesfalls einem luftleeren Raum. „Die Methode des Wissenserwerbs“, so Elias, „die Menschen benutzen, ist funktional interdependent und daher untrennbar von der Substanz des Wissens, das sie besitzen, und insbesondere von ihrem grundlegenden Weltbild. Wenn dieses Bild von dem unsrigen verschieden ist, so sind auch die Denkweisen, die sie als Teil ihres Wissens entwickeln, verschieden.“¹⁰⁶

Auch wenn Elias den Wissensbegriff nicht erfahrungshermeneutisch herleitet, gilt auch für seine wissenstheoretische Hermeneutik, dass es keine strikte Trennung zwischen objektivem und subjektivem Wissensgewinn geben kann, weil es sich dabei stets um ein menschliches Unterfangen handelt. Daraus folgt: Jede „affektive Be-

¹⁰³ Hier denkt Elias z.B. an Überlebende von Naturkatastrophen. Vgl. Elias, Engagement 82f.

¹⁰⁴ Vgl. Elias, Engagement 91-108.

¹⁰⁵ Vgl. Elias, Engagement 103f.

¹⁰⁶ Elias, Engagement 106.

deutung von Wissen spielt in seiner Produktion und Entwicklung nicht weniger eine Rolle als sein kognitiver Wert [...] Die Wandlungen, die menschliches Wissen durchläuft, von den früheren mehr affektiven und naiv egozentrischen zu den späteren mehr affektkontrollierten und objektbezogenen Formen, sind ebenso streng strukturiert, wie die Wandlungen dessen, was man die rein intellektuellen Aspekte des Wissens nennen kann“¹⁰⁷.

Nun ist es nach Elias durchaus denkbar, dass Menschen sich derart entwickeln, dass sie sich ohne äußeren Zwang dem Primat eines freiwilligen Selbstzwangs unterstellen könnten. Dieses freiwillige Unterstellen würde einen hohen Identifikationsgrad mit und aufgrund geltender Ideale bedingen. Denkbar wäre es nach Elias dann, dass Menschen sogar freiwillig bereit wären, „Buße“ für ein eventuelles Versagen zu tun. Und dies aus dem Grund, weil sie darum wissen würden, dass ein gelingendes Zusammenleben nur dann möglich ist, wenn die (Macht-)Balance des Miteinanders durch Regeln garantiert wird, die keiner ausschließlich zu seinen Gunsten funktionalisieren dürfte. Eine freiwillige Selbstverpflichtung gegenüber Regeln also, die dann auch keiner bereit wäre freiwillig zu halten, wenn jemand anderes sich das Recht des Regelbruchs herausnehmen würde.¹⁰⁸

Solange nun aber diese Zivilisationsstufe nicht erreicht ist, wird nach Elias die Selbstkontrolle von organisierten Fremdzwängen kontrolliert und gesteuert werden (müssen).¹⁰⁹ Was Elias damit nun aufzeigen kann, ist die Tatsache, dass der affektive Einsatz sowie der Versuch und das Gelingen von Distanzierungsakten innerhalb momentaner Interdependenzprozesse sich reziprok verhält zur jeweiligen Identifikation mit, oder der identitätsbedingten Distanzierung von geltenden oder anvisierten „sozialen Glaubensbekenntnissen“¹¹⁰.

¹⁰⁷ Elias, Engagement 111.

¹⁰⁸ Vgl. Elias, Engagement 124.

¹⁰⁹ Vgl. Elias, Engagement 124.

¹¹⁰ „Die sozialen Glaubensdoktrinen unserer Zeit“, so Elias, „haben einige der Funktionen und einige der Eigentümlichkeiten, die übernatürliche Religionen

Gerade weil Elias' „soziale Glaubensbekenntnisse“ zweifellos an Gerhard Schulzes „soziale Wirklichkeitskonstruktion“ erinnern, zeigen sie auf ihre Art eine der Schwachstellen auf, die sich diesbezüglich ergeben: Gelebte Ideale können unkontrollierbar werden, wenn sie sich ideologisch zuspitzen. Sie lassen sich dann im Hinblick auf ihren „Realitätsbezug“ nicht mehr hinterfragen und bedingen eine Realitätsresistenz. In Rückkoppelung an die Erzählung der „Fischer im Mahlstrom“ zeigt sich, dass diese „Realitätsbezogenheit“¹¹¹ der springende Punkt der Frage nach einer Erfahrungskultur und Erfahrungskompetenz ist, für die eine Fundamentalmetanoia kein ideologisches Relikt der Vergangenheit ist oder ideologisch „ad absurdum“ geführt wird. Es geht nach Elias um eine Realitätsbezogenheit, die darüber entscheidet, ob und inwieweit es den Menschen gelingt, den „Phantasiegehalt ihres Wissens [...] zu reduzieren“¹¹², die realitätsresistente Denk- und Handlungsperspektiven vermeidet, indem sie glückende Distanzierungsakte und die unaufhebbare prozessuale Interdependenz geschichtlicher Existenz als die zwei Seiten menschlicher Selbst- und Weltrealisation versteht.

Nun kann, wie oben schon gesagt wurde, Elias nicht unkritisch übernommen werden. Besonders sein starres Festhalten am Primat immerwährender Veränderungsprozesse lässt den durchaus positiv zu interpretierenden und fundamentalanthropologisch zu verortenden Wunsch der Menschen nach Verlässlichkeiten, Stabilitäten und Ruhezeiten in ein negatives Licht rücken. Bei Elias „erschöpfen sich Veränderungen in quantitativen Bezugsgrößen von kürzeren oder längeren Handlungsketten, kleineren oder größeren Sozialverbänden usw. Für die sich ändernde *Qualität* sozialer Beziehungen hat er dagegen

in früheren Tagen hatten und noch heute in vielen Teilen der Welt haben. Sie sind reich an Gefühls- und Phantasiegestalt, aber im Vergleich dazu arm an Realitätsbezogenheit“ (Elias, Engagement 148-160, 150).

¹¹¹ Elias, Engagement 155.

¹¹² Elias, Engagement 155.

keinerlei Instrumentarium [...] Mit anderen Worten: Die Gesellschaft führt ein von den einzelnen und seinen Beiträgen unabhängiges Eigenleben, obwohl sie andererseits ohne diesen Beitrag nicht existieren würde“¹¹³.

Das Problem, das hier von Markus Schroer kritisch angesprochen wird, entzieht sich Elias' Blickwinkel wohl aus dem Grund, da für ihn jeder transindividuelle Begründungszusammenhang einer metaphysischen, folglich einer von seinem soziologischen Selbstverständnis aus abzulehnenden Transindividualisierung anhängt. Nun gerät aber Elias' Denken genau da in eine Krise, wo zwar das „Vertrauen in die Selbstregulatur“ der Menschen und der Glaube an eine durch transitive Machtdifferentiale sich stets neu formieren könnende Interdependenz geteilt werden kann, wo aber auch Schulzes Aufweis der Aporie zirkulärer Selbstverständnisse und des „Drei-Sphären-Paradigmas“ ernst genommen werden muss. So stellt sich die Frage, ob überhaupt, und wenn ja wie, die Erschließung und die Vermittlung eines Zentralereignisses gedacht werden kann, das sowohl das „Perpetuum Mobile“ der Interdependenz- und Prozesstheorie wie das der „sozialen Konstruktion“ der Wirklichkeit derart radikal durchkreuzt. Und zwar dergestalt, dass Menschen zu einer Stellungnahme und Interpretation gezwungen werden, die außerhalb ihrer Verflechtungs- und Begründungszusammenhänge liegen.

Verflechtungs- und Begründungszusammenhänge, die mit einer Macht an den Menschen herantreten, dass er quasi zu einem Distanzierungsakt gezwungen wird; Verflechtungs- und Begründungszusammenhänge, die schließlich den Menschen vor eine existentielle und weder zeitlich noch zwischenmenschlich übertragbare Stellungnahme stellen, indem sie mit einer Endgültigkeit an ihn herantreten, die nicht nur seine Identität, sondern seine Integrität überhaupt in Frage stellen.

¹¹³ Schroer, Das Individuum 381 [Hervorhebung im Original].

3.6 Vom kritisch-kreativen Potential radikaler Kontrast- oder abduktiver Extremerfahrungen

Was sowohl für den Ansatz Schulzes als auch für den von Elias zutrifft, ist die erfahrungshermeneutische Tatsache, dass jedes reflexive Denken und Handeln des Menschen, sei er zur Figuration oder zur Konstruktion der sozialen Wirklichkeit „verurteilt“, mit Grenzen konfrontiert wird, an denen er nicht einfach „vorbeileben“ kann: Grenzen, die sich dem Widerfahrnischarakter solcher Erfahrungen „verdanken“, die mit einer nicht vermuteten und nicht erwarteten Exzessivität und Extremität als „radikale Kontrasterfahrungen“¹¹⁴ den Menschen zu einer unweigerlichen Stellungnahme zwingen. Darauf, dass sich solche „radikale Kontrasterfahrungen“ nicht erst einer religiösen oder theologischen Reflexion der Wirklichkeit verdanken, sondern aus sich heraus schon einen fundamentalanthropologischen Charakter besitzen, hat Edward Schillebeeckx hingewiesen.

Nach Schillebeeckx stellen „radikale Kontrasterfahrungen [...] eine menschliche Grunderfahrung“ dar, die „als solche [...] ein vor-religiöses und somit allen Menschen zugängliches Grunderlebnis“ darstellen, nämlich als „das Veto, das der Mensch gegen die Welt, wie diese ist, erfährt“¹¹⁵. Die Tatsache dieser radikalen „Empörung“¹¹⁶ des Menschen kann analog zu Schillebeeckx mit Ottmar Fuchs im Denken Walter Benjamins gefunden werden, wonach „wahre Erkenntnis nur möglich“ ist, „wenn sie die extremen und exzessiven Tatbestände, Entwicklungen und Erfahrungen wahrnimmt und im Abschreiten ihrer darin auf- und einleuchtenden Einsichten entsteht“¹¹⁷.

Fuchs folgend kann Schillebeeckx' Theorem der „negativen Kontrasterfahrungen“ in das der „abduktiven Extremerfahrungen“ ü-

¹¹⁴ Schillebeeckx, Menschen 27.

¹¹⁵ Schillebeeckx, Menschen 27.

¹¹⁶ Schillebeeckx, Menschen 27.

¹¹⁷ Fuchs, Ottmar, Heilen und Befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990, 233.

bersetzt werden, die als solche der Ort sein können, an dem sich die Frage nach erfahrungsbedingter Wirklichkeitsinterpretation, die Frage nach einem zukunftsweisenden Zentralereignis und der „sozialen Konstruktion von Wirklichkeit“ wie die Frage nach einem glückenden Distanzierungsakt und einer damit einhergehenden glückenden Selbstkontrolle mit der Frage nach einer Fundamentalmetanoia und einer ihr offenen und sich nicht verschließenden Erfahrungskultur und Erfahrungskompetenz verbinden lassen. Denn aufgrund ihres abduktiven Charakters können Extremerfahrungen neue Evidenzen auf das entstehen lassen, was „über diesen Extremfall hinaus allgemein der Fall ist. Die kontinuierliche Glattheit des allgemein Ablaufenden nämlich entlässt aus sich selbst heraus wenig Erkenntnismöglichkeiten ihrer selbst. Erst die Brüche zeigen die Tektonik dessen, was Wirklichkeit ist“¹¹⁸.

Abduktive Extremerfahrungen ermöglichen folglich die erkenntnisleitende Dynamik eines „wahrheitsfähigen Durchdringens“¹¹⁹ der (eigenen) Wirklichkeit als in Gebrochenheit existierende Wirklichkeit¹²⁰ und enthüllen gleichzeitig „eine *Offenheit auf* eine andere Situation *hin*, die *durchaus Anspruch auf unser Ja hat*“¹²¹ – eine Offenheit, deren Bejahung in keine idealistischen Realitätsresistenzen flüchten lässt, noch abduktive Realitäten durch induktive oder deduktive Begründungszusammenhänge nivellieren, oder gar in „Normalitäten“ rückführen und damit auflösen möchte. Es geht vielmehr um die Bejahung einer Offenheit, die einen „Standpunkt der Erlösung“ erden und eine verletzbare Lebensperspektive gerinnen lässt, die zu einem „Prozess des Erkennens“ führt, „der sich als eine Bewegung in das Unvorhersehbare vollzieht“, mit der bewusst gewollten, korrigierenden „Nebenwirkung, dass alte, erprobte Gewissheiten und Denkge-

¹¹⁸ Fuchs, Heilen 233.

¹¹⁹ Fuchs, Heilen 234.

¹²⁰ Fuchs, Heilen 234.

¹²¹ Schillebeeckx, Menschen 28. Es handelt sich nach Schillebeeckx um eine „Offenheit auf das Unbekannte und auf das Bessere hin“ (ebd. 28).

bäude zum Einsturz gebracht werden“¹²².

Was oben schon über den Schillebeeckx'schen Theoremwechsel von der „Korrelation“ zur „kritischen Interrelation“ für die gesamte Erfahrungsterminologie festgehalten werden konnte,¹²³ muss im Kontext abduktiver Extremerfahrungen bekräftigt werden: Für die dadurch real entstehenden radikalen (Um-)Brüche greift das Theorem der „Korrelation“ von Erfahrungen mit abduktiven Extremerfahrungen zu kurz.¹²⁴ Abduktive Extremerfahrungen erzwingen vielmehr eine „kritische Interrelationen“ schon gemachter Erfahrungen mit dem (radikal) Anderen, als dass sie sich korrelativ in das bisher „Normale“ einbinden lassen.

Gerade im Kontext der fortgeschrittenen Moderne und im Anschluss an Schulze und Elias erweist sich daher der kritisch-interrelationale Umgang mit abduktiven Extremerfahrungen als *die* Möglichkeit, eine praktisch-theologisch verantwortbare, erfahrungshermeneutische Rede vom sakramentalen Sinn und der soterischen Kraft einer Fundamentalmetanoia zu sprechen. Denn im Kontrast zwischen dem „radikalen Nein“ und dem „offenen Ja“, in dieser „Empörung“ und dem „Seufzer der Barmherzigkeit, des Erbarmens“ nehmen Christinnen und Christen „den Namen Gottes“ wahr, denn so „lautet die Geschichte der Christen [und Christinnen, Anm. S.L.]: die Kontrasterfahrung mit dem ihr innewohnenden Widerstand gegen Unrecht und mit der Perspektive auf etwas besseres wird für Christen das, worin sich die Einheit der Geschichte“ auch oder gerade im Kontext der

¹²² Ziemer, Gesa, Verletzbare Orte. Entwurf einer praktischen Ästhetik, Potsdam 2005, 38.

¹²³ Vgl. oben 3.3.

¹²⁴ Hier ist kritisch auf die Verbindung von Abduktion und Korrelation bei VertreterInnen der Religionspädagogik hinzuweisen, die in letzter Konsequenz den radikalen Brucherfahrungen abduktiver Prozesse den „gefährlichen Eigenwert“ nehmen. Vgl. Ziebertz, Hans-Georg u.a. (Hgg.), Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, Münster 2003.

fortgeschrittenen Moderne „als Geschenk Gottes vollzieht“¹²⁵.

Als nächster Schritt konturiert sich also die Frage heraus, wie abduktive Extremerfahrungen und deren Bedeutung für das „offene Ja“ des Menschen im Kontext der Fundamentalmetanoia wahr und ernst genommen, und wie im Kontext der Untersuchungen von Schulze und Elias „Kontrasterfahrungen mit dem ihr innewohnenden Widerstand“ so zur Sprache gebracht werden können, dass sie den ephemeren und episodischen Charakter der Belanglosigkeit sowie den absoluten Geltungsanspruch selbstzirkulärer Megalomanien „brechen“ können.

Diese Problematik scheint mit dem kritischen Potential der jüdisch-christlichen Memoria anzugehen, der ein, wenn nicht *der* wesentliche Zugang für eine eschato-praktische Erfahrungskultur zugetraut wird, die eine jüdisch-christliche (Erfahrungs)kompetenz im Umgang mit Schuld, Umkehr, Versöhnung, Befreiung und Erlösung ermöglicht.

¹²⁵ Schillebeeckx, Menschen 28f.

4. Die Jüdisch-christliche Memoria – mehr als ein „bloßes“ Nicht-Vergessen?

Zweifelsohne ist es Johann Baptist Metz zu verdanken, dass der jüdisch-christliche Memoria-Begriff¹ für eine christliche Theologie zur „Conditio sine qua non“ wurde, die ihre soterische Wahrheit vom „Deus Humanissimus“² im Angesicht der zivilisatorischen Schanden zu buchstabieren und zu verantworten sucht, deren radikale Chiffre Auschwitz bleibt. So wichtig und richtig diese mit Metz als „memoria

¹ Einen „Querschnitt“ durch das theologische Denken von Metz bietet: Polednitschek, Thomas/Rainer, Michael J./Zamora, José A. (Hgg.), Theologisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz, Münster 2009. Vgl. Metz, Johann B., Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: Honneth, Axel u.a. (Hgg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt 1989, 733-738 [FS Jürgen Habermas]; ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997; ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992; ders., Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit, in: Peters, Tiemo R./Urban, Claus (Hgg.), Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau in Ahaus, Mainz 1999; ders., Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: StdZ 218 (2000), 147-159; ders., Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: ders. u.a., Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76-92; ders./Peters, Tiemo R., Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute, Freiburg 1991; ders., Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: ders./Reikerstorfer, Johann/Werbick, Jürgen, Gottesrede, Münster 1996, 3-20; ders., Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, in: Marquard, Otto (Hg.), Einheit in Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie Gießen, 21.-26. September 1987, Hamburg 1990, 170-186; ders., Zeit ohne Finale? Zum Hintergrund der Debatte über „Resurrektion oder Reinkarnation“, in: Conc(D) 29 (1993), 458-462. Vgl. zum Ganzen: Loiero, ...damit keiner zugrunde gehe“ 304-330.

² Schillebeeckx, Jesus 594.

passionis“³, d.h. als „gefährliche“⁴, weil radikal diachrone Erinnerungskultur ist, so weithin abhängig erweist sich ihre praktische Relevanz im Kontext der fortgeschrittenen Moderne von dem Wert, den ihr die Menschen für ihre je eigene Lebenswelt zusprechen.⁵ Ob und wie ein solcher „Zuspruch“ konkret wird, zeigt sich wiederum von der (Aus)Prägung des jeweiligen Interdependenzbewusstseins abhängig, in und aus dem der Mensch sein Selbst buchstabiert⁶.

Nun wird in Bezug auf die „memoria passionis“ die (Aus)Prägung eines Interdependenzbewusstseins dann konkret, wenn sich Menschen zeit- und ortsunabhängig über das Skandalon radikaler Unmenschlichkeit empören und sich zum wirkmächtigen Protest erheben. Sie wird auch dann konkret, wenn sich Menschen gegenüber den Skandalons gleichgültig und apathisch verhalten.⁷ Folglich geht es bei der Frage um die existentiell eingeholte und kritisch-kreativ internalisierte (Aus)Prägung eines solchen Interrelationsbewusstseins um die Frage, ob und wie selbstreferentielle, zirkuläre und autopoietische Denk- und Handlungsmaximen nicht nur auf eine emotional erlebte, sondern auf eine existentiell erfahrene, weil „widerfahrene“⁸ Interrela-

³ Metz, Johann B., *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg 2006.

⁴ Metz, Glaube 77.

⁵ Hierzu meint Ottmar Fuchs: „Offensichtlich haben geschichtliche Erinnerungen nur dann eine Chance, mit den Biographien der Menschen in einen ersten Kontakt zu geraten, wenn sie etwas mit diesen Menschen, ihren Sehnsüchten und Hoffnungen selbst zu tun haben“ (Fuchs, Ottmar, *Doppelte Subjektorientierung in der Memoria Passionis. Elemente einer Pastoraltheologie nach Auschwitz*, in: ders./Boschki, Reinhold/Frede-Wenger, Britta (Hgg.), *Zugänge zur Erinnerung. Bedingungen anamnetischer Erfahrung. Studien zur subjektorientierten Erinnerungskultur*, Münster 2001, 309-345, 309).

⁶ Vgl. hierzu oben die Ausführungen zu Norbert Elias in 3.3ff.

⁷ Vgl. hierzu die von Ottmar Fuchs geschilderte Begebenheit, dass sich Schüler einer Oberstufe in keinem Verhältnis zu den Opfern des Nationalsozialismus verstehen wollen, in: Fuchs, *Doppelte Subjektorientierung* 309.

⁸ Vgl. hierzu oben die Ausführungen zum Widerfahrnischarakter der Erfahrung.

tion aufgebrochen werden können – und dies als Interrelation(sbewusstsein) in Gleichzeitigkeit *trotz* Ungleichzeitigkeit.⁹ Eine Frage also, die einerseits maßgeblich ist für die zeit-, orts- und kontextbedingten Erfahrungen, Reflexionen und Interpretationen von Menschen, die andererseits ebenso maßgeblich ist für die zeit-, orts- und kontextübergreifenden Evidenzen, die sich als denk- und praxisrelevante Identitäts- und Integrationskontexte im „kulturellen Gedächtnis“¹⁰ der Menschen ausprägen.

Im Kontext der fortgeschrittenen Moderne gerät nun von dieser Perspektive aus die jüdisch-christliche Memoria als interrelationale Kraft und als innerste Entelechie eines „kulturellen Gedächtnisses“ von Kirche als Volk Gottes an eine radikale Grenze. Denn dieses muss sich in einem soziokulturellen Kontext realisieren und fortschreiben, für den der innere Bezug von „Erinnerung (Vergangenheitsbezug), Identität (politische Imagination) und kulturelle(r) Kontinuation (Traditionsbildung)“¹¹ keine Selbstverständlichkeit mehr darstellt.

Demzufolge stellt sich die Frage, ob und wie angesichts der fortgeschrittenen Moderne die jüdisch-christliche Memoria – innerwie außerkirchlich – eine Deutungskultur in Gang bringen kann, die sich hochindividualisierten Erfahrungs- und Identitätskontexten stellt;¹² eine Deutungskultur, die dank der diachronen Kraft der jü-

gen in 1.3ff.

⁹ Vgl. Metz, Johann B., Die letzten Universalisten (1994/1996), in: ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997, 156-159. Vgl. zur ganzen Problematik: Loiero, ...damit keiner zugrunde gehe 283-333.

¹⁰ Vgl. Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1997.

¹¹ Körner, Bernhard, Bedingungen der Erinnerung. Theologische Anregungen für eine gesellschaftliche Aufgabe, in: Heimerl, Theresia/Prenner, Karl (Hgg.), Kultur und Erinnerung. Beiträge zur Religions-, Kultur- und Theologiegeschichte. Festschrift für Karl Matthäus Woschitz, Regensburg 2005, 153-174, 160.

¹² Vgl. Keupp, Heiner/Höfer, Renate (Hgg.), Identitätsarbeit heute. Klassische

disch-christlichen Memoria *ihren* „Standpunkt der Erlösung“¹³ erschließen und vermitteln kann, der „Perspektiven“ herzustellen versucht, „in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Licht daliegen wird“¹⁴.

Dieser „Standpunkt der Erlösung“ hilft solche hochindividualisierten Ideologien und Strukturen zu durchschauen und zu durchkreuzen, die in der fortgeschrittenen Moderne menschliches Leben allein unter dem Aspekt der absoluten Verobjektivierung und Zweckdienlichkeit interpretieren; und dies, weil er als christlicher „Standpunkt der Erlösung“ *durchkreuzende* Perspektiven herzustellen vermag, deren kritisch-kreative Kraft sich der „ungleichzeitigen Gleichzeitigkeit“ einer personalen Beziehungswirklichkeit¹⁵ verdankt, die ihr konstitutives Moment in der „*Lebenstotalität*“¹⁶ Jesu Christi findet. Perspekti-

und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt 1997; Schweitzer, Friedrich, Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, Gütersloh ⁴1999; ders., Art. Entwicklung und Identität, in: Bitter, Gottfried u.a. (Hgg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 188-193.

¹³ Adorno, Aktualität der Philosophie 344; Adorno, Minima Moralia 333f.

¹⁴ Adorno, Minima Moralia 333.

¹⁵ Vgl. Loiero, „...damit keiner zugrunde gehe“ 327-333.

¹⁶ Schillebeeckx, Jesus 342 [Hervorhebung im Original]. Unter dem Begriff „Lebenstotalität“ wird hier im Sinne Schillebeeckx’ die untrennbare und innere Bezogenheit von Person, Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi verstanden – eine Lebenstotalität, die die „Geschichte“ keines Toten, sondern eines „*Lebenden*“ ist, die Menschen zu einer „*neuen Lebenspraxis in Gerechtigkeit und Liebe*“ befreit, so dass sich in deren Geschichte in besonderer Weise die „*Geschichte von Gott*“ kristallisiert. Es ist diese Perspektive, die den „Standpunkt der Erlösung“ konturiert, von dem aus Schillebeeckx seine drei christologischen Grundsatzwerke geschrieben hat und der sich in den Titeln und Untertiteln widerspiegelt. Vgl. Schillebeeckx, Edward, Jesus. *Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg ³1975; ders., Christus und die Christen. *Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*, Freiburg 1977 [Original: Ge-

ven also, die lebens-, wirklichkeits- und damit inderdependenzbestimmende Maximen auf die Wahrheit des „wirklich leben (vitam vivere)“¹⁷ hinterfragen. Ein solches „erinnerndes“ Hinterfragen bedarf für das christologisch verbürgte Gleichzeitigwerden mit der jesuanischen Wahrheit des „vitam vivere“ der Anstrengung eines existentiellen „Distanzierungsaktes“¹⁸, d.h. einer Fundamentalmetanoia. Ganz so, wie sie der „ungleichzeitigen“ Verkündigung und Praxis des Reiches Gottes Jesu voransteht: „Kehrt um!“ (Mt 4,17 par.). Der Frage nach einer solchen Memoria der „Gleichzeitigkeit trotz Ungleichzeitigkeit“ gilt es im Folgenden nachzugehen.

4.1 Die praktisch-theologische Relevanz der jüdisch-christlichen Memoria nach Ottmar Fuchs

Eine Pastoraltheologie, die sich in verantwortbarer Redlichkeit der jüdisch-christlichen Memoria stellt und die Praktische Theologie in der Spannung zwischen der soterischen Wahrheit vom „Deus Humanissimus“ einerseits und dem Skandalon von Auschwitz andererseits zu buchstabieren sucht,¹⁹ hat nach Ottmar Fuchs die Aufgabe, „im Bereich der Wissenschaft das“ zu tun, „was die Gläubigen, die sich diesem Horizont öffnen, auch tun müssen: Gedenken, ohne in den eige-

rechtigheid en liefde. Genade en bevrijding, Bloemendaal 1977]; ders., Menschen. *Die Geschichte von Gott*, Freiburg 1990.

¹⁷ Vgl. oben die Ausführungen zu Erfahrungen und Erlebnis in 1.3ff. Hierzu Haeffner, Erfahrung 17.

¹⁸ Vgl. oben die Ausführungen zu Norbert Elias in 3.3ff.

¹⁹ Vgl. Fuchs, Ottmar, Leidempfindlich, schuldsensibel und sühnebereit. Elemente einer Pastoraltheologie nach Auschwitz, in: Scherzberg, Lucia (Hg.), Theologie und Vergangenheitsbewältigung, Paderborn 2005, 196-223; ders., Schuldbewusstsein als praktisch-hermeneutische Kategorie zwischen Geschichte und Verantwortung, in: Bendel, Rainer (Hg.), Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich zwischen Arrangement und Widerstand, Münster 2002, 274-307.

nen Dienst zu nehmen, aber doch in der Verantwortung dem Gedächtnis gegenüber die Gegenwart wahrnehmen und entsprechend handeln“²⁰.

Ein Gedenken, wie es Ottmar Fuchs hier anzielt, setzt die Beheimatung in einem „solidarischen Begegnungsraum“²¹ voraus, folglich die existentielle Erfahrung dessen, was oben mit der Prozess- und Figurationstheorie von Norbert Elias aufgezeigt werden konnte: Bei menschlichen Relationsgeflechten, folglich auch bei der von Menschen zu verantwortenden, weil von ihnen gestalteten Geschichte, handelt es sich um kein Ergebnis a-personaler, anonymer und überindividueller Mächte – selbst dann nicht, wenn geschichtlich entscheidende Funktionszusammenhänge und Relationen eine Eigengesetzlichkeit entwickeln, die ihnen einen überindividuellen Charakter wie eine überindividuelle Wirkgröße und Wirkmächtigkeit zusprechen.

Fuchs vertritt in diesem Sinn einen modifizierten Geschichts- und „Traditionsbegriff“, der „die Gesetzlichkeit des Gewordenseins verliert und unter der Perspektive der verhinderten und verdrängten Versprechen geöffnet wird für ihre nicht vollzogene Potentialität“²², weil er sich nicht nur „historischen Wahrheiten“ verpflichtet weiß, sondern vor allem auch der „Treue [...], die sich letztlich auf die nicht gehaltenen Versprechen der Vergangenheit bezieht. Denn diesen gegenüber stehen wir ursprünglich in Schuld“²³.

Ottmar Fuchs plädiert in Anlehnung an Paul Ricoeur²⁴ für eine

²⁰ Fuchs, Ottmar, Ein praktisch-theologischer Versuch zum Verhältnis von Altem Testament bzw. Judentum und der Pastoraltheologie, in: Hünermann, Peter/Söding, Thomas (Hgg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten, Freiburg 2003, 212-263, 212f.

²¹ Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 309.

²² Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 317.

²³ Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 317.

²⁴ Vgl. das grundlegende Werk von Ricoeur, Paul, Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – vergessen – verzeihen, Essen 1998. Vgl. die Ricoeur-

Erinnerungskultur, die theologisch deswegen nicht nur verantwortbar, sondern im Kontext der Spätmoderne auch geboten ist, weil sie sich radikal subjektorientiert versteht und sich daher in eine intersubjektive Relation hineingenommen weiß, die „zwischen gegenwärtigen und vergangenen Subjekten das Vakuum der unerfüllten Versprechen“ konstituiert, so dass es „als Universalie dieser Begegnung immer auch ein Schuldverhältnis der Gegenwärtigen den Vergangenen gegenüber, nicht im Sinne einer Verursachung, sondern im Sinne einer Verantwortung“ gibt, „die dieses Verwirklichungsdefizit an Lebensversprechen wahrnimmt und von daher der eigenen Gegenwart und Zukunft gegenüber die entsprechende Verantwortung ergreift“²⁵; und dies, indem sie zwar die profangeschichtliche Reflexion und Interpretation der Vergangenheit und deren Wertneutralität und Sachgerechtigkeit voraussetzt, diese jedoch dahingehend radikalisiert, dass sie „das Verhältnis zur Vergangenheit als ein Verhältnis zu den Personen rekonstruiert [...], die ‚hinter‘ dieser Sache, wie zum Beispiel Texten und anderen historischen Zeugnissen stehen“²⁶.

Eine solche subjektbezogene Gedächtniskultur²⁷ bezeichnet Fuchs sodann als „doppelte(n) Subjektorientierung“²⁸, d.h. eine Erin-

Rezeption bei Fuchs z.B. in: Fuchs, Ottmar, Schuldbewusstsein als praktisch-hermeneutische Kategorie zwischen Geschichte und Verantwortung, in: Bendel, Rainer (Hg.), *Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich zwischen Arrangement und Widerstand*, Münster 2002, 274-307, besonders 275-279; Fuchs, *Doppelte Subjektorientierung* 316-318; Fuchs, *Schuldbewusstsein* 275-279, 289-293.

²⁵ Fuchs, *Doppelte Subjektorientierung* 317. Vgl. auch Fuchs, *Leidempfindlich* 203-206.

²⁶ Fuchs, *Ein praktisch-theologischer Versuch* 217. Vgl. auch Fuchs, *Doppelte Subjektorientierung* 314: „Die erinnerten Texte und Inhalte gelten dann als Repräsentanz eines ‚darunter liegenden‘ Subjekts [!]“.

²⁷ Vgl. Fuchs, *Schuldbewusstsein* 287.

²⁸ Vgl. Fuchs, *Ein praktisch-theologischer Versuch* 217-222.

nerung, die Orte und Akte „interpersonale[r] Begegnung“²⁹ nicht nur im Kontext der Gegenwart für möglich und wahr hält, sondern in modifizierbarer, weil diachroner Weise auch in der Konfrontation mit der Vergangenheit und Zukunft.³⁰ Es handelt sich damit um eine „doppelte Subjektorientierung“ in „Gleichzeitigkeit *trotz* Ungleichzeitigkeit“, von der mit Fuchs gesagt werden kann, „dass sich nicht nur die synchrone Begegnung mit den Lebenden als intersubjektive Begegnung ereignet, sondern dass auch die diachrone Erinnerung als Begegnung mit vergangenen Subjekten erlebt und rekonstruiert wird“³¹. Eine solche Erinnerung versteht Fuchs nicht als kausalbedingte, sondern als „anamnetische Begegnung“³².

Obgleich Ottmar Fuchs' „doppelte Subjektorientierung“ Konnotationen mit dem „Drei-Sphären-Paradigma“ von Gerhard Schulze aufzeigt, unterscheidet sie sich wesentlich von ihr. So hält Fuchs wie Schulze am kommunikationstheoretischen Faktum fest, wonach jede Kommunikation die drei Sphären des Subjektiven, des Intersubjektiven und des Objektiven kennt sowie eine konstruktive, d.h. eine Wirklichkeit konstituierende Dimension.

Das unterscheidende Moment zwischen Fuchs und Schulze liegt

²⁹ Fuchs, Ein praktisch-theologischer Versuch 217.

³⁰ Dass eine gegenwarts- und zukunftsbezogene Biographie- und Subjektorientierung ihren „Sitz im Leben“ der Praktischen Theologie gefunden hat, zeigen für Fuchs dementsprechende Konzeptionen in: Haslinger, Herbert (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Band 1: Grundlagen, Mainz 1999. Vgl. Fuchs, Ein praktisch-theologischer Versuch 218, Anm. 8. Vgl. auch Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 309. Hier formuliert Fuchs: „Der konstruktive Anteil“ des doppelten Subjektbezugs „ist wohl darin zu sehen, dass Erinnerung nicht mehr als ein Integrations- oder gar Unterwerfungsunternehmen funktionieren kann, sondern dass die Menschen ihrerseits als Subjekte dieser Erinnerungen ernst zu nehmen sind [...] Abgebrochene Zukunft zerbricht auch die Vergangenheit, jedenfalls eine ganz bestimmte“ (Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 309f).

³¹ Fuchs, Ein praktisch-theologischer Versuch 219.

³² Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 312.

allerdings darin, dass bei Fuchs der Wirklichkeitscharakter einer „Subjektorientierung der Erinnerung“³³ in einem Interdependenz- und Relationsverhältnis gründet, in das jeder Mensch aufgrund seines interpersonalen und interrelationalen Subjektseins unweigerlich hinein genommen ist – selbst dann, wenn er sich diesem „zirkulär“ verschließt.³⁴ Und dieses existentielle Interdependenz- und Relationsverhältnis bildet das fundamentale Hintergrundparadigma konkreter und in diesem Sinn wirklichkeitskonstruierender Relationen zwischen Subjekten – synchroner wie diachroner Art.³⁵

Es handelt sich damit um eine Erinnerungskultur, die einen wenn auch nicht unmittelbaren, so doch konkret-realen „Existenzbezug“³⁶ herstellt und darin nicht nur *Teilnahme*, sondern konkret-reale *Teilhabe* an einem „kollektiven Gedächtnis“ ermöglicht, welches als intersubjektives „Zentralereignis“³⁷ den Lebensbezug herzustellen vermag, den keine wie auch immer ausgestaltete und symbolträchtige „kollektive ‚Feier‘ allein“³⁸ herstellen kann.

In diesem Sinn kann mit Fuchs die kommunikationstheoretische Problematik der Memoria folgendermaßen zusammengefasst werden: „Erstens, dass Erfahrung interpersonal rekonstruiert wird: sei es mit narrativen Texten intratextuell oder sei es insgesamt extratextuell mit den dahinterstehenden Personen bzw. Autoren und Autorinnen. Und zweitens, dass sich im Prozess der Erinnerung die sich erinnernden Personen mit den ‚richtigen‘ erinnerten Personen identifizieren und

³³ Fuchs, Ein praktisch-theologischer Versuch 220.

³⁴ Vgl. Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 315.

³⁵ Fuchs spricht in diesem Zusammenhang von einem „material-hermeneutischen Zirkel, der zum Teufels-, aber auch zum Engelskreis werden kann. Wer in seinen Beziehungen keine Sensibilität entwickeln darf und kann, wird weder für die Gegenwart noch für die Erinnerung entsprechende Affinitäten aufbringen können“ (Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 326).

³⁶ Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 310.

³⁷ Vgl. hierzu oben die Ausführungen zu Schulzes Eventfolklore in 3.1f.

³⁸ Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 310.

von daher die Begegnung mit der Vergangenheit und Gegenwart gestalten“³⁹.

Die (Aus)Prägung dieses radikal subjektbezogenen Interdependenzbewusstseins erfährt durch Fuchs eine kritische Konkretisierung dadurch, dass er sie um die „leidsensible Perspektive der Opfer-Täter-Antinomie“⁴⁰ erweitert.⁴¹

Diese Perspektive sieht das Ziel einer radikal subjektorientierten Erinnerung nicht darin, den Widerstreit zwischen Opfer- und Tätersein in einer aufklärenden Vergangenheitsbewältigung aufheben zu können, sondern darin, in der Antinomie von Opfer- und Tätersein eine subjektbezogene Aktualisierung dadurch zu erreichen, dass heutige und morgige Menschen sich ebenso in der Gefahr einer Entsolidarisierung sehen, die – vor und nach der Shoah – Quelle radikaler Inhumanität und aller zivilisatorischen Schanden ist.⁴²

Es handelt sich um eine Gefahr, die erfahrungsgemäß nicht erst in großen Krisensituationen virulent wird, sondern ihre performative Kraft schon im Alltäglichen besitzt; dort nämlich, wo – bewusst oder unbewusst – vorherrschende oder unterdrückte Denk-, Sprach- und Handlungsmuster in ihrer bewusstseins- und wirklichkeitskonstituierenden Tragweite unterschätzt werden.⁴³

Nach Fuchs finden Christinnen und Christen das radikal sub-

³⁹ Fuchs, Ein praktisch-theologischer Versuch 221. Besonders anschaulich zeigt Fuchs den Identifikationsprozess von „zutreffender Erinnerung als Begegnung“ mit Hilfe der „Macht von Bildern“ in: Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 325f.

⁴⁰ Fuchs, Ein praktisch-theologischer Versuch 222; Fuchs, Schuldbewusstsein 293-298.

⁴¹ Wie sehr diese Sensibilisierung schon im Frühstadium menschlicher Erziehungskultur wurzeln muss, zeigt Fuchs mit Hilfe der Untersuchungen Arno Gruens auf. Vgl. Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 326f.

⁴² Vgl. Fuchs, Ein praktisch-theologischer Versuch 224ff; Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 327-331.

⁴³ Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 328.

jektbezogene „Wahrnehmungskriterium“⁴⁴ einer subjektbezogenen „Verheutigung“ in der christologischen Verifikation, die ihnen eine „gefährliche“ Erinnerungskultur ermöglicht. Die „Gefährlichkeit“ dieser Memoria liegt in deren „Wahrnehmungsstruktur“⁴⁵, die keiner trügerischen Verobjektivierung von Opfer- und Tätersein anhängt und den Blick auf deren „Wahrheitsfähigkeit“⁴⁶ verstellt, „insofern sich christliche Erinnerung in der Begegnung mit jenen Opfern (victim) der Geschichte ereignet, von denen der christliche Glaube annimmt, dass es sich um die Menschwerdung Gottes selbst (und sein sacrificium für die Menschen) gehandelt hat“⁴⁷.

Die eschato-praktische Relevanz einer radikal subjektorientierten Erinnerungskultur, die jede einseitige Festlegung bei der intersubjektiven Konfrontation mit den Opfern *und* Tätern im voraus verbietet, wird nach Fuchs verstehbar aus der soterischen Christopraxis, wie sie das Weltgericht des Matthäusevangeliums (Mt 25,31-46) in seinen Sprachbildern malt.⁴⁸ Mit Fuchs lässt sich daher schlussfolgern: „Gerade wenn man die geschichtliche Erinnerung als Opferbegegnung rekonstruiert, ist es unerlässlich, dass in genauso präziser Weise die jeweiligen Täter und ihre Taten mit erinnert werden und zwar als permanenter Spiegel, um die eigene Aktualität und Potentialität zum Bösen darin zu argwöhnen und möglicherweise auch zu erkennen.“⁴⁹

Eine solche diachrone Erinnerungskultur ist nach Fuchs schon in der von Israel geleisteten Aufarbeitung des Babylonischen Exils gegeben und wirkt sich in seiner selbstanklagenden Identifikation mit den vor Jahwe schuldig gewordenen Vätern aus⁵⁰. Als „sühnende“ I-

⁴⁴ Fuchs, Ein praktisch-theologischer Versuch 226.

⁴⁵ Fuchs, Ein praktisch-theologischer Versuch 226.

⁴⁶ Fuchs, Ein praktisch-theologischer Versuch 226.

⁴⁷ Fuchs, Ein praktisch-theologischer Versuch 226f.

⁴⁸ Vgl. auch Fuchs, Ottmar, Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg 2007, 113-115.

⁴⁹ Fuchs, Ein praktisch-theologischer Versuch 229.

⁵⁰ Vgl. Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 331-342; Fuchs, Leidempfindlich

dentifikation⁵¹ mit den Tätern zielt diese von Israel geleistete diachrone Erinnerungskultur auf eine „geheilte“ Zukunft, in der sich die in der Vergangenheit verwirkte Chance von glückendem Leben neu und bleibend einzulösen beginnt.⁵² In der Tat vermag die von Fuchs mit der Sühne in Verbindung gebrachte Opfer-Täter-Antinomie vor der Gefahr einer einseitigen Identifikation (entweder mit den Opfern oder mit den Tätern) zu bewahren, weil sie sich nicht moralisierend, sondern als Ermöglichung von Sühne versteht und so für die Ambivalenz menschlicher Erinnerungskultur eintritt und diese auch offen halten will. Eine Ambivalenz, die sich in der entscheidenden Frage bündelt, „wovon her, von welchen Inhalten und Personen her wir die Wirklichkeit wahrnehmen [...], ob also die Erinnerungsreflexion einem Gedächtnisgebrauch oder Gedächtnissmissbrauch dient“⁵³ und *wie* und mit welchem Ziel wir schließlich dieser Erinnerungsreflexion Wirklichkeitsgestalt und Erfahrungsraum geben.

Um Fuchs' Sühne-Verständnis nicht misszuverstehen, muss betont werden, dass es ihm darum geht, die menschliche Erinnerungs-

215-218; Fuchs, Schuldbewusstsein 298-301.

⁵¹ In Anlehnung an Stefan Schreiner deutet Fuchs das Babylonische Exil mit dem Theologumenon der Sühne. Vgl. Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 333 (Anm. 88!).

⁵² Fuchs, Ein praktisch-theologischer Versuch 229. In diesem Kontext erschließt sich für Fuchs ein verantwortbarer und zugleich brisanter Begriff für Sühne: Sühne meint hier keine kollektive Zuweisung oder Abwälzung von Schuld auf nachkommende Generationen, sondern eine integrale Kraft, „die solidarische Erinnerung der Vergangenheit mit dem solidarischen Handeln in der Gegenwart“ (ebd. 231) zu verbinden. Eine so von Israel geleistete, auf Zukunft hin offene Erinnerung kann in Anlehnung an Ricoeur wissenschaftstheoretisch mit dem Begriff der „Intervention“ zusammengefasst werden, der „zwischen der Praxis des Nachdenkens [...] und der Praxis des darüber hinausgehenden sozialen und politischen Lebens eine Brücke schlägt. Derart wird Nachdenken zum Vordenken für fällige Handlungsentscheidungen, sie sich auf Zukunft beziehen“ (Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 324).

⁵³ Fuchs, Doppelte Subjektorientierung 323f.

und Erfahrungskultur nicht als bloßes Erinnern und emotionales Feiern zu verstehen,⁵⁴ sondern in Anlehnung an Stefan Zweigs⁵⁵ „Urteil“ über Person und Werk Albert Schweitzers⁵⁶ zu lernen, dass es eine Form von Sühne gibt, die „die solidarische Erinnerung der Vergangenheit mit dem solidarischen Handeln in der Gegenwart verbindet“⁵⁷.

Ein so im Sinne von Fuchs verantwortbares Sühneverständnis⁵⁸

⁵⁴ „Genaue Erinnerung und Analyse der Gegenwart aus der Perspektive der damals und heute Betroffenen (und zwar als Opfer *und* als Täter) bedingen sich deshalb gegenseitig. Die Erinnerung,“ so Fuchs, „verkommt sonst zu einer beruhigenden Inszenierung, einer punktuell erlebnishaften Vorführung, wenn sie nicht gleichzeitig dazu drängt, jetzt und in Zukunft das Erinnerte zu verhindern“ (Fuchs, *Leidempfindlich* 213 [Hervorhebung im Original]).

⁵⁵ Vgl. Zweig, Stefan, *Unvergessliches Erlebnis*, in: ders./Feschotte, Jacques/Grabs, Rudolf (Hgg.), *Albert Schweizer, Genie der Menschlichkeit*, Frankfurt 1961, 9-19.

⁵⁶ Nach Stefan Zweig wollte Albert Schweizer mit seinem Missionshilfsprojekt in Afrika „eine europäische Schuld sühnen“. Vgl. Fuchs, *Doppelte Subjektorientierung* 335; Fuchs, *Leidempfindlich* 219; Fuchs, *Schuldbewusstsein* 302f.

⁵⁷ Fuchs, *Doppelte Subjektorientierung* 335. Es geht also nicht darum, zukünftigen Generationen eine „mehr oder weniger kollektive Schuld am Geschehen zuzuschreiben, sondern darum, dass sie sich in die Sühneverantwortung hinein begeben, die darin besteht, dass vergangenes Leiden niemals ungeschehen gemacht werden kann und dass jedes Handeln, das in irgendeiner Weise wieder etwas ‚gut‘ machen will, sich nicht mehr auf die ursprünglichen Opfer beziehen kann, sondern sich neue gefährdete Adressaten und Adressatinnen sucht“ (ebd.). Fuchs ist zuzustimmen, dass nur eine auf diese Weise verortete Täter-Opfer-Erinnerung vor einer Erinnerungs*unk*kultur bewahren kann, wie sie sich in neonationalistischen, neofaschistischen, neorassistischen und neochauvinistischen Tendenzen zeigt – Tendenzen, die sich nicht diachron, sondern linear mit den Tätern identifizieren und in gleicher Weise neue Opfer verursachen (vgl. ebd. 336).

⁵⁸ Fuchs lehnt sich in seiner Argumentation an Charles Péguy und Hans Urs von Balthasar an. Vgl. Fuchs, *Doppelte Subjektorientierung* 338-341; Fuchs, *Das Jüngste Gericht* 158ff. Zu Péguy, Charles vgl. ders., *Das Elend*, in: Pfemfert, Franz (Hg.), *Aktionsbücher der Aeternisten*, Nendeln/Liechtenstein 1973, 6-35. Zu Balthasar, Hans Urs von vgl. *Theologische Besinnung auf das Mysteri-*

findet sich gerade in vielen Heiligenviten, wo „bei manchen Heiligen die Einstellung“ zu finden ist: „Lieber selbst, obgleich eigentlich unschuldig, als schuldig verdammt sein, als Sünderinnen und Sünder verdammt sein müssen. Soweit geht dann auch im Gericht das ‚Mitgefühl‘ mit den Tätern, nicht um ihre Taten zu verharmlosen, sondern in der eigenen Existenz die abgrundtiefe Macht des Bösen zu erspüren“⁵⁹. Ein solches Sühneverständnis gibt schließlich einen grundlegenden Aspekt paulinischer Christologie wieder: Im Bild der „Höllenfahrt“ Christi in 2 Kor 5,21 wird Sühne als konstitutiver Teil christlicher Soteriologie gedeutet, als „Identifikation Christi mit den sündigsten Menschen“⁶⁰ und in diesem Sinn als ermächtigende Kraft einer unbedingt solidarisch wie eschatologisch sich bewährenden „Imitatio Christi“ – eine Imitatio, die glückendes Leben in Freiheit und Emanzipation gegenüber lebenserschwerenden bis hin zu lebensverhindernden Erfahrungs- und Erinnerungsrationalitäten zu realisieren hilft.

Ottmar Fuchs’ „doppelte Subjektorientierung“ erweist sich zweifelsohne als *der* hermeneutische Schlüssel für einen Perspektivenwechsel in der bisher erörterten erfahrungsbezogenen Erinnerungsproblematik; und zwar dahingehend, dass er die bisher *retrospektiv* geordnete jüdisch-christliche Memoria *prospektiv* ausrichten lässt. Dieser Perspektivenwechsel sucht eine Fundamentalmetanoia im Sinne der jesuanischen Verkündigung und Praxis des Reiches Gottes dahingehend zu konturieren, dass er die je konkrete, wie auch immer ausgerichtete, gestaltungsoffene und gestaltungsfreie Existenz des Menschen von dessen Heilszukunft her, also gnadentheologisch-diachron durchbricht und sie dementsprechend zu *der* nicht mehr hintergehbaren Wegmarke der je eigenen Existenz werden lässt.

So stellt sich die Frage, wie die Erfahrung einer eschato-

um des Höllenabstiegs, in: ders. (Hg.), *Hinabgestiegen in das Reich des Todes*, Freiburg 1982, 84-98.

⁵⁹ Vgl. Fuchs, *Jüngstes Gericht* 163ff..

⁶⁰ Vgl. Fuchs, *Doppelte Subjektorientierung* 340; Fuchs, *Leidempfindlich* 221f.

praktischen Metanoia gnadentheologisch-diachron anzudenken ist, die sich einer jüdisch-christlichen Memoria im „Erinnern an das, was sein wird“ verdankt.

4.2 Memoria im Futur – oder: Vom erinnernden Erkennen eschatologischer Wirklichkeit

„Letztlich ist das Erinnern ein Erkennen der Herkunft.“⁶¹ Auch wenn Astrid Eisingerich diesen Satz auf ein retrospektives „Woher“ formuliert, welches dem sich erinnernden Menschen (s)ein gegenwarterschließendes „Wohin“⁶² eröffnen will, bietet er eine grundlegende Blickrichtung auf das, was eine „Memoria *im Futur*“ im jüdisch-christlichen Kontext besagen kann; dies umso mehr, als ein zukunftsbezogenes, sich erinnerndes „Erkennen der Herkunft“ dem Christentum nicht wesensfremd, sondern genuin ist und fassbar wird im christlichen Credo, dem für Christinnen und Christen „definitiven Interpretationsrahmen“ von Gott, Welt und Mensch. Quasi als christliche „Erkennungsschiffre“ hebt das Credo in seiner hymnologisch und liturgisch geeichten Form das *erinnernd* in Sprache, was in der Geschichte der Christinnen und Christen das erfahrungsgeronnene Erkennen Gottes als lebenseröffnende Herkunft meint („Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, der alles geschaffen hat, Himmel und Erde, die sichtbare und die unsichtbare Welt“) *und* das sich im Erinnern gegenwärtig setzende Erkennen Gottes als lebensvollendende Zukunft („Ich glaube an das Leben der kommenden Welt“).

Sich wie im Credo seiner Her- und Zukünftigkeit zu erinnern, bedeutet demnach, menschliche Selbstrealisation als einen multi-

⁶¹ Eisingerich, Astrid, „Vielleicht wird auch die Erinnerung hieran uns ein Trost sein.“ Erinnern – Deuten – Leben, in: Heimerl, Theresia/Prenner, Karl (Hgg.), Kultur und Erinnerung. Beiträge zur Religions-, Kultur- und Theologiegeschichte. Festschrift für Karl Matthäus Woschitz, Regensburg 2005, 19-32, 22.

⁶² Eisingerich, Vielleicht 22.

relationalen Werdeprozess zu verstehen, der sich im Rahmen einer inneren Spannung von Urgrund (Herkunft) und Vollendung (Zukunft) ereignet und einer ureigensten Relation zu Gott erwächst, der selbst – so das trinitarische Bekenntnis – ohne Relation nicht gedacht werden will. In diesem Sinn lässt sich mit Karl Rahner Mensch-Sein als dasjenige begreifen, das „*nicht nur* von ihm [d.h. Gott, Anm. S.L.] herkommend, wirklich selbst 'ist'“, sondern dank und in seiner theorelationalen Herkünftigkeit „eine [unauswechselbare und ergebnisoffene, Anm. S.L.] Geschichte hat u. *erst darin* erfahren wird, welche – u. zwar gnadenhafte – Intimität dieses Verhältnis erreicht“⁶³. Nicht nur diese Gott-Relation des Menschen, sondern auch die eschatologische Offenheit dieser Relation ist mit Rahner kein Zusätzliches, sondern „ein inneres Moment“⁶⁴ des menschlichen Selbstverständnisses und damit auch innerstes Moment gelebter Gegenwart.

Im Kontext der Nachmoderne kann es nun zweifelsohne zu Missverständlichkeiten kommen, soll die Problematik einer Selbster-schließung des Menschen als eschatologisches „ens theo-relationale“ ontisch (er)klärt werden – zu schnell rückt dies den christlichen Glauben in die Nähe neomythischer und neomythologischer Verstehenskontexte.⁶⁵ Unmissverständlicher dagegen zeigt sich die Exegese menschlicher „Theo-Relationalität“ vom Verstehenshorizont einer „contemplatio et actio“⁶⁶, wie sie bei Nikolaus Cusanus⁶⁷ in der Aus-

⁶³ Rahner, Karl, Art. Mensch. IV. Theologisch, in: LThK 7 ²(1986) 287-294, 287 [Hervorhebung S.L.].

⁶⁴ Rahner, Karl, Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: ders., SzTh IV (1960) 401-428, 412.

⁶⁵ Vgl. Wandinger, Nikolaus, Harry Potter – Eine moderne Heilsgeschichte? Vortrag für das Katholische Bildungswerk Vorarlberg in Bregenz am 6. Februar 2006, in: <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/630.html> [Stand 20.10.2008] Lit!.

⁶⁶ Gerwing, Manfred, „Multas autem figuras facit“. Zum Menschenverständnis des Nikolaus von Kues, in: Böttigheimer, Christoph/Fischer, Norbert/ders. (Hgg.), Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen, Münster 2009, 313-334, 319. Biblisch wird dieses Verhältnis im

einandersetzung mit den Menschenbildern seiner Zeit⁶⁸ zu finden ist – ein Verstehenshorizont, der sich im Koinzidenzbegriff⁶⁹ bündelt und theo-relationales Menschsein als etwas denken lässt, das „nicht theoretisch-theologisch begründet, sondern praktisch gelebt“⁷⁰ wird. Es ist dieser Cusanische „Primat der Praxis“, der, wie Manfred Gerwing betont, „durch Aufweis des Zusammenhangs, der ‚Vernetzung‘, ja, des ‚Zusammenfalls der Gegensätze‘ (coincidentia oppositorum), von Abstraktion und Konkretion, von Natürlichkeit und Übernatürlichkeit, von schöpfungs- und heilsgeschichtlichem Gott-Ebenbild-Sein des Menschen“⁷¹ eine theo-relationale „Aszendenzanthropologie“ (an-)denken lässt, ohne in die missverständliche Hermeneutik einer „Deszendenzanthropologie“ zu geraten.

Für den Cusanischen Denk- und Argumentationsansatz erwei-

Theologumenon der Partnerschaft zwischen Gott und Mensch zu fassen versucht.

⁶⁷ Vgl. Pfeiffer, Helmut, Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung, Bd. 3: De visione Dei. Das Sehen Gottes, Trier 1985.

⁶⁸ Als ein wichtiger Vertreter ist hier Giovanni Pico della Mirandola zu nennen. In einer Art „Umdichtung“ der biblischen Schöpfungsgeschichte lässt er Gott zum Menschen sagen: „Wir haben dich weder als ein himmlisches noch als ein irdisches, noch als ein sterbliches, noch als ein unsterbliches Wesen erschaffen; vielmehr wirst du als dein eigener, völlig freier und zum eigenen Ruhm erschaffender Bildhauer und Dichter dir selbst jene Form geben, in der du selbst leben möchtest“ (Mirandola, Giovanni Pico della, De dignitate hominis – Die Würde des Menschen. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet von E. Garin, Berlin 1968, 26-31, 29). Vgl. hierzu Schwaetzer, Harald, ‚Semen universale‘. Die Anthropologie bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola, in: Thurner, Martin (Hg.), Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien, Berlin 2002, 555-576.

⁶⁹ Zum Begriff der „coincidentia oppositorum“ vgl. die Zusammenfassung von Senger, Hans Gerhard, Art. Nikolaus von Kues, in: TRE 12 ²(2000) 554-564, 559f.

⁷⁰ Gerwing, Multas autem 319.

⁷¹ Gerwing, Multas autem 323.

sen sich nun zwei Axiome als maßgeblich. Zum einen setzt Cusanus die untrennbare Einheit von Schöpfung und Gnade voraus, deren *differenzierte* Erfahrung auf der Seite des Menschen, nicht aber auf der Seite Gottes festzumachen ist.⁷² Dieses Axiom herauszustellen, ist deswegen von Bedeutung, weil, im Gegensatz zum neoscholastischen Denken, Mensch-Sein nicht als etwas gedacht werden kann, das nicht von Anfang an und ohne eigenes Zutun in einer gnadenhaften Heilsrelation zu Gott steht – ohne dass damit schon entschieden ist, ob der Mensch seine Heilsrelation *praktisch* auch positiv beantwortet. Das zweite Axiom des Cusanischen Denkens besteht in einer das Menschen- und Gottesverständnis verifizierenden Selbstverständlichkeit des Christusbekenntnisses, und zwar im Sinne eines von Gott in Jesus Christus geschenkten, verbindlichen „aufschließenden Abschlusses“⁷³ der Fülle von Möglichkeiten glückenden Mensch-Seins.

Den Axiomen des Cusaners folgend, kann „koinzidentielles“ Mensch-Sein als ein Werdeprozess verstanden werden, der ablesbar und radikal wirksam wird an den lebens- und wirklichkeitsbestimmenden Interdependenzen und Relationen, in und aus denen sich der Mensch realisiert und in und aus denen er immer mehr er Selbst wird.

⁷² Zum Verhältnis von ‚Natur‘ und ‚Gnade‘ vgl. auch Rahner, Karl, Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: ders., SzTh I ⁶(1962) 323-345. Rahner wendet sich gegen ein Zwei-Stockwerk-Modell, das als erstes Stockwerk eine menschliche *natura pura* denkt, zu der Gottes Gnade als zweites Stockwerk, quasi von außen, hinzukommt. Rahner betont dagegen, dass eine reine menschliche Natur ohne Gnade nicht gedacht werden kann, denn christologisch verifiziert und erschlossen ist Menschsein von Anfang an *in seinem Selbststand* gnadenhaft von Gott herkünftig und in seiner Transzendenz bleibend auf die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes ausgerichtet. Die existentielle Herkunft und Hingerichtetheit des Menschen auf Gott versucht Rahner im Theologumenon des „übernatürlichen Existentials“ zu fassen. Vgl. zum Ganzen Loiero, „...damit keiner zugrunde gehe“ 247-258. Vgl. auch Gerwing, *Multas autem* 324f.

⁷³ Vgl. hierzu Rahners Ausführungen zum Chalchedonese „Probleme der Christologie heute“, in: ders., SzTh I ⁶(1962) 169-222.

Die Fülle der Möglichkeiten dieses relationalen Selbst-Werdens erweist sich abhängig von der christo-praktischen „Inkulturation“⁷⁴ der personalen „Beziehungswirklichkeit“⁷⁵ von Gott und Mensch, wie sie das Axiom des inneren Verhältnisses von Gnade und Schöpfung aussagt. Ein Inkulturationsprozess, der dem Menschen zur praktischen Erinnerung eines „Gleichzeitigwerdens in raum-zeitlich bedingter Ungleichzeitigkeit“ mit dem „Was sein wird“, oder, mit Cusanus zugepunktet formuliert, zur praktischen Erinnerung dessen, was ihm von Gott als unzerstörbare Zusage gilt: „Sei du dein, dann werde ich dein sein“⁷⁶.

Übertragen auf die oben gezeichneten spätmodernen Denk- und Erfahrungskontexte lässt der christologisch-koinzidentielle Ansatz des Cusaners das menschliche Selbstsein als etwas denken, das als „ens relationale“ nichts Statisches, nichts in sich Abgeschlossenes und ebenso nichts absolut Fremdbestimmtes ist, sondern ein dynamischer und (gestaltungs)freier Selbstwerdeprozess in gelebter Zukunft: Ein relationales Selbst also, das für die Art und Weise seines Gelingens und Glückens – aber auch für die Möglichkeit seines Scheiterns – *keine* absolut festgelegte Lebenspraxis kennt sowie *keine* für alle Zeiten und Orte interpretationsresistenten Maximen darüber, wie und was er zu sein hat.

Mit Edward Schillebeeckx kann daher vom Menschen gesagt werden, dass eine „Definition von Menschsein [...] uns nicht vorgeben“ ist „– für Christinnen und Christen ist sie sogar eine nicht nur

⁷⁴ „Inkulturation“ soll hier im Sinne Giuseppe Alberigos verstanden werden, der in seiner Auslegung des Aggiornamento-Begriffs Aggiornamento als „Inkulturation der Offenbarung“ bezeichnet. Siehe Alberigo, Giuseppe, Art. Aggiornamento, in: LThK 1 ³(2006) 231.

⁷⁵ Vgl. hierzu Loiero, Salvatore, „...ich möchte glauben, komm mir doch entgegen“ (Huub Oosterhuis). Zur notwendigen Erfahrbarkeit einer christozentrisch erschlossenen Zuverlässigkeit Gottes, in: TThZ 1 (2007), 75-87, 84-87.

⁷⁶ Zitiert nach Senger, Nikolaus von Kues 560.

künftige, sondern eschatologische Wirklichkeit“⁷⁷. Jedoch ist es eben diese „eschatologische Dimension“ der Wirklichkeit, die den christlichen Kriteriologien vom (glückenden) Mensch-Sein wiederum Orientierung und Konstanten, weil Zukunft als Ziel gibt – Kriteriologien also, die in ihrem Wesen auf die christologische Beurteilung und Verifikation dessen zielen, was aus der Fülle von Möglichkeiten glückenden Lebens in den Augen Gottes eschatologische Gültigkeit erhalten wird.

Nun birgt, weil nicht systematisch-theologisch, sondern praktisch-theologisch gedacht, ein Mensch-Werden im Sinne des Cusaners die ephemere Kraft von Beliebigkeit und Relativismen in sich; vor allem dann, wenn die kritische Interrelation von „Gleichzeitigkeit *trotz* Ungleichzeitigkeit“ in Raum und Zeit keine sinnstiftende Wirklichkeiterschließung erkennen lässt und deren Koinzidenz als Antagonismus verstanden wird. Um solches zu vermeiden, bedarf es im Sinne einer christo-praktischen „Contemplatio“⁷⁸ eines existentiellen Sich-Festmachens⁷⁹ in Gott, das seinen Ausgangspunkt und sein Ziel

⁷⁷ Schillebeeckx, Christus 712. Aus diesem Grund spricht Schillebeeckx in „seiner“ Anthropologie von sieben „anthropologischen Konstanten“ (Vgl. Schillebeeckx, Christus 714ff), anhand derer er *trans*geschichtliche Grundmomente menschlicher Existenz benennt.

⁷⁸ In diesem Sinn spricht Johann Baptist Metz von Christologie als einer „Nachfolgechristologie. Christus, er selbst, ist nicht nur anbetungswürdige ‚Höhe‘, sondern immer auch ‚Weg‘. So ist jeder Versuch, ihn zu ‚wissen‘, ihn zu ‚verstehen‘, allemal ein ‚Gehen‘, ein Nachfolgen: Nur ihm nachfolgend ‚wissen‘ wir, auf wen wir uns eingelassen haben [...] Nachfolge ist selbst ein zentrales Stück Christo-logie [!]“ (Metz, Johann Baptist, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg 1977, 41).

⁷⁹ „Nicht umsonst“, so Ottmar Fuchs, „heißt das hebräische Wort für Glauben ‚Aman‘ in seiner etymologischen Grundbedeutung ‚sich festmachen‘, also sich festmachen in Gott bzw. in das, was als Repräsentanz Gottes in der eigenen Geschichte erlebt wird“ (Fuchs, Ottmar, *Eucharistie als Zentrum katholischen Glaubens- und Kirchenverständnisses. Anspruch und Wirklichkeit*, in: Söding, Thomas (Hg.), *Eucharistie. Positionen Katholischer Theologie*, Re-

darin sieht, dass „die Sache des Menschen die Sache Gottes ist und die Sache Gottes die Sache des Menschen werden muss“⁸⁰.

Eine solche christo-praktische Mensch-Werdung als je eigene „Imitatio Christi“⁸¹ kann mit Rahner dann als „wachsende Gegenwart des mit Christus wenn auch noch verhüllt gegebenen Eschatons im annehmenden Selbstvollzug des Menschen“ umschrieben werden, die „zugleich die wachsende Gegenwart des Anfangs“⁸² ist. Mit Manfred Gerwing kann demgemäß Christus als „das ‚eikon‘ Gottes im Menschen“ bezeichnet werden, und zwar „nicht als eine feste und fixierte Gestalt mit bestimmten und normierten Wesensmerkmalen, sondern als ständig fließende Gottesoffenbarung: In der Präsenz Gottes und seiner erkennend-liebenden Zuwendung“.

Das „Sein des Menschen“ meint sodann ein „Bezogensein auf dieses ‚eikon‘ Gottes; und zwar so, dass von daher auch ‚das Sollen‘ des Menschen zu entfalten ist“, das nicht „in einer Art Weltflucht oder Technikverdrossenheit besteht“, sondern „im ‚Zusammenfall der Gegensätze‘: mitten in der Welt [...] sich in das ‚eikon‘ Gottes hinein verwandeln zu lassen“⁸³. Die wirklichkeits- und selbsterschließende Dynamik dieses theo-relationalen Indikativs menschlicher Wirklichkeit kann allerdings nur dann einer christo-praktischen Kritik unterzogen werden, wenn Gott radikal subjektbezogen als „Deus Humanissimus“⁸⁴ geglaubt und erfahren wird – „jeden Tag neu“⁸⁵ als ermögli-

gensburg 2002, 229-279, 231 [Hervorhebung S.L.]).

⁸⁰ Schillebeeckx, Edward, Gott ist jeden Tag neu. Ein Gespräch, Mainz 1984, 145.

⁸¹ Kempen, Thomas von, Die Nachfolge Christi. Vier Bücher. Übersetzt und herausgegeben von Wendelin Meyer OFM. Neu durchgesehen von Lothar Hardick OFM, Kevelaer ⁶2003.

⁸² Rahner, Karl, Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie, in: MySal 2 (1967) 406-420, 418.

⁸³ Gerwing, Multas autem 334.

⁸⁴ Schillebeeckx, Jesus 594.

⁸⁵ So der bewusst formulierte Titel des Gesprächsbandes zwischen Edward

chender und vollendender „Grund und Quell“⁸⁶ sinn- und identitätsstiftender Mensch-Werdung.

Dieses „jeden Tag neu“ birgt durchaus auch einen existentiellen „Vertrauenskampf(es)“⁸⁷ mit Gott in sich, der die Möglichkeiten und Grenzen einer christo-praktischen „Wahrheit des eigenen Lebens“ zu finden sucht. In eben diesem Sinn kann auf Astrid Eisingerichs „Erkennen“ als „Erinnern der eigenen Herkunft“ zurückgegriffen und auf Handlungsorientierungen geschlossen werden, die zu „Normen“ christo-praktischer „Actio“ befreien. Und dies, indem dank des Erinnerns „der Mensch ein menschengemäßes Leben gestalten“⁸⁸ kann und „das erkennende Erinnern des *Woher* [...] ein Erspüren des rechten Maßes für ein selbstgestaltetes, freies Leben im Zusammenspiel mit festgelegten Konstanten, wie Kultur, Familie oder Geschlecht“ zulässt, „in die ein Mensch, ohne gefragt zu werden, hineingeboren wird“⁸⁹.

So theoretisch und komplex eine koinzidentelle Anthropologie im Kontext des „Erinnern als Erkennen der eigenen Herkunft“ auch sein mag, mit Ottmar Fuchs' „doppelter Subjektorientierung“ kann sie praktisch-theologisch eingeholt werden: Dann nämlich, wenn das Relationale als fundamentalanthropologische Grundkonstante nicht theoretisch-ontologisch, sondern praktisch-erfahrungsbezogen gedacht wird, so dass die Kategorie der interpersonalen „Begegnungs- und Beziehungswirklichkeit“ als Chiffre existentialer Aussagen über den Menschen und über dasjenige gelten kann, das über die Schicksalhaf-

Schillebeeckx, Huub Oosterhuis und Piet Hoogeveen, „Gott ist jeden Tag neu“ (Anm. 80 in diesem Kapitel).

⁸⁶ Schillebeeckx, Christus 143.

⁸⁷ Ein solcher „Vertrauenskampf“ verweist auf das, was Fuchs mit „festmachen“ über die ursprüngliche Bedeutung von Glauben sagt, so dass, „wie der Alttestamentler Herbert Donner immer wieder formuliert hat, die ganze Bibel das Zeugnis eines durchgehenden ‚*Vertrauenskampfes*‘ um Gott sei“ (Fuchs, Eucharistie 231 [Hervorhebung S.L.]).

⁸⁸ Eisingerich, Vielleicht 22.

⁸⁹ Eisingerich, Vielleicht 29 [Hervorhebung S.L.].

tigkeit seines Glückens oder Missglückens (mit)entscheidet.

Wie oben schon angedeutet, gilt nun für jeden interpersonalen Begegnungs- und Beziehungsprozess, dass er im Ansatz einen ephemeren Charakter besitzt; insbesondere dann, wenn die gemachten Erfahrungen in einer unreflektierten Erlebnisstufe stehen bleiben, also das Widerfahrungsmoment nicht reflexiv-interpretativ und bleibend eingeholt wird und kein existentieller Interpretationsrahmen als denk- und handlungsbestimmender Fokus „gerinnen“ kann. Ein Überwinden dieser ephemeren Stufe ereignet sich dann, wenn der Beziehungsprozess der sich begegnenden Menschen zur „Offenbarung“⁹⁰ wird, d.h., zu der existenz- und wirklichkeitserhellenden Erfahrung eines „Standpunkts der Erlösung“, der sich als solcher in eine Praxis „inkulturiert“, die eine neue Qualität erhält und ohne *diese* Relations- und Interdependenzerfahrung weder gedacht, noch für realisierbar erachtet wird.

Ob und wie diese Beziehungswirklichkeit zum „Standpunkt der Erlösung“ wird, ist letztlich von der Ausprägung der „doppelten Subjektorientierung“ abhängig, d.h. vom Vermögen, Willen und von der Kreativität der sich begegnenden Personen, „gleichzeitig“ mit dem Anderen Subjekt zu werden; eine Gleichzeitigkeit, deren Aneignung, nicht aber deren Bewusstwerdung, abhängig ist vom jeweiligen Reflexionsniveau von Erfahrungen – wie dies etwa bei Menschen mit Behinderungen zutrifft. Die Wahrnehmung von Beziehungswirklichkeit und Gleichzeitigkeit ist und bleibt zu unterscheiden von einer logischen, Kausalitäten folgenden und systemisch zu fassenden Reflexion von Erfahrungen.⁹¹

⁹⁰ Vgl. Schillebeeckx, Menschen 45-48.

⁹¹ Auf das, was dieses alle kausale und systemische Reflexionskonzepte „unterbrechende“ Moment an kreativen Erfahrungszugängen zu eröffnen vermag, wird noch unten einzugehen sein. Bezüglich des Kontexts „Menschen mit Behinderung“ sei hier schon verwiesen auf den gleichnamigen Beitrag von Beuers, Christoph, Menschen mit Behinderung, in: Haslinger, Herbert (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 2: Durchführungen, Mainz 2000, 152-163.

Diese existenzerschließende und darin existenzentscheidende Beziehungswirklichkeit auf die theo-relationale Her- und Zukünftigkeit des Menschen zu transformieren, setzt nun voraus, die jüdisch-christliche Erfahrungsgeschichte dahingehend zu bejahen, dass Gott als „Produzent‘ vergangener und zukünftiger Heilsgeschichte“ derjenige ist, der eine „Ganzheit oder Kontinuität“ dieser seiner „Geschichte mit den Menschen“ garantiert und sich gerade darin als „der eine Herr der Geschichte“⁹², als „Grund und Quell“ der Fülle von Möglichkeiten glückender Existenz erweist – ganz so, wie sie dank der Heilsallmächtigkeit Gottes in der Lebenstotalität Jesu Christi eschatologische Wirklichkeit geworden ist.

Dass dieses „Produzent-Sein“ Gottes kein Konstrukt, sondern als solches existent ist, kann erneut mit Ottmar Fuchs’ „doppelter Subjektorientierung“ angegangen werden. Und zwar dahingehend, dass, wie oben schon mit Elias aufgezeigt werden konnte, jede menschliche Beziehung als ihre „Struktureigentümlichkeit“⁹³ das Phänomen der Macht kennt.

Auf eine theo-relationale „Beziehungswirklichkeit“ und das „Herr-Sein“ Gottes hin ausgesprochen, bedeutet dies, die „Struktureigentümlichkeit“ der interpersonalen Gnadenbeziehung zu Gott von dessen Heilsallmacht her zu deuten: Eine Heilsallmacht, mit der Gott um das positive „Festmachen“ und das Ergreifen der von ihm dem Menschen eröffneten theo-relationalen „Beziehungswirklichkeit“ wirbt – „jeden Tag neu“, als personales Gegenüber des Menschen, aber auf eine ihm eigene Weise; eine Heilsallmacht aber auch, die den Menschen nicht entmündigt und dem „Festmachen“ des Menschen jeglichen positiven Automatismus nimmt, die dem Menschen auch nicht zürnt, wenn dieser sein „Festmachen“ in Gott als offenen Kon-

⁹² Fuchs, Ottmar, *Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22*, München 1982, 223.

⁹³ Elias, *Was ist Soziologie* 97.

flikt durchleben oder aushalten muss⁹⁴ und zur Klage gegen Gott oder gar zur Anklage Gottes anhebt;⁹⁵ eine Heilsallmacht schließlich, die aufgrund der „Leidempfindlichkeit des Menschensohnes“ keine „eiskalte Sphärenmusik“ besagt, sondern aufgrund und „in der Menschwerdung des trinitarischen Gottes“ dem sich festzumachen versuchenden Menschen einen „Standpunkt der Erlösung“ zusagt, der ihn „zwar klagend, aber nicht hoffnungslos zurücklässt“ und ihm „für diese Hoffnung“ – durchaus wider alle Hoffnung – „Dank und Lob und die ganze Existenz schenken lässt“⁹⁶.

Welche wirklichkeitsverändernde Folgen dieses christologisch zu verifizierende, indikative „Werben“ Gottes und die positive Bejahung durch den Menschen für menschliches Selbst-Werden haben, kann mit Gerhard Sauter in 2 Kor 1,20 gefunden werden. In seinem Aufsatz über eine „Eschatologische Rationalität“⁹⁷ erkennt Sauter in 2 Kor 1,20 *den* „Schlüsselsatz nicht nur der paulinischen Theologie, sondern christlicher Theologie überhaupt“⁹⁸, wo es heißt: „Er [d.h. Jesus Christus, Anm. S.L.] ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat. Darum rufen wir durch ihn zu Gottes Lobpreis auch das Amen.“

Die Schlüsselfunktion von 2 Kor 1,20 besteht für Sauter darin, dass Paulus die Verheißungskategorie radikal christologisch ausrichtet („*Er ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat*“) und so das Zukünftige ins Präsens holt. Die paulinische Begriffsbildung von Verheißung erweist sich im Kontext einer „Memoria im Futur“ gerade aus diesem Grund für wichtig, weil „sie die *Erkenntnis des endgültigen Handelns Gottes für alle Welt* auszusagen unternimmt. Dieses Handeln Gottes

⁹⁴ Vgl. Janowski, Bernd, Konfliktgespräche mit Gott, Neukirchen-Vluyn 2003.

⁹⁵ Vgl. Fuchs, Ottmar, Gottes trinitarischer „Offenbarungseid“ vor dem „Tribunal“ menschlicher Klage und Anklage, in: Striet, Magnus (Hg.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube, Freiburg 2004, 271-295.

⁹⁶ Fuchs, Gottes trinitarischer „Offenbarungseid“ 279.

⁹⁷ Vgl. Sauter, Gerhard, Eschatologische Rationalität, in: Bauer, Johannes B. (Hg.), Entwürfe der Theologie, Graz 1985, 259-290.

⁹⁸ Sauter, Eschatologische Rationalität 261.

ist verheißungsvoll, weil es die von ihm betroffenen Menschen und durch sie die mit ihnen verbundene Welt in die Geschichte versetzt, in der Gott sie verherrlicht, d.h.: alle Wirklichkeit erlösend durchdringt und in seine Gottheit aufnimmt“⁹⁹.

Wird nun Sauters „Verheißung und Erkenntnis“ im Zusammenhang mit der oben versuchten Modifikation von Eisingerichs „Erinnerung und Erkennen der Herkunft“ gelesen, kann auch Sauters Rezeption der lutherischen Hoffnungs- und Verheißungsinterpretation von Röm 8,24¹⁰⁰ in den Kontext einer „Memoria im Futur“ übersetzt werden. Versetzt nach Röm 8,24 „die Hoffnung den Hoffenden in das Erhoffte“, wobei „das Erhoffte aber nicht in Erscheinung tritt“¹⁰¹, eröffnet das „erinnernde Erkennen“ der Herkunft dem sich erinnernden Menschen die Interdependenz seiner „Beziehungswirklichkeit“ mit Gott, die eine Fülle von Möglichkeiten glückender Relationen bereit hält und als solche auch realisieren lässt.¹⁰²

„Verheißung, Erinnern und Erkennen der Herkunft“ können also im Kontext einer „Memoria im Futur“ gedeutet werden als ein „jeden Tag neues“ relationales Ausgerichtet-Sein und -Bleiben auf Gott, als aufschließende „Offenbarung“ einer zum Leben ermächtigenden Interdependenz in gestaltungsoffenen, gestaltungsfreien und zum Glücken bestimmten Relationen, deren Glücken oder Misslingen unter der Kritik „christologischer Menschwerdung“ steht. Von dieser Perspektive aus kann Gerhard Sauters Ausführung über den Verheißungsbegriff – „Darauf hat sich die Hoffnung exklusiv einzulassen, und sie sagt damit alles, was sie wissen kann, indem sie es eben hoffend sagt“¹⁰³ –

⁹⁹ Sauter, Eschatologische Rationalität 262 [Hervorhebungen im Original].

¹⁰⁰ „Denn wir sind gerettet, doch in der Hoffnung. Hoffnung aber, die man schon erfüllt sieht, ist keine Hoffnung. Wie kann man auf etwas hoffen, das man sieht?“ (Röm 8,24).

¹⁰¹ Sauter, Eschatologische Rationalität 263.

¹⁰² Für Sauter sind hierfür als heilsgeschichtliche Kategorien Gerechtigkeit, Frieden und Leben zu nennen. Vgl. Sauter, Eschatologische Rationalität 264ff.

¹⁰³ Sauter, Eschatologische Rationalität 264.

wie folgt auf den Erinnerungskontext umformuliert werden: „Darauf hat sich die *Erinnerung* exklusiv einzulassen, und sie sagt damit alles, was sie wissen kann, indem sie es eben *erinnernd* sagt“.

Ein solches erinnerndes Erkennen, in dessen Akt antizipativ eingeholt und auf eschatologische Gültigkeit hin „inkulturiert“ werden kann, zielt schließlich auf das hin, was mit Karl Barth als „Theologische Existenz“¹⁰⁴ des Menschen bezeichnet werden kann, die mit Gerhard Sauter wie folgt weiter zu führen ist: „Theologische Existenz ist der Mensch unter der Verheißung und in der Erwartung des neuen Lebens. Unter diese Verheißung wird er gerufen, er wird versetzt in die Situation vor Gott, die ihm durch Gottes richtendes und rettendes Urteil eröffnet wird und ihn in die verborgene Geschichte Jesu Christi in der Welt einfügt. Das *ist* der Lebensraum, in dem sich unser Menschsein ‚befindet‘ und ‚sich vollzieht‘“¹⁰⁵.

Den Indikativ der „theologischen Existenz“ des Menschen in die eigene Existenz zu „inkulturieren“ und aus der Gegenwärtigsetzung dieses Möglichkeitsraums Formen gelingender Selbstrealisation zu (ver)suchen, bedeutet, in der „Memoria im Futur“ eine, wenn nicht *die* entscheidende Form einer Inkulturation der Wirklichkeit zu sehen, die aufgrund seiner theo-relationalen Herkunft jedem Menschen längst schon als bleibende Zukunft zugesagt ist: Erlöstes Mensch-Sein-Dürfen und Mensch-Werden – und dies „jeden Tag neu“.

Sich „jeden Tag neu“ der je eigenen her- und zukunftserschließenden „theologischen Existenz“ zu erinnern und deren soterische Verheißung in lebensweltbestimmenden Relationen zu „inkulturieren“, konkretisiert wohl am besten das, was eine „Memoria *im Futur*“ im Kontext einer Fundamentalmetanoia zielt: Auf die je eigene Inkulturation eines christo-praktischen „Standpunkts der Erlösung“, der den Menschen in seinen wirklichkeits- und lebensweltbestimmenden Relationen dazu befreien will, „von einem Jenseits seiner selbst her zu

¹⁰⁴ Vgl. Barth, Karl, *Theologische Existenz heute*, München 1984.

¹⁰⁵ Sauter, *Eschatologische Rationalität* 285f.

denken und erst von dort aus sich zu denken: nicht in einem unabsehbaren Transzendieren seines gegenwärtigen Bewusstseinszustandes, sondern hin zu Gott, der nicht erdacht werden kann und gerade deshalb dem Menschen zu denken [und zu erinnern, Anm. S.L.] gibt, was dieser zum Leben braucht“¹⁰⁶. Beredtes Beispiel einer existentiell inkulturierenden Erinnerungskultur findet sich in der Praxis der Heiligenverehrung, auf die unten noch einzugehen sein wird.¹⁰⁷

Nun kann eine Fundamentalmetanoia einen solchen Perspektivenwechsel auf zweierlei Weise versuchen. Sie kann im Sinne einer diachronen Verfremdung die Radikalität menschlicher Gebrochenheit und Scheiterns sowie die Radikalität menschlichen Gefährdet-Seins durch (selbst)zerstörerische Selbstbehauptungstendenzen, Trugschlüsse und Megalomanien in das Zentrum ihrer Argumentation stellen. Sie kann damit versuchen, zirkulären Selbstdeutungsmustern und selbstreferentiellen Existenzmaximen mit moralisierenden Imperativen entgegenzuwirken. Ob allerdings diese Form der Durchbrechung in spätmodernen Kontexten zu ihrem Ziel kommen kann, mag, wie oben mit Schulze aufgezeigt werden konnte, bezweifelt werden: Spätmoderne Menschen gehen zumeist spielerisch und erfahrungsrational nicht nur mit den „Kulissen des Glücks“ und mit den „Kulissen des Unglücks“ um, sondern auch mit den unterschiedlichen Diachronien, die diese Kulissen bleibend zu durchkreuzen versuchen.

Im Kontext einer „*Memoria im Futur*“ muss sich die Frage eines Perspektivenwechsels demnach anders stellen: Sie muss fragen, ob nicht gerade angesichts spätmoderner Kontexte eine Fundamentalmetanoia *dann* möglich wird, wenn der christo-praktische Indikativ der Beziehungs- und Begegnungswirklichkeit mit Gott derart *(vor)gelebt* wird, dass sich *in* und *durch* eine solche Praxis gegenwärtig setzt, was in der Koinzidenz von Her- und Zukunft ausgesagt wird:

¹⁰⁶ Sauter, Eschatologische Rationalität 288.

¹⁰⁷ Vgl. hierzu Fuchs, Ottmar, Die „Heiligenverehrung“ als interpersonale Gestalt der Erinnerung, in: JBTh 22 (2007), 333-359.

Christo-praktische Mensch-Werdung als befreites Gleichzeitig-Werden mit der rechtfertigenden Gnade Gottes, als wirklichkeitsverändernde „Eschatologie im Präsens“ und einer heilsindikativen Option auf eschatologische Gültigkeit? Diese Fragestellung wird im Folgenden mit dem praktisch-theologischen Ansatz der Rechtfertigungstheologie bei Ottmar Fuchs zu konkretisieren sein.

4.3 Die rechtfertigende Gnade Gottes – oder: Von der wirklichkeitsverändernden „Eschatologie im Präsens“

Ottmar Fuchs ist zuzustimmen, wenn er sagt, dass Gnade „immer schon, bezogen auf Gott, ein ziemlich missverständliches Problem“¹⁰⁸ war. Insbesondere dann, wenn sie aus ihrem Grundbezug zum Feudalwesen erschlossen wird, wonach ein Gnadenakt grundsätzlich abhängig war von der Willkür der jeweils herrschenden Instanz.¹⁰⁹ Demzufolge war die Erfahrung von „Gnade vor Recht“ zwar denkbar und möglich, als Willkürakt jedoch nicht ohne weiteres zu erwarten oder gar einzuklagen. Aufgrund dieser Rechts*unsicherheit* konnte durchaus auch „Ungnade vor Recht“¹¹⁰ geschehen. Dieser Tatbestand, so Fuchs

¹⁰⁸ Fuchs, Ottmar, Gnadenjahr ist jedes Jahr. Überlegungen zur Globalisierung und Radikalisierung christlicher und kirchlicher Existenz, in: ders. (Hg.), Pastoraltheologische Intervention im Quintett – Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft. Mit einem Dokumentationsteil bisheriger Stellungnahmen. Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag, Münster 2001, 97-152, 99 (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 11). Vgl. auch Fuchs, Ottmar, Predigt als Gnadenerfahrung. Aspekte einer indikativen Homiletik, in: ThQ 4 (2006), 313-335. Einen kirchengeschichtlichen „Aufriss“ der Gnadentheologie bieten Otto Hermann Pesch und Albrecht Peters in: dies., Einführung in die Lehre der Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 31994.

¹⁰⁹ Auf analoge und ebenso radikale Weise erweist sich das Problem des „Gnade vor Recht“-Denkens auch dann, wenn Gnade von einer theokratischen und/oder völkisch-nationalen Auslegung abhängt, die ausschließlich *einer* Autorität zukommt. Vgl. hierzu Schillebeeckx, Christen 123f.

¹¹⁰ Fuchs, Gnadenjahr 99.

weiter, mag Paulus dazu bewogen haben, den Gnadenbegriff theologisch mit dem Gerechtigkeitsbegriff zu verknüpfen und ihn *so* zu einem „thetischen“¹¹¹ Theologumenon zu machen,¹¹² ein Theologumenon, das gewährleisten will und soll, dass Gnade für Gott kein Akt von willkürlicher Macht oder von kompromissbereiter Barmherzigkeit, also keine „Ausnahme, sondern die Regel“ ist, „von der es keine Ausnahme gibt“¹¹³.

Fuchs weiter folgend besitzt nach der paulinischen Rechtfertigungslehre¹¹⁴ jeder Mensch grundsätzlich und ohne ein Zutun den „Rechtsstatus“ eines bedingungs- und leistungslosen Wohlwollens Gottes, und dies derart grundsätzlich, dass Gott die Menschen „rechtfertigt [...] *als* Sünder und Sünderinnen, er spricht sie gerecht, obwohl sie Unrecht tun, oder besser, weil sie von sich aus nicht gerecht

¹¹¹ Vgl. hierzu Fuchs, *Predigt als Gnadenerfahrung* 316-319, mit Verweis auf Widmann, Peter, *Thetische Theologie, Zur Wahrheit der Rede von Gott*, München 1982.

¹¹² Auch kann Paulus das „Gesetz“ durchaus positiv und damit als gnadentheologische Grundlage verstehen, weil für Israel „das Gesetz eine charis oder gnadenvolle Gottesoffenbarung“ darstellte (Schillebeeckx, Christus 112).

¹¹³ Fuchs, *Gnadenjahr* 99. Auf die Bedingungslosigkeit der Gnade Gottes insbesondere im Heilsdenken Israels vgl. Pesch/Peters, *Einführung* 5-8.

¹¹⁴ Vgl. hierzu Söding, Thomas, *Der Skopos der paulinischen Rechtfertigungslehre. Exegetische Interpretationen in ökumenischer Absicht*, in: *ZThK* 97 (2000), 404-433; Tamez, Elsa, *Die Sünde der Ungerechtigkeit und die Rechtfertigung durch den Glauben*, in: *BiKi* 57 (2002), 145-151; Wolter, Michael, *Eine neue paulinische Perspektive*, in: *ZNT* 7 (2004), 2-9; Alkier, Stefan, *Die Stellung der Rechtfertigungslehre in der paulinischen Theologie. Eine Einführung zur Kontroverse*, in: *ZNT* 7 (2004), 40; Eckstein, Hans-Joachim, „Gott ist es, der rechtfertigt“. Rechtfertigungslehre als Zentrum paulinischer Theologie?, in: *ZNT* 7 (2004), 41-48; Boers, Hendrik, *Antwort auf Hans-Joachim Ecksteins „Rechtfertigungstheologie“*, in: *ZNT* 7 (2004), 49-54; Breytenbach, Cilliers, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, Neukirchen-Vluyn 1989; Ulrichs, Karl F., *Christusglaube. Studien zum Syntagma πίστις Χριστού und zum paulinischen Verständnis von Glauben und Rechtfertigung*, Tübingen 2007.

sind.“¹¹⁵ Mitte und Ziel des Theologumenons des Gerechtfertigt-Seins vor Gott ist daher, den Menschen in eine rechtssichere „Gemeinschaftstreue“¹¹⁶ mit Gott hineinbefreit zu wissen, deren Realisations- und Erfahrungskontext die menschliche Lebenspraxis ist.¹¹⁷

Für die oben reflektierte Her- und Zukünftigkeits des Menschen bedeutet diese „Rechtssicherheit“¹¹⁸ nun, dass der Indikativ der Begegnungs- und Beziehungswirklichkeit mit Gott eine absolut positive Fokussierung erhält: Gottes rechtfertigende Gnade ist für den Menschen *als* „gerechtfertigtem Sünder“ derart vorbehaltlos und treu, dass er ihm einen selbstverantwortlichen Umgang mit der Fülle der Möglichkeiten menschlicher Selbstrealisation zu- und anvertraut – trotz der menschlichen Offenheit und Anfälligkeit für die Radikalität des Bösen und der Sünde. „Die immerwährende Menschenzugewandtheit Gottes“, so Alexandre Ganoczy, „erheischt von sich aus die Zuwendung des Menschen zu ihm. Gott will von Ewigkeit her mit seinem Gnadenangebot beim Menschen ‚ankommen‘ und dadurch dessen responsorische Glaubenshaltung ermöglichen“¹¹⁹.

Gnade als theologischer „Rechtsbegriff“ sagt zugleich aus, dass Gott sich von keiner noch so radikalen Sünde des Menschen hinreißen lassen wird, sein Urteil über den Menschen nach dem Prinzip eines willkürlichen Strafgerichts zu fällen, sondern nach dem Prinzip eines der Gerechtigkeit zum Recht verhelfenden Gnadengerichts – ohne die Dimension der Sünde und deren Radikalität zu bagatellisieren, son-

¹¹⁵ Fuchs, Gnadenjahr 99 [Hervorhebung im Original]; vgl. Ganoczy, Alexandre, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre, Düsseldorf 1989, 299-302.

¹¹⁶ Schillebeeckx, Christus 124.

¹¹⁷ Zur biblischen Rechtfertigungsproblematik vgl. Klaiber, Walter, Gerechtfertigt vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute, Göttingen 2000.

¹¹⁸ Vgl. zum Ganzen Jüngel, Eberhard, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 1999, hier 33.

¹¹⁹ So die gnadentheologische Umschreibung der Begegnungs- und Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und Mensch bei Ganoczy, Fülle 307.

dem sie gemäß der „Rechtssicherheit“ eines „Lebensrechtes“¹²⁰ des „gerechtfertigten Sünders“ zu richten. Die rechtfertigende Gnade Gottes ist folglich „weder Laune noch Herablassung, sondern ein *Rechtstitel*. Gott setzt sein Geschöpf ins Recht, auch sich selbst gegenüber. Was wir Menschen gegenüber nie haben könnten, haben wir Gott gegenüber: ein von ihm selbst verbrieftes Recht darauf, von ihm geliebt zu werden“¹²¹. Mit Fuchs kann Rechtfertigung bezüglich der Theorelationalität des Menschen auf der Basis eines absolut freien und unverdient geschenkten Liebes-Erweises Gottes als „Rechtsbesitz“ umschrieben werden, der die Grundlage bildet für die „rechtssicheren Forderungen“ Gottes an den Menschen: Gott überfordert den Menschen nicht mit einem Übermaß an Sein- und Sollenskriteriologien, da er nichts fordert, „was er im Übermaß geschenkt hätte. Forderungen allein geben niemals die Ermöglichung und vor allem nicht die Kraft, sie in Freiheit zu erfüllen. Gott verzichtet darauf, zum Guten zu zwingen; er schenkt stattdessen die das Gute ermöglichende Gnade“¹²².

Nun bewirkt die rechtfertigende Gnade Gottes keinen Gnadenautomatismus. Im Gegensatz zum Feudalwesen verbrieft sie jedoch das Recht des Menschen, in jeder Situation, besonders aber auch angesichts der Absurditäten menschlicher Leid- und Todeserfahrungen, „Gott selbst diesbezüglich anzufragen und im Leid anzuklagen“¹²³ – und dies, ohne sich vor einem *rechtsfreien* „Dies Irae“¹²⁴ fürchten zu

¹²⁰ Fuchs, Gnadenjahr 100.

¹²¹ Fuchs, Gnadenjahr 100.

¹²² Fuchs, Predigt als Gnadenerfahrung 316.

¹²³ Fuchs, Predigt als Gnadenerfahrung 318. Vgl. hierzu Grundsätzliches in: Fuchs, Ottmar, Unerhörte Klage über den Tod hinaus!, in: JBTh 16 (2001), 347-379; Fuchs, Gottes trinitarischer „Offenbarungseid“.

¹²⁴ Zweifelsohne handelt es sich beim „Dies irae“ um das wohl bekannteste und nachhaltigste Zeugnis dafür, welche Sprach- und Denkbilder von Gnade und Barmherzigkeit das „Jüngste Gericht“ als unausweichliche Wirklichkeit bei glaubenden Menschen hervorbringen konnte – Sprach- und Denkbilder aber auch, die im Kern dessen rechtfertigenden Gnadencharakter verzerrten. Besonders markant zeigt sich eine solche Verzerrung in der geläufigen deutschen

müssen, sondern sich der rechtfertigenden Gnade Gottes als „rechtssichere Treue“¹²⁵ bewusst zu sein, die nicht den Menschen als Sünder, sondern die Sünde verachtet.¹²⁶ Klage-Führen vor Gott erweist sich daher nicht als ein die Willkür Gottes herausforderndes „Majestätsdelikt“, denn Gott „kennt die Menschen und erkennt sie als sündig, aber nicht nur verurteilend, sondern auch frei- und gerechtsprechend. Ihr Gutsein ist nicht die Bedingung seiner Gnade, aber die Gnade ist die Bedingung für ihr Gutwerden“¹²⁷, so Fuchs. Die rechtfertigende Gnade Gottes begrenzt folglich nicht, sondern sie weitet den Horizont menschlicher Realisationsmöglichkeiten. Damit erweist sie sich auch als theologische Schlüsselkategorie für eine theo-relationale Her- und Zukünftigkeits des Menschen, aufgrund der sich der Mensch befreit erfahren darf nicht *aus*, sondern *in* seiner raum-zeitlichen Begrenztheit zu Realisationsformen gelingenden „Gutwerdens“.¹²⁸

Reim-Übersetzung des „Dies irae“. Zwar wird auch hier der feste Glaube und die Hoffnung auf Gottes unermessliche Gnade bezeugt, letztlich aber im Duktus einer existenzgefährdenden Rechtsunsicherheit. Heißt es in der lateinischen Fassung „Rex tremendae maiestatis, qui salvandos salvas gratis, salve me, fons pietatis“, so steht in der geläufigen freien Reim-Übersetzung „König schrecklicher Gewalten, *frei ist deiner Gnade Schalten: Quell der Gnade, lass Gnade walten*“. Wörtlich übersetzt müsste der kursive Text jedoch heißen: „...der du die Erlösenden *ohne Gegenleistung* [also gerechtfertigt, Anm. S.L.] erlöst, erlöse mich, Quell der Frömmigkeit“. Nicht ohne Grund ist daher das „Dies irae“ nach dem Zweiten Vaticanum als Bestandteil der Liturgie für die Verstorbenen gestrichen worden. Vgl. zum lat. Text das Missale Romanum, Ex decreto Consilii Tridentini Restitutum. S. Pii V. pontificis maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum a S. Pio X. reformatum et Benedicti XV. auctoritate vulgatum, Bonn 1924, [125].

¹²⁵ Fuchs, Predigt als Gnadenerfahrung 319.

¹²⁶ Die Verharmlosung der Sünde spiegelt sich in der Banalität unterhaltungswirksamer „Trinklieder“ wieder, wie „Wir kommen alle in den Himmel“ von Kurt Feltz oder „Wir sind alle kleine Sünderlein“ von Heins Köm.

¹²⁷ Fuchs, Gnadenjahr 101.

¹²⁸ In analoger Weise kann hier an die Menschenrechte gedacht werden, die je-

Die rechtfertigende Gnade Gottes lässt es nun zu, die radikale Gefährdung dieses „Gutwerdens“ nicht auf der Seite Gottes, sondern auf der Seite des Menschen zu sehen. Allerdings nicht so, dass Gott sich seiner Verantwortung entziehen und dem Menschen die Last und die Gefährdetheit des Gutwerdens allein überlassen würde. Vielmehr will ein gerechtfertigtes „Gutwerden“ vor Gott aufzeigen, dass Gott seiner Verantwortung auch gegenüber dem sündigen Menschen treu bleibt;¹²⁹ und zwar in der Unbedingtheit eines „Deus Humanissimus“, die der Unbedingtheit entspricht, „mit der er die Menschen in die Bedingungen dieser Welt geworfen hat“¹³⁰.

Es ist diese unbedingte Verantwortung, in der Gott sich immer wieder als heilsmächtige Diachronie jeglicher Formen menschlicher Emanzipations- und Erlösungsbewegungen erweist, die menschlichen Selbstwert und menschliche Selbstachtung solchen Machtrelationen und Interdependenzen überlassen, deren Kriteriologien lediglich einem „Gutmenschum“¹³¹ dienen, nicht aber dem „Gutwerden“ des Menschen im theologischen Sinne des oben angezeigten „wirklich leben (*vitam vivere*)“¹³².

Das menschliche Schuldig-Werden an der rechtfertigenden Gnade Gottes gründet damit in der Uneinsichtigkeit menschlicher Selbstbehauptungs- und Selbstrechtfertigungsversuche, die aufgrund menschlicher Relations- und Interdependenzverhältnisse „zwangsläufig“ strukturelle Radikalität annehmen, folglich auf unterschiedliche Weise zu radikalen Formen von Entsolidarisierung führen. „Selbst-

dem Menschen ohne ein Zutun zukommen. Selbst dann, wenn er dieses Recht als willkürlichen Selbstzweck auslegt und als Ent-Rechtung anderer lebt, wird *ihm* das Recht auf eine willkürfreie Rechtssprechung zugesprochen.

¹²⁹ Vgl. Ochs, Robert, Rechtfertigung – Leben aus der Anerkennung. Eine Spurensuche im Leben der Menschen von heute, in: US 55 (2000), 178-2001.

¹³⁰ Fuchs, Predigt als Gnadenerfahrung 318.

¹³¹ Zur Etymologie dieses Neologismus vgl. Finger, Evelyn, Art. Wörterbericht. Gutmensch, in: Die Zeit Nr. 31 vom 26. Juli 2007, 48.

¹³² Vgl. hierzu Haeffner, Erfahrung 17.

rechtfertigung und Entsolidarisierung“, so Fuchs, sind infolgedessen als „die zwei Seiten der gleichen Medaille“ zu betrachten, denn alle „in Gott hineinprojizierte Begrenzung seiner voraussetzungslosen Solidarität mit den Menschen hat auch eine Begrenzung der zwischenmenschlichen Solidarität zur Folge und umgekehrt“¹³³.

Die radikale Wechselseitigkeit von Selbstbehauptung und Entsolidarisierung bestätigt auf ihre Weise das, was oben in Bezug auf das interdependente und relationale Verständnis vom Menschen gesagt werden konnte: Die vom Subjekt versuchte Inkulturation eines von ihm gefundenen und bejahten „Standpunkts der Erlösung“ bestimmt nicht nur die Radikalität, sondern „rechtfertigt“ auch seine wirklichkeits- und lebensweltbestimmenden Relationen und Interdependenzen, wie deren Ästhetisierung in präferierte Wahrnehmungsmuster und Denk-, Sprach- und Zeichencodes.¹³⁴

Es handelt sich dabei um eine Inkulturation, die schon im Präsens wirklichkeits- und lebensweltbestimmende Gültigkeiten gerinnen lässt *mit* zeit- und ortsübergreifender Option auf eschatologische Bleibendheit. Ob in dieser Inkulturation ein „zirkuläres“ oder ein theorelationales Mensch-Sein zu seinem „Recht“ kommt, entscheidet die je konkrete, existentielle Inkulturation der heilsindikativen Option, die Gottes rechtfertigende Gnade jedem Menschen zusichert.

Es ist diese heilsindikative Option des Gerechtfertigt-Seins-vor-Gott, die Gnade nicht weltenthoben, und die menschliche Gott-

¹³³ Fuchs, Gnadenjahr 102.

¹³⁴ Wie wirklichkeitsentscheidend der Aspekt der Ästhetisierung ist, zeigt Jacob Taubes in seinem Vergleich des Messianischen bei Theodor W. Adorno und Walter Benjamin an. Ästhetisiert nach Taubes Adorno das Messianische in ein „Als-ob“, hinein, dem letztlich „ganz gleichgültig“ ist, „ob es wirklich ist“, ist bei Benjamin das Messianische „nicht gleichgültig“ (Taubes, Jacob, Die Politische Theologie des Paulus, München 1993, 97-106, 104). Vgl. zur gleichen Problematik Agamben, Giorgio, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt 2006, 34-55.

Relation nicht als funktionale Fiktion¹³⁵ verstehen lässt, sondern die das je konkrete Leben als „kreativen Ort“ der je eigenen, aber konkret-realen Inkulturation dieser wirklichkeitsverändernden, weil herkunfts- und zukunftserschließenden Vision des „Gerechtfertigt-Seins“ erschließen will – eine Vision, die zukünftig, nicht aber gegenwartslos, die herkünftig, nicht aber zeitfixiert ist. Sie wird in der inneren Spannung von „innerweltlicher“ und „absoluter“ Zukunft¹³⁶ zum performativen Motor aller menschlichen Anstrengungen zum glückenden Leben und so zu einer performativen Vision, deren Praxisrelevanz nicht in menschlichen Erlösungs- und Zukunftsvorstellungen und -bewegungen aufgeht, sondern diese immer wieder – inner- wie außerkirchlich – durchbricht, indem sie diese „an die Ausrichtung auf die Zukunft“ erinnert, „und zugleich daran, dass die Zukunft offen“¹³⁷, weil Gottes, bleibt.

Eine solche performative Vision kann als „Eschatologie im Präsens“ bezeichnet werden, deren praktische Relevanz ihre performative Dynamik im inkulturierten „Vorgeschmack“ einer noch ausstehenden, einer immer wieder erhofften und ersehnten und antizipativ (er)lebbarer Zukünftigkeit liegt, für die der Mensch gerechtfertigt, d.h. „herkünftig“ ausgerichtet ist. Eine solche „Eschatologie im Präsens“ radikalisiert die jüdisch-christliche Memoria an das Gerechtfertigt-Sein dahingehend, dass sie Gottes rechtfertigende Gnade als Freiheit realisieren lässt, die in einer „dialektischen Spannung zu (umfassender) Befreiung“ steht, denn „diese ist wesentlich das Ergebnis [dieser Freiheit, Anm. S.L.], und *in* ihr wird die ‚geschenkte Freiheit‘ [...] konkret und erfahrbar. Gnade ist aber auch paradoxe Freiheit selbst in der *bleibenden* Unfreiheit“¹³⁸. Interpretations- und Reflektionsrahmen

¹³⁵ Vgl. hierzu entsprechende Ausführungen in: Nocke, Franz-Josef, Was können wir hoffen. Zukunftsperspektiven im Wandel, Freiburg 2007, 68-94.

¹³⁶ Zu dieser Unterscheidung vgl. Rahner, Karl, *Docta ignorantia futuri*, in: ders., SzTh IX (1969) 210-228.

¹³⁷ Nocke, Was können wir 85.

¹³⁸ Pesch/Peters, Einführung 393 [Hervorhebungen im Original].

für diese erkennende und das Leben bereichernde Erfahrung der soterischen Wirklichkeit von Gottes rechtfertigender Gnade ist und bleibt der Glaube an die „Freiheit der Christinnen und Christen“ (vgl. Gal 4,8-6,10).¹³⁹

Analog zum Cusanischen Ansatz einer christozentrierten Anthropologie ist auch die soterische Wirklichkeit einer „Eschatologie im Präsens“ christozentriert zu exegetisieren. Sie ist also nicht theoretisch-theologisch zu postulieren, sondern praktisch-theologisch zu leben. Denn als „geschenkte Freiheit“ befreit sie zu Handlungs- und Interdependenzprozessen, in der sie als „konkrete Befreiung“ gelebt werden kann, als in Lebensgeschichten sich realisierende und darin sich „aussprechende“ Soterio-Logie.¹⁴⁰ Sie zielt damit auf die vielfältigen Formen und Relationen kirchlicher „Verkündigung und Sozialgestaltung“, in denen der „Glaube an einen gnadenreichen Gott *wahrzunehmen*“¹⁴¹ ist und – vom sakramentalen Selbstverständnis und Sendungsauftrag der Kirche her verstanden – sein *muss*. „Noch bevor die Menschen Subjekt von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind bzw. zu sein haben, ist davon zu sprechen, dass Gott Subjekt von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit gegenüber den Menschen ist“¹⁴².

Das Erkennen der soterischen Gnade Gottes wird also dann zur Memoria im obigen Sinn, wenn sie gelebte Gnade wird und *so* zur praktischen „Rechenschaft“ dessen, was Nachfolge in der Reich-Gottes-Praxis Jesu Christi im kirchlichen Kontext besagt: Gelebte „Eschatologie im Präsens“ als „Zeichen und Werkzeug“ (vgl. LG 1) einer subjektbezogenen und situationsoffenen Handlungs- und Verkündigungspraxis des „Deus Humanissimus“ im Sinne von GS 1: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders

¹³⁹ Zur Verhältnismäßigkeit von Gnade und Freiheit vgl. Greshake, Gisbert, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg 21992, 119-122.

¹⁴⁰ Vgl. hierzu Kieffer, René, *Reich Gottes, Rechtfertigung und Heil*, in: *Conc(D)* 33 (1997), 92-101.

¹⁴¹ Fuchs, *Gnadenjahr 109* [Hervorhebung im Original].

¹⁴² Fuchs, *Gnadenjahr 109*.

der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“

Die Problematik einer Fundamentalmetanoia angesichts der Rechtfertigungslehre zu erörtern, bedingt nun die Frage, ob eine Fundamentalmetanoia nicht als *der* Brennpunkt einer christozentrierten Praxis gedacht werden kann, der bestehende und anvisierte Interdependenz- und Relationsprozesse der Nachmoderne nicht nur diachron zu erschüttern, sondern sie auch schrittweise und bleibend zu „destruieren“ vermag, indem sie dies nicht mit Hilfe eines zukunftsresistenten „Blick zurück“ versucht, sondern mit Hilfe einer „eschatologischen Sensibilisierung“ im Sinne von Jes 43,9, d.h. im Sinne eines die Gegenwart eschatologisierenden und darin neu ausrichtenden und verwandelnden „Sieh, etwas Neues werde ich machen; es beginnt schon zu keimen, siehst du das nicht?“. Der Frage der praktisch-theologischen Auslotung einer solchen „eschatologischen Sensibilisierung“ kann mit Hilfe des theologischen Grundaxioms von Wolfhart Pannenberg nachgegangen werden, wonach die Gegenwart von ihrer eschatologischen Endgestalt antizipiert.

4.4 „Eschatologische Sensibilisierung“ – oder: Von der distanzierenden Kraft einer entdistanzierenden Christopraxis

In seinem theologischen Denken geht Wolfhart Pannenberg konsequent von der Handlungs- und Verkündigungspraxis Jesu aus, die sich darin bündelt, in der „Priorität der Zukunft“ *und* der „kommenden Herrschaft“¹⁴³ Gottes den Primat und das Fundament einer Nachfolge in der Reich-Gottes-Praxis, d.h. den Primat und das Fundament einer Christopraxis zu sehen. Mit Pannenberg dürfen folglich die Wirklichkeit Gottes sowie seine kommende Herrschaft weder differenziert, noch komplementär betrachtet werden, sondern vielmehr „idiomatisch“, d.h.: Gottes kommende Herrschaft *ist* die Wirklichkeit Gottes

¹⁴³ Pannenberg, Wolfhart, *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971, 12.

selbst.¹⁴⁴

Angesichts dieser in Sein und Zeit anbrechenden Herrschaft und sich bahnbrechenden Wirklichkeit Gottes konkretisiert sich der oben schon mit Fuchs gedachte Gedanke, dass Gott als „Produzent’ vergangener und zukünftiger Heilsgeschichte“ derjenige ist, der eine „Ganzheit oder Kontinuität“ dieser seiner „Geschichte mit den Menschen“¹⁴⁵ garantiert¹⁴⁶ dahingehend, „dass das Gegenwärtige“ nicht ausschließlich Wirkung und „Ergebnis der Vergangenheit“, sondern „durch die Zukunft bestimmt ist“ und zwar „als Wirkung der Zukunft“¹⁴⁷. So verstanden lässt mit Pannenberg die Verkündigungs- und Handlungspraxis Jesu schlussfolgern, dass der „Gott der kommenden Herrschaft [...] sich zu allem Endlichen und Vorhandenen als die Macht“ verhält, „die über dessen Zukunft entscheidet“¹⁴⁸, dass also die Wirklichkeit Gottes die Zukunft der Welt ist.

Gleich, welchen Lebensweg und Denkhorizont die Menschen angesichts ihrer Relationen und Interdependenzen besitzen, gleich, welche Ängste, Wünsche und Sehnsüchte die Ungewissheit und Unbestimmtheit von Zukunft in ihnen weckt, und gleich, wie die Ungewissheit und Unbestimmtheit von Zukunft in geschichtlichen Ereignissen und Begebenheiten zwar konkret wird, gleichzeitig sich aber als unbestimmte und ungewisse Fülle neuer Möglichkeit wieder entzieht: Mit Pannenberg kann festgehalten werden, dass die Kategorie der Zukunft *das* einende Prinzip darstellt, dem alle Menschen und Ereignisse gemeinsam „entgegengehen“.

Damit hat dank und aufgrund der jesuanischen Verkündigung und Praxis des Reiches Gottes „alle Erfahrung von Zukunft indirekt

¹⁴⁴ Pannenberg's Denken ist in Differenz zu sog. Prozesstheologen zu verstehen, die den Prozess der Herrschaft und Wirklichkeit Gottes in Gott selbst hineinprojizieren.

¹⁴⁵ Fuchs, Klage 223.

¹⁴⁶ Fuchs, Die Klage 223. Vgl. oben 4.2.

¹⁴⁷ Pannenberg, Theologie 12.

¹⁴⁸ Pannenberg, Theologie 14.

mit Gott zu tun“¹⁴⁹, antizipiert die Gegenwart an der Eschatologisierung ihrer selbst als Gegenwärtigwerden von Zukunft, die als solche allem Sein und aller Zeit bevorsteht und darin als *die* Macht erkennbar wird, „die trotz aller auseinanderstrebenden Tendenzen von Augenblick zu Augenblick die Welt zur Einheit zusammenschließt“¹⁵⁰, und zwar im Sinn einer universalen Versöhnung und nicht Gleichmachung aller Pluralitäten und Gegensätze.

Gott als Macht der Zukunft, seine kommende Herrschaft als Konkretwerden dieser eschatologisierenden Macht und schließlich die universal versöhnende Kraft dieser heilsmächtigen Zukunft sind nach Pannenberg der Interpretations- und Reflexionsschlüssel für ein eschatologisiertes Wirklichkeitsverständnis, wonach es ein und dieselbe Zukunft ist, die wie heute „schon jede vergangene Situation und ihre Gegenwartserfahrung bestimmte“¹⁵¹, also innerste und verbindende Entelechie aller Memoria ist, die sich an Begebenheiten festmachend „in Dankbarkeit oder auch mit Trauer und Beschämung gedenken“ lässt, „so oder so bewusst, dass sie [d.h. die Begebenheiten, Anm. S.L.] nicht unvermeidlich eintraten, sondern kontingent, als ein Zufallendes und frei Ergriffenes. So lässt sich selbst unsere Vergangenheit als Schöpfung des kommenden Gottes verstehen“¹⁵².

Wurde oben gesagt, dass Schöpfungs- und Gnadentheologie die zwei Seiten der einen Wirklichkeit sind, ist dies mit Pannenberg dahingehend zu erweitern, dass Schöpfungs-, Gnadentheologie *und* Eschatologie, also gerechtfertigte Herkunft und Zukunft zusammen gehören.¹⁵³ Die mit Panneberg mögliche „eschatologische Sensibilisierung“ des je eigenen Wirklichkeitsverständnisses lässt die lebens(welt)bestimmenden und lebens(welt)gestaltenden Relationen und

¹⁴⁹ Pannenberg, Theologie 18.

¹⁵⁰ Pannenberg, Theologie 18.

¹⁵¹ Pannenberg, Theologie 19.

¹⁵² Pannenberg, Theologie 19.

¹⁵³ Zur Abgrenzung des Pannenbergischen Ansatzes gegenüber der Prozesstheologie Whiteheads vgl. Pannenberg, Theologie 20f.

Interdependenzen als offenen, aber darin gerade je konkreten Vollzug eines eschatologisierten Werdens *in* Zeit und Sein *auf* Sein in Ewigkeit praktisch leben.

Die schöpfungs- und gnadentheologisch zu verortende, eschatologisch sich durchsetzende und unbedingte wie rechtssichere „Gemeinschaftstreue“¹⁵⁴ zwischen Gott und Mensch lässt es zu, als gestalterische Mitte eschatologischer Lebenspraxis die Inkulturation einer Unmittelbarkeit zu sehen, die der gerechtfertigten Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und Mensch zugrunde liegt – und dies, obgleich es unter raum-zeitlichen Bedingungen keine Erfahrung von Unmittelbarkeit geben kann.¹⁵⁵ Nun lässt sich dank des zwischenmenschlichen Bereichs verstehen, welche gestalterische Kraft eine Erfahrungsdichte und – in *diesem* Sinn – unmittelbare Erfahrung entwickeln kann: Sie wandelt menschliche Existenz in Pro-Existenz, d.h. sie „dekonstruiert“ zirkuläre Existenzweisen und performiert sie in ein „Da-Sein“ gelebter Nähe, Treue und Verantwortung.¹⁵⁶

Je „dichter“ diese „Unmittelbarkeit“ erfahren und je existentieller sie inkulturiert wird, umso mittelbarer und wirkmächtiger realisiert sie ein „Da-Sein“ in selbst- und lebenswelterschließenden Interdependenzen und Relationen. Mehr noch: Sie wird zur wirklichkeiterschließenden Mitte der Reflexion und Interpretation von bisher gelebten Relationen und Interdependenzen und *so* – auch rückblickend und

¹⁵⁴ Schillebeeckx, Christus 124.

¹⁵⁵ Wie oben in Bezug auf den erfahrungstheologischen Zugang gezeigt werden konnte, kann es immer nur eine in Erfahrungen sich vermittelnde Unmittelbarkeit geben. Selbst intrapersonale Prozesse, wie das menschliche Denken, sind abhängig von Codes, ohne die menschliches Denken, Sprechen und Tun nicht funktioniert.

¹⁵⁶ Vgl. Fuchs, Gnadenjahr 111. Auf die Notwendigkeit der zwischenmenschlichen Erfahrung von geschenkter „Gnade“ und zukunftserschließender „Treue“ für die religiöse „Inkulturation“ der Gnade und Treue Gottes weist Fuchs hin, wenn er schreibt: „Wer im zwischenmenschlichen Bereich keine entsprechenden Erfahrungen macht oder schenkt, kann sie auch seiner oder ihrer Erfahrung mit Gott nicht zutrauen“ (Fuchs, Gnadenjahr 114).

rückwirkend – zur wirklichkeitsverändernden Kraft, die Gegenwart als „Wirkung der Zukunft“¹⁵⁷ leben und Zukunft als die das bisherige Leben schon immer antreibende Dynamik reflektieren, interpretieren und erfahren lässt.

Es ist diese eschatologisierende Kraft praktisch gelebter „Unmittelbarkeit“, die zu einer entdistanzierenden Christopraxis im Sinne der paulinischen Rechtfertigungslehre befreit. Diese Lebenspraxis vermag die selbstzirkuläre Formen menschlicher Selbstbehauptungs- und Selbsterlösungstendenzen vergangenheits- und gegenwartsbezogen zu „dekonstruieren“ und lässt *so* lebbare, weil zukunftserschließende Formen situations- und subjektöffener Relationen und Interdependenzen in unbedingter Solidarität und gegenseitiger Anerkennung gestalten und täglich neu aktualisieren – ohne ein erneutes Leistungsdenken, das den gnadentheologischen Duktus der paulinischen Rechtfertigungslehre *praktisch* konterkarieren würde.¹⁵⁸

Wie sich eine gelebte, damit eine distanzierende Entdistanzierung individuell und strukturell auswirkt, ist wiederum verbindlich in der Handlungs- und Verkündigungspraxis Jesu präformiert. „Jesus hat“, so Fuchs, „die Dekonstruktion, die sich Menschen antun, bekämpft, aber nicht durch Distanz von den SünderInnen weg, sondern durch umso größere Nähe zu ihnen hin“¹⁵⁹. Jesu dekonstruierende, weil entdistanzierende Praxis der Zuneigung und Nähe Gottes lässt es

¹⁵⁷ Pannenberg 15. „Die Zukunft“, so Pannenberg, „*will* gegenwärtig werden; sie *tendiert* zu ihrer Ankunft in einer ständigen Gegenwart“ (ebd. 91 [Hervorhebungen im Original]).

¹⁵⁸ Vgl. hierzu Ochs, Robert, Rechtfertigung – Ermöglichung einer Praxis unbedingter Anerkennung. Dogma – Pastoral – Politik, in: Bucher, Rainer/Krockauer, Rainer (Hgg.), Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags, Münster 2006, 65-81 (Lit!); Stoodt, Dieter, Rechtfertigung und Geborgenheit, in: Benad, Matthias/Töpelmann, Roger (Hgg.), Annäherungen an das Heilige. Gottesliebe und Nächstenliebe in den Religionen: Edmund Weber zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1999, 185-193.

¹⁵⁹ Fuchs, Gnadenjahr 111f.

zu, entdistanzierende Imperative für eine Christopraxis zuzulassen, weil ihr Gnade als „Basis der Lebensgestalt“¹⁶⁰ zugrunde liegt und zu einer Lebenshaltung befreit, die um den Ernst einer entdistanzierenden Praxis weiß wie um die eschatologische Radikalität dieses Ernst-Machens: Es geht um nicht mehr und nicht weniger als um die Schicksalsfrage bleibenden Lebensgewinns oder um die radikale Erosion der je eigenen Existenz.

Nun würde der gnadentheologische Ansatz nicht nur „ad absurdum“ sondern auch von der Wurzel her beschädigt werden, würde die menschliche Schicksalsfrage aus dem eben hergestellten eschatologisierten Rechtfertigungszusammenhang gerissen werden. Gottes Gnadenwille würde dann zum Druckmittel gegen den Menschen „pervertiert“, und nicht als Geschenk und Entelechie für dessen Befreiung inkulturiert werden können.¹⁶¹ Vielmehr geht es bei der Schicksalsfrage um den Ernst der Inkulturation dieser befreienden, entdistanzierenden Christopraxis, die – im Glauben erschlossen und sakramental besiegelt – zu einer derart erfahrungsdichten „Transzendenzqualität“ im eigenen Leben befreit, „die trägt und so manchen ‚Mehrwert‘ bisherigen Lebens provoziert“¹⁶². Eine Transzendenzqualität, die das je konkrete Leben dahingehend eschatologisiert, dass eine Sensibilisierung für entdistanzierende Prozesse und Interdependenzen heranwächst, so dass sich das eigene Leben in eine Praxis radikaler „Hoffnungsexistenz, mit apokalyptischem Stachel“¹⁶³ wandeln kann, durch die das „messianische Licht“ wirklichkeitsverändernd in die Gegenwart eintritt und den Grundduktus einer entdistanzierenden Christopraxis schärft: eine soterische Lebenshaltung und Praxis gelebter Naherwartung, d.h. eine konkret-reale Christopraxis, „die durch Stetserwartung entspannte, verdünnte, auf die lange Bank geschobene Verantwortung

¹⁶⁰ Fuchs, Sakramententheologische Kriterien 101.

¹⁶¹ Vgl. Fuchs, Sakramententheologische Kriterien 102.

¹⁶² Fuchs, Sakramententheologische Kriterien 103.

¹⁶³ Metz, Zeit der Orden 79.

unter Zeit- und Handlungsdruck“¹⁶⁴ stellt und in diesem Sinn wirklichkeitsverändernd einlöst, was der entdistanzierende Beginn und die eschatologisierende „Initialzündung“ einer Fundamentalmetanoia im Sinne Jesu ist: „Die Zeit ist *erfüllt*, und nahegekommen ist das Reich Gottes; Kehrt um, und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15).

Eine solche eschatologisierte *und* entdistanzierende Christopraxis ist damit als eine Praxis des „Da-Seins“ zu dechiffrieren, die zu einer Lebenshaltung befreit, welche anderen ein kreatives Selbst-Sein und Selbst-Werden nicht abnimmt, sondern ihnen kritisch-konstruktiv die Fülle der Möglichkeiten glückender Selbst-Werdung zutraut und zuspricht, indem sie die Visionen glückender Relationen und Interdependenzen Gestalt annehmen lässt, die in jedem Menschen dank seiner je eigenen gerechtfertigten Theo-Relationalität „schlummern“: ein Leben gemäß der je eigenen, unverwechselbaren Größe und Würde vor Gott und den Menschen.

4.5 „Gelebte versus verlebte Memoria“ – oder: Von der Notwendigkeit lebensgeschichtlich verorteter „Persuasivität“

Der bisher konturierte Kontext einer eschatologisierten *und* entdistanzierenden Christopraxis, in den hinein die Frage nach der Möglichkeit und der Art und Weise einer Fundamentalmetanoia zu stellen ist, lässt mit Alois Schifferle die Bedeutung lebensgeschichtlicher (Begegnungs)Prozesse in den Vordergrund treten.¹⁶⁵ Er verweist hierbei auf die Bedeutung „lebensgeschichtlicher Vorgänge“, die „im Be-

¹⁶⁴ Metz, Zeit der Orden 83.

¹⁶⁵ Vgl. hierzu Fuchs, Werner, Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden, Opladen 1984; Englert, Rudolf, Glaubensgeschichte und Bildungsprozess, München 1984; ders., Glauben-Lernen im Horizont der Lebensgeschichte, in: Bitter, Gottfried/Gerhards, Albert (Hgg.), Glauben lernen – Glauben feiern. Katechetisch-liturgische Versuche und Klärungen, Stuttgart 1998, 220-234; Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt 1995.

wusstsein“ zu erarbeiten sind, „dass das Leben in seiner Bruchstückhaftigkeit und Unbegrenztheit letztlich Bild, Symbol und Metapher ist für das, was der Mensch in der Tiefe seines Daseins wird und ist“¹⁶⁶. Schifferle ist zuzustimmen, wenn dieser so und auf seine Weise den Cusanischen Ansatz einer praktisch gelebten Anthropologie in einen lebensgeschichtlichen „Umgang mit gelebtem, erlittenem und erfahrenem Dasein“¹⁶⁷ stellt. Dieser Umgang findet, wie Melanie Lüking¹⁶⁸ aufzeigt, schon immer im Alltäglichen an signifikanten und bruchstückhaften Eckpunkten reflexiver Selbstwahrnehmungsprozesse statt¹⁶⁹, und lässt eine Biographie „gerinnen“, die trotz, wegen und in ihren Brüchen und Diskontinuitätserfahrungen „für sich das Ergebnis einer bestimmten, an der Lebenszeit des einzelnen Menschen in seiner Umwelt orientierten Abgrenzung von überindividuellen Vorgaben“ darstellt, oder, anders gesagt, die „Erzählung eines Menschen über sein so und nicht anders Geworden-Sein“¹⁷⁰.

Dank lebensgeschichtlicher Erzähl- und Begegnungsprozesse wird es erfahrungs- und erinnerungstheologisch möglich, zwischen erzählenden und erzählten Lebensgeschichten einerseits und geschichtlich konkreten Lebenssituationen der Hörerinnen und Hörer andererseits eine „doppelte Subjektorientierung“ herzustellen, die als gelebte Memoria nicht nur einen korrelativen Lebensbezug zwischen

¹⁶⁶ Schifferle, Alois, Die Notwendigkeit einer Spiritualität gegenseitiger Wertschätzung, in: Möde, Erwin (Hg.), *Theologie der Spiritualität – Spiritualität der Theologie(n). Eine fächerübergreifende Grundlagenstudie*, Regensburg 2007, 153-166, 164.

¹⁶⁷ Schifferle, Notwendigkeit 165. Vgl. auch Luther, Henning, Der fiktive Andere. Mutmaßungen über das Religiöse an Biographie, in: Grötzing, Albrecht/ders. (Hgg.), *Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion* [FS Gert Otto], München 1987, 66-78.

¹⁶⁸ Lüking, Melanie, Brüche und Diskontinuitätserfahrungen als Thema von Biographien, in: *MThZ* 55 (2004), 56-66.

¹⁶⁹ Beispiele nach Lüking sind z.B. ein Arztbesuch, das Schreiben eines Lebenslaufs oder eines Tagebuchs. Vgl. Lüking, Brüche 57.

¹⁷⁰ Lüking, Brüche 58.

den Subjekten bewirkt, sondern einen gleichzeitig werdenden Lebensvollzug in und trotz bleibender Ungleichzeitigkeit.

Lebensgeschichtliche (Selbst)Wahrnehmungs- und (Selbst)Reflexionsprozesse erweisen sich damit als kritisch-positive Rezeptionsorte der Lyotard'schen Kritik an imperialistischen Metaerzählungen und einer „sieghaften Historie“¹⁷¹. Als selbstthematisierende Lebensgeschichten lassen sie es in der Einmaligkeit der je konkreten Lebensgeschichte zu, lebensgeschichtliche „Gesamtzusammenhänge“¹⁷² zu realisieren und die eigene Lebensgeschichte nicht mehr als eine letztlich inkommensurable Aneinanderreihung biographischer Fakten und Perioden zu verstehen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der je konkreten Lebensgeschichte erweisen sich damit nicht nur als additive Orientierungseinheiten, sondern als perichoretische¹⁷³ Realisationsdimensionen des je einmaligen, wenn auch (ergebnis)offenen Selbstwerdeprozesses.

Schifferle verweist in diesem Zusammenhang darauf, dass im praktisch-theologischen Sinn „Lebensgeschichte“, wird sie als wechselseitiger Prozess von „Ereignis, Deutung und Erzählung“ verstanden, sich „auf Erzählungen von Ereignissen im Leben, auf die Gesamtkonstruktion“ des menschlichen Werdeprozesses bezieht, „das heißt auf den Lebensentwurf und -vollzug eines Menschen wie auf die Erzählung [seines Lebens, Anm. S.L.] im Sinne des Sicherinnerns“¹⁷⁴. Mit Schifferle kann daher besonders unter den oben aufgezeigten relationalen und interdependenten Bedingungen der Spätmoderne dem

¹⁷¹ Vgl. Schifferle, Alois, Mit Feuerzungen! Zur pastoral-praktischen Deutung und Bedeutung werkgeschichtlich orientierter Biographieforschung, aufgezeigt am Beispiel Pater Mario von Galli SJ 1904-1987, in: Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Hg.), Eichstätter Antrittsvorlesungen Bd. 5, Wolnzach 2002, 12.

¹⁷² Vgl. Lüke, Brüche 59.

¹⁷³ Zum Begriff der Perichorese vgl. Sorč, Ciril, Entwürfe einer perichoretischen Theologie, Münster 2004, besonders 50-54.

¹⁷⁴ Schifferle, Brandstifter 19.

subjektorientierten Begegnungsprozess von Lebensgeschichten die entscheidende Initialzündung für eine fundamentale Metanoiaerfahrung zugesprochen werden. Diese erfolgt, wenn der lebensgeschichtliche Begegnungs- und Kommunikationsprozess dem (zirkulären) „Ich“ einen lebensentscheidenden, weil prägenden Perspektivenwechsel eröffnet, indem es sich vom „Du“ her radikal neu zu buchstabieren beginnt und damit für seine Lebenswelt einen nicht mehr hintergehbaren „Standpunkt der Erlösung“ erdet, weil er die eigene Lebenswirklichkeit mit den Augen dieser neu gewonnenen Perspektive in „dialogische(r) Differenz“¹⁷⁵ zu sehen beginnt – und zwar nicht im Sinne einer rein funktionalistisch und utilitaristisch ausgerichteten „Möglichkeit des einzelnen Ich“, sondern als sich eröffnender „Raum positiver Gemeinsamkeit, eines ‚Reiches der Freiheiten‘ (Fichte) in Freiheit und Liebe“¹⁷⁶.

Die je eigene und konkret gelebte Lebensgeschichte erschließt sich dank der entdistanzierenden Begegnung mit der anderen Lebensgeschichte folglich als selbsterschließende „Wir-Geschichte“¹⁷⁷. Das relationale und interdependente Verstrickt-Sein der eigenen Lebensgeschichte erhält so einen konkret-realen, lebensentscheidenden weil lebenswirklichen Horizont, in dem „wir uns weithin selbst erkennen, deuten und verstehen lernen können“, über die Lebensgeschichte des anderen Menschen, um „den eigenen Weg zu sich selbst zu wagen und seine eigenen Spuren zu finden, die eigenen Zweifel und Ängste nicht zu verleugnen oder zu fliehen, aber auch die eigenen Fähigkeiten, Begabungen, Anliegen und Hoffnungen kommen und sich entfalten zu lassen. Gehen muss man selbst. Man lernt aber zu gehen, indem man

¹⁷⁵ Splett, Jörg, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg ⁴2005, 63.

¹⁷⁶ Splett, Gotteserfahrung 63.

¹⁷⁷ Jetter, Werner, Die Theologie und Lebensgeschichte, in: Drehsen, Volker u.a. (Hgg.), Der ‚ganze Mensch‘. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität. Festschrift für Dietrich Rössler zum siebzigsten Geburtstag, Berlin 1997, 191-217, 204.

mitgenommen wird und mitgeht“¹⁷⁸.

Schifferle folgend wird deutlich, dass lebensgeschichtliche Begegnungsprozesse eine praktische Persuasivität¹⁷⁹ realisieren, die aufgrund ihres indikativen Charakters jener gerechtfertigten Gnadenbeziehung ein konkretes Gesicht geben können, die als solche jedem Menschen schon theo-relational zugesagt und kritisch-gestalterische Mitte, Kraft und Dynamis aller gelebten Christopraxis ist. Eine solche indikative Persuasivität realisiert auf je unterschiedliche, konkrete und einmalige Weise herrschaftsfreie und diskursive Antizipationen einer „Rede und Antwort“ für denjenigen Menschen, „der nach der Hoffnung fragt“, die Christglaubende erfüllt (vgl. 1 Petr. 3,15). So gedeutet, wird mit Melanie Lüking „der Lebenslauf [...] förmlich zum Symbol lebensgeschichtlicher Konsistenz und Kontinuität, die vor allem durch Erinnerung, Auslegung, Verknüpfung zu einem Bedeutungszusammenhang zustande kommt“¹⁸⁰ – lebensgeschichtliche Brüche und Diskontinuitätserfahrungen weder geschichtstriumphalistisch glättend noch leidensmimetisch überhöhend.

Eine solche persuasive Lebensgeschichte bewahrt ihren indikativen „Symbol“-Charakter dann, wenn sie nicht deduktiv zu überreden versucht, sondern, was zweifelsohne schwieriger ist, den Gnadenduktus des eigenen Da-Seins abduktiv zu „kommunizieren“ sucht – Kommunikationsprozesse also, die ausgehend von einer nicht-triumphalistischen und nicht-glättenden autobiographischen Selbstwahrnehmung und Selbstreflexion, damit aus sich heraus bei Dritten ebenso solche abduktive, „asymmetrische“¹⁸¹ Reflexions- und Wahrnehmungsprozesse anzustoßen vermögen.¹⁸²

¹⁷⁸ Schifferle, Brandstifter 32.

¹⁷⁹ Zum praktisch-theologischen Verständnis von Persuasivität vgl. Fuchs, Predigt 321, Anm. 29.

¹⁸⁰ Lüking, Brüche 65.

¹⁸¹ Vgl. Scheule, Rupert M., Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert, Frankfurt 2002, 36f.

¹⁸² Im Letzten ist dieser Gedanke genuin christlich und verbürgt durch die Frauen

Die angezeigte Notwendigkeit einer lebensgeschichtlich verorteten und indikativen Persuasivität zeigt an, dass sich die Frage nach der Möglichkeit und der Art und Weise einer Fundamentalmetanoia dann am aufschlussreichsten erschließen kann, wenn ihr ein lebensgeschichtlich konkretes „Gesicht“ gegeben wird; ein Gesicht also, dessen Lebensgeschichte die unsrige wie das Adorno'sche „Messianische Licht“ bescheint, indem sie im Selbsterzählen Konturen einer Fundamentalmetanoia sichtbar macht. Dieses Gesicht erhält im Folgenden das der Maria von Magdala.

und Männer, die die Kirche als erlöste Menschen zu den „Altären erhebt“. Frauen und Männer, denen das Christentum seine ursprungstreuen Erneuerungsprozesse verdankt – auch oder gerade *weil* sie wegen ihrer Überzeugung abduktive Situationen nicht mieden, sondern sie im Sinne einer alternativen wie radikalen „Glaubenspraxis“ mit all ihren lebensgeschichtlichen Konsequenzen auf sich nahmen.

5. Der Fundamentalmetanoia ein Gesicht geben – oder: Die Lebensgeschichte der Maria von Magdala

In Ihrer Arbeit zu „Maria von Magdala im Johannesevangelium“¹ zieht Susanne Ruschmann ihr Fazit über die Bedeutung der Frau aus Magdala dahingehend, dass Maria als „Subjekt sowie Objekt von Erinnerungsgeschehen“ die „personifizierte Erinnerung sowohl an den irdischen als auch an den auferstandenen Jesus“ selbst, also „Erinnernde und Erinnerungsgegenstand zugleich“² ist.

Sich Maria von Magdala zu erinnern, heißt mit Ruschmann, sich praktisch mit dem „Erkenntnisprozess“ Marias auseinanderzusetzen, der selbst Ergebnis eines *Erinnerungsprozesses* ist, nämlich als „Entwicklung vom konservierenden zum offenbarenden Erinnern, die Wende vom bewahrenden Gedenken des irdischen Jesus zur vergegenwärtigenden Erinnerung seiner Botschaft, von der auf die Vergangenheit fokussierte Rückschau zur erhellenden Retrospektive, die in der Gegenwart Sinn und Zukunft eröffnet“³.

Ruschmann ist zuzustimmen, wenn sie die Wirkungsgeschichte und theologische Relevanz Marias von Magdala im Kontext der Memoria verortet. Auch ist Ruschmann beizupflichten, dass sich aufgrund der erinnernden Auseinandersetzung mit der Person Marias die gemeindlichen Rezipientinnen und Rezipienten selbst als praktisch-konkreter „Ort der Gottesgegenwart“⁴ erkennen dürfen, weil ihnen dank des vergegenwärtigenden Begegnungsprozesses Marias ihre eigene nachösterliche Begegnung mit dem Auferstandenen möglich wird. In unserem Kontext ist jedoch die Frage zu stellen, *was* in Maria Magdalenas Lebensgeschichte als innerster und entscheidender Moment der Begegnungserfahrung benannt werden kann, der sie uns zur

¹ Ruschmann, Susanne, Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin – Lebensbotin, Münster 2002.

² Ruschmann, Maria 251.

³ Ruschmann, Maria 251.

⁴ Ruschmann, Maria 252.

biblisch verbürgten „Jüngerin, Zeugin und Lebensbotin“⁵ macht: Eine Begegnungserfahrung, die – vor- und nachösterlich bedingt – durchaus verschiedene Erfahrungsebenen und -kontexte kennt, letztlich jedoch auf die *eine* Erkennensqualität hinzielt, dass sich im Angesprochen-Werden durch Jesus und im Ihn-Erkennen als Christus Gottes der soterische „Standpunkt der Erlösung“ gegenwärtig setzt, von dem aus die je konkrete Lebensgeschichte ihre eschato-praktische „Qualität“ erfährt, wie in der Gestalt und Lebensgeschichte der Frau aus Magdala.

5.1 Die kontextgeschichtliche Erschließung der Maria von Magdala

Der *ungleichzeitige* Versuch, sich mit den Lebens- und Wirkungsgeschichten historischer Gestalten aktualisierend auseinanderzusetzen, stellt unweigerlich vor die Frage, wie ein möglichst ursprungnahes Bild der jeweiligen Gestalt gezeichnet werden kann; vor allem dann, wenn einerseits der Kontext mitbeachtet werden soll, in dem sich – zeit- und kontextversetzt – sowohl die Tradierenden, als auch die Rezipientinnen und Rezipienten realisieren, wenn andererseits aber auch die Perspektive in den Blick genommen werden soll, warum und wie der historischen Gestalt aktualisierend erinnert wird. Diese Problematik gilt in besonderem Maße für biblische Gestalten. Denn das Tradieren ihrer Person geschieht primär aus glaubendem und nicht aus historischem Interesse – wie bei Maria aus Magdala⁶ und ihrer Wirkungs-

⁵ So der Untertitel von Ruschmanns Studie (Anm. 432).

⁶ Neben Susanne Ruschmanns Arbeit sei auf folgende Studien mit eigenem oder ausschließlichem Schwerpunkt „Maria aus Magdala“ verwiesen: Schottroff, Luise, Maria Magdalena und die Frauen am Grab Jesu, in: dies., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 96-133; Maisch, Ingrid, Maria Magdalena. Zwischen Verachtung und Verehrung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte, Freiburg 1996; Melzer-Keller, Helga, Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach

und Rezeptionsgeschichte, die in ihrer ureigensten Relation zur Person und zur Lebensgeschichte Jesu von Nazaret gründet. Nun kennt diese Relation zwar keine explizite Ausgestaltung in den Evangelien, sie stößt jedoch wie bei keiner anderen neutestamentlichen Gestalt sowohl bei glaubenden als auch bei nicht glaubenden Menschen auf großes Interesse.⁷

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass Maria Magdalenas ureigenstes Jesus-Christus-Verhältnis für die vor- *und* nachösterlichen Christengemeinden von Anfang an von großer Bedeutung war. Dies zeigt vor allem die Tatsache, dass entgegen üblicher Tradition Maria nicht nach ihren familiären Relationen, sondern nach ihrem Herkunftsort Migdal⁸ benannt und bekannt wurde. Wenn auch mit Sabine Bieberstein nicht geklärt werden kann, ob Maria vor oder nach ihrer Begegnung mit Jesus Magdala verlassen und sich ihm angeschlossen hat,⁹

den synoptischen Überlieferungen, Freiburg 1997; dies., Maria neu entdecken, in: GuL 72 (1999), 97-111; Bieberstein, Sabine, Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium, Fribourg 1998; Taschl-Erber, Andrea, Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1-18: Tradition und Relecture, Freiburg 2007.

⁷ Vgl. Nicklas, Tobias, „...und er küsste sie auf den Mund“. Vom Verhältnis Jesu zu Maria von Magdala, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 28-31; Zwick, Reinhold, Figur des kulturellen Gedächtnisses. Zu einigen jüngeren Facetten der Erinnerung und Neubeschreibung, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 49-53; Ebner, Martin, Bilder von Maria von Magdala im Neuen Testament. Unterschiedliche Weichenstellungen, in: BiKi 55 (2000), 170-177, 170; Dirnbeck, Josef, Des Meisters Herz-Dame zwischen Kitsch und Kirchenkritik. Maria Magdalena in neuerer Literatur und im Film, in: BiKi 55 (2000), 200-204.

⁸ Vgl. Cebulj, Christian, Aus dem Schatten des „Fischturms“ in die Nachfolge des Menschenfischers. Archäologische Notizen zur Heimatstadt der Maria Magdalena, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 10-15; Taschl-Erber, Maria 424-427; Wenning, Robert, Magdala, in: BiKi 55 (2000), 208-211; Ruschmann, Maria 46-48; Maisch, Maria 13f.

⁹ Vgl. Bieberstein, Verschwiegene Jüngerinnen 49.

bleibt festzuhalten, dass sie eine derart „selbstständige Existenz“¹⁰ in der von Jesus konstituierten und von ihm ermöglichten realen Teilhabe an der eschatologischen und nachösterlichen „nova familia dei“¹¹ einnahm, dass sie namentlich auf eine Weise in das kollektive Gedächtnis nachösterlicher Christengenerationen eingehen konnte, „wie wir es sonst nur von Jesus gewohnt sind. Diese Besonderheit hängt offensichtlich mit ihrer herausragenden Rolle in der vor- und nachösterlichen Jesusbewegung zusammen“¹², so Ingrid Maisch.

Eine weitere Besonderheit der Frau aus Magdala zeigt sich darin, dass sie mit Maria, der Mutter Jesu, die Frau ist, die in allen vier Evangelien am meisten namentlich tradiert wird. Dass ihrem ureigensten Jesus-Christus-Verhältnis in den frühen Christengemeinden eine besondere Autorität zukommt, zeigen schließlich auch die synoptisch tradierten Frauenlisten¹³: Analog zu den von Petrus angeführten Männerlisten nimmt Maria von Magdala in den Frauenlisten den Platz der Erstgenannten ein. Mit Luise Schottroff ist dabei jedoch nicht an eine Rivalität in Fragen großkirchlicher Hierarchie zu denken,¹⁴ „sondern im Sinne einer Autorität, die aus einer Arbeit für die Gemeinde erwächst. Die Erstnennung der Maria Magdalena zeigt, dass man wusste, wie entscheidend für die Jesusbewegung ihr Verhalten nach dem

¹⁰ Taschl-Erber, Maria 427.

¹¹ Ruschmann, Maria 104-107. Ruschmann greift auf die Untersuchung Klaus Scholtisseks zurück, der im johanneischen Sinne die Stiftung der „nova familia dei“ in der staurologischen Vervollkommnung der Sendung Jesu sieht. Vgl. hierzu Scholtissek, Klaus, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften, Freiburg 2000, hier 238.

¹² Maisch, Maria 12.

¹³ Vgl. Taschl-Erber, Maria 433-435; Ruschmann, Maria 38-46.

¹⁴ Mit Melzer-Keller ist darauf zu verweisen, dass dieser Befund dann irreführend wird, sollte „Jesus frauenemanzipatorische Absichten bescheinigt“ werden, was lediglich „heutiges Problembewusstsein und heutige Zielsetzungen [...] in einen Horizont“ hineintragen würde, „dem derartige Fragestellungen vollkommen fremd waren“ (Melzer-Keller, Jesus und die Frauen 425).

Tode Jesu war. Darin ist sie Petrus vergleichbar“¹⁵.

Dass sich die vielgestaltige Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Frau aus Magdala nicht nur der jeweiligen Perspektive und dem Interesse der Rezipientinnen und Rezipienten, sondern auch einer Art Evangeliumsharmonie und der damit eng zusammenhängenden Legendenbildung verdankt,¹⁶ macht es schwierig, sich dem lebensentscheidenden Begegnungsprozess mit dem vorösterlichen Jesus in ihrer Lebensgeschichte zu nähern. Hilfreich wird es dabei sein, Martin Ebner zu folgen, wenn er für eine differenzierte Betrachtung der neutestamentlichen Einzeltraditionen plädiert.¹⁷

Neutestamentlich über Maria von Magdala zu sprechen, heißt dann, die Reflexion ihres ureigensten Jesus-Christus-Verhältnisses von dort aus zu thematisieren, wo Jesu Verhältnis zu Gott und zu den Menschen selbst auf ureigenste Weise kulminiert: im Triduum von Kreuzestod, Grablegung und Auferstehung.¹⁸ Ohne die Relation zu diesem Kulminationspunkt kann kein hinreichender Zugang zu Maria

¹⁵ Schottroff, Maria 10.

¹⁶ Vgl. Ruschmann, Susanne, Geheilte, Jüngerin, Osterzeugin. Die biblische Überlieferung, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 20-27; Taschl-Erber, Andrea, Eine Frau mit Autorität. Die Apostolin Maria Magdalena, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 32-37; dies., Maria 479-652; Hösli-Gubler, Sabina, Sünderin und Heilige. Geschichtliche Entwicklungen, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 38-41; Delenda, Odilie, Schöne und reuige Büberin. Bilder einer Frau im 17. Jahrhundert, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 42; Leicht, Barbara, Die legenda aurea, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 54f; Jansen, Katherine Ludwig. Die Ankunft Maria Magdalenas in Vézelay, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 56f; Laurent, Sophie, Auf den Spuren der Maria Magdalena in der Provence, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 58; Burrichter, Rita, Maria Magdalena in der bildenden Kunst, in: BiKi 55 (2000), 178-186; Hartenstein, Judith, Maria Magdalena in apokryphen Evangelien, in: BiKi 55 (2000), 188-191; Jensen, Anne, Maria von Magdala in den frühkirchlichen und ostkirchlichen Traditionen, in: BiKi 55 (2000), 192-194.

¹⁷ Vgl. Ebner, Bilder 171.

¹⁸ Vgl. Taschl-Erber, Maria 434f.

Magdalenas lebensentscheidender Begegnungserfahrung mit Jesus gefunden werden. Selbst dann nicht, wenn diesbezüglich schon Lukas und Matthäus eine großkirchlich entscheidende „Korrektur“ vollzogen haben.¹⁹

Im Markusevangelium ist das älteste Zeugnis der Maria aus Magdala erhalten. Markus tradiert ihren Namen im Kontext der Kreuzigungsszene (Mk 15,34). Der Kontext ihrer Namensnennung ist als ein erster Hinweis auf Marias ureigenstes Jesus-Christus-Verhältnis zu deuten: Sich mit den anderen Frauen in der Nähe des Gekreuzigten zu zeigen, bedeutet, sich der Gefahr auszusetzen, als Anhängerin des Gekreuzigten erkannt, und als solche selbst verhaftet zu werden.²⁰ Als Zeugin des Kreuzestodes Jesu ist sie sodann mit den anderen Frauen auch Zeugin seiner Grablegung und schließlich seiner Auferstehung.²¹

Ein erster „erhellender“ Hinweis für Maria Magdalenas ureigenstes Jesus-Christus-Verhältnis findet sich also in der Erzähltradition des Markus, wonach Maria Magdalena und die anderen Frauen durch ihr „Da-Sein“ in der Stunde des Todesschicksals Jesu das „Vakuum der Solidarität“ ausfüllen, das durch die Flucht der Jünger im Zuge der Gefangennahme Jesu entstanden ist, obgleich es ihr Auftrag „gewesen wäre, ‚mit Jesus zu sein‘ (Mk 3,14). Kein Wunder, dass der göttlich legitimierte Verkündigungsauftrag an die Frauen ergeht und dass ausgerechnet sie es sind, die Petrus und mit ihm die etablierten Zwölf wieder in die Geschichte Jesu einklinken sollen: ‚Sagt seinen Jüngern und dem Petrus...‘ (Mk 16,7)“²².

Wie bei Markus nimmt auch im Matthäus-, Lukas- und Johan-

¹⁹ Vgl. zum Ganzen den synoptischen Überblick bei Ruschmann, Maria 38-42.

²⁰ Vgl. Ebner, Martin, Jesus in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge, Stuttgart 2003, 310; Ruschmann, Maria 56-63, hier 62f.

²¹ Vgl. Taschl-Erber, Maria 437.

²² Ebner, Bilder 171. Dass die Frauen entgegen des Auftrags der Engel schweigen, sieht Ebner als Teil markinischer Erzähltradition an: „Die Leserinnen und Leser sollen aktiviert werden (und sind dazu berechtigt), im realen Leben das zu tun, was die Frauen in der erzählten Geschichte nicht getan haben“ (ebd.).

nesevangelium Maria von Magdala eine explizite Rolle in den Geschehnissen um Golgatha ein, allerdings in einer jeweils anders gelagerten Form. Matthäus gesteht in seiner Auferstehungserzählung Maria aus Magdala und den anderen Frauen lediglich die Botinnenrolle zu: Sie sollen den Jüngern mitteilen, dass ihnen der Auferstandene nach Galiläa vorausgegangen ist (vgl. Mt 28,7f).

Da auf Johannes eigens einzugehen sein wird, kann hier auf die traditionsgeschichtlich wohl wirksamste Kontextverschiebung für die Lebensgeschichte Maria Magdalenas verwiesen werden: „Das Lukas-evangelium, und das ist verblüffend, streicht sogar den Verkündigungsauftrag an die Frauen innerhalb der Grabesgeschichte.“²³ Mitentscheidend hierfür ist, dass Lukas die markinische Frauenliste in den Kontext des „Sammelberichts“ über das Umherziehen und Verkündigen Jesu komponiert. Die Frau aus Magdala und die anderen Frauen werden „lediglich“ zu einer die Apostel ergänzenden Gruppe, wobei Maria diejenige Frau ist, bei der Jesus sieben Dämonen exorziert hat (vgl. Lk 8,1-3)²⁴. Zwar bleibt Maria Magdalena bei Lukas im Kontext des Kreuzigungsgeschehens unerwähnt, doch tradiert er ihren Namen explizit im Auferstehungskontext. Allerdings werden in den Augen der Apostel ihr sowie das Auferstehungszeugnis der anderen Frauen als „Frauengeschwätz“ abgetan (vgl. Lk 24,11).

Im Zuge der für diese Arbeit intendierten Frage kann nicht weiter auf exegetische Einzelheiten eingegangen werden. Dennoch kann über Maria aus Magdala grundlegend festgehalten werden: Der fundamentale Verstehensschlüssel für ihre Beziehungswirklichkeit mit Jesus gründet in den Ereignissen um Karfreitag und Ostern.²⁵ Diese neutestamentlich als unumstößlich tradierte Relation setzt einen Figurationsprozess zwischen Jesus und Maria Magdalena voraus, der einer Begegnungserfahrung erwachsen muss, die in Galiläa einzuordnen ist

²³ Ebner, Bilder 172.

²⁴ Vgl. Ruschmann, Maria 48-50.

²⁵ Vgl. zum Ganzen Taschl-Erber, Maria 436-468.

– und zwar eine derart dichte Erfahrung, die Maria nicht nur zu einem Distanzierungsakt in Bezug auf ihr bisheriges Leben befreit, sondern zu einem Distanzierungsvermögen in der Nachfolge Jesu, vorösterlich erfahren und nachösterlich erkannt als Christus Gottes.²⁶ Auf diesem Hintergrund lässt sich auch die lukanische Notiz des jesuanischen Exorzismus über Maria als ganzheitliche (Siebener-Zahl der Dämonen) Begegnungserfahrung mit der Heilsallmacht des Reiches Gottes einordnen und als solche soterisch deuten.²⁷

Mit Martin Ebner ist schließlich zusammenzufassen: „Alles was wir von der historischen Maria Magdalena außer ihrem Allerweltsnamen und dem Ort, aus dem sie stammt, wissen, hängt damit zusammen, dass sie zur umstrittenen christlichen Symbolfigur geworden ist, im Blick auf Glaubensautorität und Leitungsstrukturen. Und das doch wohl nur deshalb, weil ihr vermutlich mit anderen Frauen genau das widerfahren ist, was wir ‚Ostererfahrung‘ nennen, lebensgeschichtlich verankert in einer vermutlich sehr tiefen und dankbaren Beziehung zu Jesus.“²⁸ Zum näheren Verständnis wird hier das vierte Evangelium hilfreich sein.

²⁶ „Jesus erkannt als Mensch und bekannt als Christus“ war die von seinem exegetischen Kollegen in Nijmegen, Ansfried Hulsbosch, formulierte Perspektive, mit der Edward Schillebeeckx das chaledonensische Dogma hermeneutisch neu zu fassen versuchte. Vgl. Kennedy, Philip, *Deus humanissimus. The Knowability of God in the Theology of Edward Schillebeeckx*, Fribourg 1993, 304-309; Loiero, „...damit keiner zugrunde gehe“ 178-227.

²⁷ Vgl. Ruschmann, Maria 50.

²⁸ Ebner, Bilder 176.

5.2 Maria Magdalenas Lebensgeschichte im Zeugnis des vierten Evangeliums

Um sich mit dem vierten Evangelium dem lebensgeschichtlichen „Sitz“ der „dankbaren Beziehung“ Maria Magdalenas zu Jesus zu nähern, ist es mit Ebner in einem ersten Schritt hilfreich, Marias johanneisch ausgestaltete Ostererfahrung²⁹ in der Perspektive von Hld 3,1-4 zu lesen. In seinem Aussageinhalt und seiner Aussageform zeigt nämlich Hld 3,1-4 Analogien zur „szenischen Dramaturgie“³⁰ der Ostererzählung im Johannesevangelium auf – allerdings mit einem anders gelagerten Finale: Im Gegensatz zum dort geschilderten Suchen und Wiederfinden des Geliebten durch die Liebende³¹ kennt die johanneische Osterperikope (Joh 20,11-18) keine erotischen Anspielungen. Die Perspektive von Hld 3,1-4 will vielmehr den Blick dafür schärfen, Maria Magdalenas Suchen und Wiederfinden Jesu³² als soterische „Erkenntnis der Liebe“³³ zu verstehen – eine Erkenntnis also, die ihren Sitz im Leben einer von gegenseitiger Liebe getragenen Beziehungswirklichkeit haben muss, die also derart „historisch“ grundgelegt sein musste, dass sie zur innersten Entelechie des Suchens werden, und im österlichen Wiederfinden zu sich selbst kommen konnte.

²⁹ Vgl. Ruschmann, Maria 64-95.

³⁰ Vgl. Taschl-Erber, Maria 112-145.

³¹ In Hld 3,1-4 heißt es: „Auf meinem Lager zur Nachtzeit suchte ich ihn, den meine Seele liebt. Ich suchte ihn und fand ihn nicht. Aufstehen will ich denn, will die Stadt durchstreifen, die Straßen und die Plätze, will ich suchen, den meine Seele liebt. Ich suchte ihn und fand ihn nicht. Es fanden mich die Wächter, die die Stadt durchstreifen. Habt ihr ihn gesehen, den meine Seele liebt? Kaum war ich an ihnen vorüber, da fand ich ihn, den meine Seele liebt. Ich ergriff ihn und ließ ihn nicht mehr los.“

³² In diesen Kontext sind die schon barschen Worte Jesu an Magdalena „Nicht fass mich an!“ bzw. „Nicht halt mich fest!“ (Joh 20,17) einzuordnen (Ebner, Bilder 173).

³³ Ebner, Bilder 173.

Mit Susanne Ruschmann ist grundsätzlich festzuhalten, dass die johanneische Erzähltradition in Joh 20,11-18 „einem für österliche Erscheinungsgeschichten typischen Aufbau“³⁴ folgt. Obgleich es bei vorliegender Arbeit ausdrücklich nicht um die wirkungsgeschichtlich bedeutsame Frage gehen kann, ob Maria als Erstzeugin auch die Erstverkünderin der Osterbotschaft ist, zeichnet sich gegenüber allen anderen Erscheinungserzählungen die Besonderheit der Ostererfahrung Maria Magdalenas dahingehend aus, dass sie in ihrer Art die evangelisch einzig bezeugte österliche Christophanie vor einer Einzelperson darstellt. Unbestritten bleibt, dass die Ostererfahrung Marias mit den anderen österlichen Erscheinungserzählungen darin korreliert, dass es sich um ein dialogisches Geschehen handelt und dem Erkennen des Auferstandenen ein Nichterkennen vorausgeht. Das gleiche gilt für den Sachverhalt, dass nach dem Erkennen des Auferstandenen der Erkannte nicht festgehalten werden kann. *Warum* allerdings Maria Magdalenas Ostererfahrung derart exemplarisch erachtet werden kann, muss im lebensgeschichtlich zu verortenden „Glaubensprozess“³⁵ gründen, der, von Johannes als Einzelerzählung konzeptionell in seine Theologie eingearbeitet, in ihrer Ostererfahrung gipfelt und dort quasi zu sich selbst kommt.

Susanne Ruschmann hat nun in ihrer semantischen Analyse von Joh 20,1.2.11-18 aufgezeigt,³⁶ dass in der johanneischen Theologie das ganzheitliche, d.h. akustische und optische Wahrnehmen der eigentlichen Wirklichkeit, eine besondere Rolle spielt. Ausgedrückt wird dies in der Verwendung und Aufeinanderbezogenheit der Verben Sehen/Hören und Erkennen, und dies auf besondere Weise: „Das Hören als solches reicht auch mit dem Sehen zusammen als empirische

³⁴ Ruschmann, Maria 97. Mit Joachim Gnllka und Raymond E. Brown sieht Ruschmann in Joh 20,11-18 eine Erzählung in der Form einer Wiedererkennungsgeschichte, wie sie analog in der lukanischen Emmausgeschichte zu finden ist. Vgl. Ruschmann, Maria 88.

³⁵ Ruschmann, Maria 108.

³⁶ Ruschmann, Maria 111-120.

Grundlage für den ‚metaphorischen Qualitätssprung‘ in der Wahrnehmung Marias noch nicht aus. Denn sie erkennt den Auferstandenen nicht in dem Moment, als sie zusätzlich zu seiner Gestalt auch seine Stimme wahrnimmt [...] Erst das Hören des eigenen Namens öffnet ihr die Ohren“ und zeigt den Auferstandenen als denjenigen, der Maria aus Magdala „auf der existentiellen Ebene“ wirklich erreichen kann, indem er sie bei ihrem Namen „Mirjam“ anspricht, so dass „erst, als sie in ihrer Identität angesprochen wird“³⁷, sie sich vom Grab und der Trauer zum Auferstandenen und zur österlichen Realität hin umwenden kann.

5.3 „...triffst du nur das Zauberwort“ – oder: Der befreiende Dialog „Maria – Rabbuni“

Was Joseph Freiherr von Eichendorff in seinem Gedicht „Wünschelrute“ für die Kraft der Dichtung festschreibt, kann als Verstehensschlüssel für das herangezogen werden, was „narrativ“ in der Osterperikope „entfaltet“ wird, „und zwar durch den kürzesten Dialog des ganzen“³⁸ Johannesevangeliums: „Maria – Rabbuni“ in Joh 20,16. In diesem Dialog zwischen dem Auferstandenen und Maria von Magdala, d.h. „genau zwischen den beiden Ausrufen *Μαριάμ* und *ραββουνι*, liegt die Wendung der Erzählung, semantisch festgehalten im Umwenden Marias“³⁹. Mit der im Johannesevangelium für Maria Magdalena eigens reservierten Rufform *Μαριάμ*⁴⁰ trifft der Auferstandene

³⁷ Ruschmann, Maria 118.

³⁸ Ruschmann, Maria 117.

³⁹ Ruschmann, Maria 117 [Hervorhebung im Original]. Dass diese Feststellung Ruschmanns keine sekundäre Deutung ist, zeigt die Tatsache, dass das „Umwenden Marias [...] durch die Partizipialkonstruktion untrennbar mit ihrer verbalen Reaktion auf die Anrede Jesu verbunden ist: *στραφεῖσα ... λεγει*“ (ebd. 117).

⁴⁰ Ruschmann verweist auf John Duncan M. Derrett, der in einer Untersuchung aufzeigt, dass im Johannesevangelium, obgleich viele Marien vorkommen, nur

quasi das „Zauberwort“, welches die Lebensmelodie wieder zum Klingen bringt, die in Maria der vorösterliche Begegnungsprozess mit dem Auferstandenen geweckt hatte, die allerdings durch die Ereignisse um Golgatha zu verstummen drohte.⁴¹ Und gerade die Kürze des Dialogs zwischen Maria und dem Auferstandenen lässt auf die Erfahrungsdichte rückschließen, die ihr in diesem „Zauberwort“ widerfahren sein muss: Die neue Erfahrungsdichte einer existentiellen „Identitäts- und Wirklichkeiterschließung“⁴², die ihren momentanen und sie total bestimmenden Selbstbezug aufricht und zu dem Distanzierungsakt befreit, der als nicht mehr hintergehbare „Metanoia“ den fundamentalen „Standpunkt der Erlösung“ existentiell einholen lässt, der schon vorösterlich antizipativ, nun aber nachösterlich bleibend ihre neuen Verflechtungsprozesse bestimmen wird.

In ihrer Arbeit hat Susanne Ruschmann schließlich einen Vergleich der Ostererfahrung Marias von Magdala zu den Jüngerberufungen im Johannesevangelium gesetzt.⁴³ Erhellend dabei ist, dass im „Begegnungsgeschehen zwischen Jesus und Mensch“ ein „reziproker Erkenntnisakt“⁴⁴ in Gang gesetzt wird, der als solcher niemals zum Ende kommt, sondern sich in ein praktisches Bekenntnis dieser Erkenntnis wandelt. Die Verkündigung des Erkannten gilt für Johannes damit immer als „aufschließender Abschluss“ aller Begegnungserfahrungen mit Jesus. Daraus ist zu schließen: „Jüngerschaft als Weg mit Jesus bleibt ihrem Wesen nach Suche, freilich eine geführte Suche, da

die Frau von Magdala Μαριάμ und nicht wie die anderen Μαρία genannt wird. Vgl. Ruschmann, Maria 89; Derret, J. Duncan M., Miriam and the Resurrection (John 20,16), in: DR 111 (1993), 174-186.

⁴¹ Das Eichendorffsche Gedicht lautet: „Schläft ein Lied in allen Dingen, die da träumen fort und fort. Und die Welt fängt an zu singen, triffst du nur das Zauberwort“ (Eichendorff, Joseph Freiherr von, Werke Bd. 1: Gedichte, Versen. Hrsg. von Hartwig Schultz, Frankfurt 1987, 328).

⁴² Vgl. Ruschmann, Maria 118ff.

⁴³ Vgl. Ruschmann, Maria 121-164.

⁴⁴ Ruschmann, Maria 141.

Jesus selbst in der Begegnung mit ihm immer tiefere Einsicht und reiferen Glauben ermöglicht.“⁴⁵

Diese Einsicht ermöglicht christopneumatologisch ein immer tieferes Sehen hinter selbstreferentielle „Kulissen des Glücks“ und autopoietische Figurationsprozesse, indem sie die Kontinuität der diachronen Erfahrung der befreienden Reich-Gottes-Praxis Jesu in einer relationalen Diskontinuität neu zu erfahren und zu wahren sucht; sie lässt also erinnernd erkennen und erkennend erinnern, dass der befreiende Ort der zukünftigen Zukünftigkeit des von Gott gerechtfertigten Menschen die praktisch gelebte Beziehungswirklichkeit mit Jesus Christus ist, die integrations- und identifikationsstiftend in eine Existenzweise der „familia dei“ hinein befreit. Diese Existenzweise gewinnt durch eine nicht mehr hintergehbare Fundamentalmetanoia hindurch den „Standpunkt der Erlösung“, der weg von den lebensverhindernden Relationen hin zu lebenserschließenden Relationen befreit; zu Relationen des „Schon und Noch-Nicht“ eines Lebens, das seine identitätsstiftende Praxis dem befreienden „Zauberwort“ verdankt, mit dem Gott jeden Menschen in seine je eigene Größe und Würde gerufen hat, und das „jeden Tag neu“ vergegenwärtigt wissen will, was mit Maria Magdalena „glaubensfundierte Botschaft des lebendigen Christus“ ist: „Ich lebe, und auch ihr werdet leben“⁴⁶.

⁴⁵ Ruschmann, Maria 141.

⁴⁶ Ruschmann, Maria 254.

5.4 „Symphonialis est anima“ – oder: Von der ganzheitlichen Übersetzung biblischer Texte in Musik

Zweifelsohne muss sich ein erfahrungshermeneutischer Ansatz von Menschen mit Behinderungen sagen lassen, dass es keine universal übertragbaren Erfahrungsweisen und -codes gibt. Körperlich wie geistig bedingte Einschränkungen in der menschlichen Wahrnehmungs- und Reflexionsmöglichkeit⁴⁷ zeigen vielmehr auf, dass für allgemein übertragbar gehaltene Sprach- und Zeichencodes an erfahrungshermeneutische Grenzen stoßen. Menschen mit Behinderungen weisen damit auf einen fundamentalen Aspekt hin, der erfahrungshermeneutisch nicht übersehen werden darf: Gerade angesichts von Einschränkungen in der Wahrnehmungs- und Reflexionsmöglichkeit ist nach einer Erfahrungs- und Kommunikationsebene zu suchen, die das in Worte fassen kann, was als fundamentalanthropologische Erfahrungen bezeichnet werden kann, wie Trauer und Freude, Angst und Hoffnung – Erfahrungen also, die bei Menschen mit und ohne Behinderungen⁴⁸ auf der ganzheitlichen Ebene anzusiedeln sind. Dieser ganzheitliche, erfahrungshermeneutische Aspekt findet sich ohne Zweifel in der Wirkkraft und der Bedeutung von Musik, die als solche einen konkret praktischen und zugleich nicht absolut festlegbaren Erfahrungsschnittpunkt für die Vielfalt menschlicher Erfahrungsdimensionen bietet.

Es ist nun kein Privileg musikalischer Ausbildung oder musiktechnischer Versiertheit, in der Musik einen, wenn nicht *das* Medium zu sehen, das menschliche Erfahrungen in „Sprache zu heben“ vermag, wo menschliche Sprachcodes unzureichend bleiben oder ganz versagen. Besonders gilt dies für den Bereich sakraler Musiktradition als Ort des „Übersetzens“ biblischer Texte in Musik⁴⁹ und damit als

⁴⁷ Vgl. Beuers, Menschen 152f.

⁴⁸ Vgl. Beuers, Menschen 154.

⁴⁹ So der Untertitel der Originalausgabe der Auferstehungshistorie (SWV 50)

Ort, „in dem sich“ nicht nur „den behinderten Menschen aus den Fragmenten ihres Lebens so etwas wie die Ganzheit des Lebens mitteilen kann“, als „Erfahrung der Integrität des Lebens in nuce“⁵⁰. Warum nun ein Blick in die musikalische Rhetorik im Kontext der Fundamentalmetanoia und der Maria von Magdala?

Den historisch-kritischen Ausführungen folgend, konnte oben von Maria Magdalenas ureigenster Relation zu Jesus gesprochen werden, die das Johannesevangelium quasi in ihrer ganzen lebensgeschichtlichen Dichte in seinem kurzen Dialog zwischen dem Auferstandenen und Maria (Joh 20,16) bündelt und ausdrückt. Was hier in Bezug auf Maria Magdalenas Fundamentalmetanoia nur schwer an ganzheitlicher Erfahrungsdichte herauszulesen ist, soll nun im Folgenden – ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben – unter dem Aspekt der musikalischen Rhetorik „herauszuhören“ versucht werden. Ein Versuch, der die ganzheitliche Erfahrungsdimension nicht nur mithilfe des musikalischen Aspekts einzuholen versucht, sondern ebenso mithilfe des interpersonalen Erfahrungsaspektes, den die christliche Heiligenverehrung bietet; ein Erfahrungsaspekt also, der sich in Bezug auf Maria Magdalena anbietet und mit Ottmar Fuchs folgendermaßen umrissen werden kann: „Theologisch ereignet sich die Beziehung zu den Heiligen von vornherein in einem gnadentheologischen Horizont: Die Beziehung von den Heiligen zu uns ist ein Geschenk der Gnade Gottes. Die Vorgegebenheit dieser Gnade zeigt sich in der Vorgegebenheit von Menschen, denen wir in die Geschichte hinein wie auch in den Himmel hinein begegnen dürfen und die uns antlitzhaft vermitteln, wie sehr auch wir, wie sie, von der Solidarität

von Schütz, Heinrich, *Historia der frölichen und siegreichen Auferstehung unseres einigen Erlösers und Seligmachers Jesu Christi. In die Musik uebersetzt durch Heinrich Schützen, Curf. S. Capellmeistern, Dresden 1623* [Hervorhebung S.L.].

⁵⁰ Beuers, Menschen 159f.

und durch sie hindurch von der Gnade Gottes getragen sind.“⁵¹

Eine solche antlitzhafte und zugleich ganzheitliche, weil musikalisch übersetzte Vermittlung einer befreienden Gnadenerfahrung findet sich in der musikalischen „Übersetzung“ des johanneischen Dialogs zwischen dem Auferstandenen und Maria Magdalena bei Heinrich Schütz (1585 – 1672) in dessen Auferstehungshistorie⁵².

Voraussetzung hierfür ist die im mittelalterlichen Denken entstandene Überzeugung, dass „Theologie [...] außer der Lehre von Gott auch Weltdeutung und Lebenskunde“ besagt und seither „Musik und Klang“ als „integrierende Bestandteile“⁵³ theologaler Weltdeutung gelten. Mit Hildegard von Bingen (um 1098 – 1179) kann daher von der „Symphonialis est anima“⁵⁴, oder vom „Musikalisch-Sein des Seins“⁵⁵ gesprochen werden. Musik ist also kein bloßes funktionales Erlebnis- und Unterhaltungsmoment, sondern ein fundamentalanthropologisches (Selbst)Erfahrungsmoment, das den Menschen im Innersten angeht und berührt. Ein solches fundamentalanthropologisches Erfahrungsmoment findet sich in der von Heinrich Schütz interpretierten und von ihm musikalisch übersetzten Ganzheitserfahrung Maria Magdalenas in Joh 20,16 wieder.

⁵¹ Fuchs, Die „Heiligenverehrung“ 338.

⁵² Bei einer Evangelienharmonie handelt es sich um den Versuch einer Gesamtkomposition des Lebens und Wirkens Jesu nach allen vier kanonischen Evangelien. Es geht also um den Versuch, die einzelnen Traditionsstränge in *eine* Lebens- und Wirkungsgeschichte zu gießen. Vgl. hierzu Wunsch, Dietrich, Art. Evangelienharmonie, in: TRE 10 (1982) 626–636.

⁵³ Stühlmeyer, Barbara, Die Gesänge der Hildegard von Bingen: Eine musikologische, theologische und kulturhistorische Untersuchung, Hildesheim 2003, 303.

⁵⁴ Der Ausspruch Hildegards „Symphonialis est anima“ – „die Seele ist symphonisch“ findet sich in: Acker van, Lieven (Hg.), Hildegardis Bingensis Epistolarium, Turnhout 1991, 65.

⁵⁵ Eggebrecht, Heinrich Hans, Musik im Abendland. Prozesse und Stationen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, München 1996, 400.

Es ist nicht übertrieben, wenn Heinrich Schütz⁵⁶ als derjenige angesehen wird, der wie kein anderer vor ihm in der Musik einen entscheidenden praktisch-hermeneutischen Schlüssel zur Verhältnisbestimmung zwischen Glaubenden und Bibel gesehen hat. Den protestantischen Grundsätzen „sola gratia“ und „sola scriptura“ treu bleibend, erweist er sich ganz Martin Luthers Sichtweise von Musik⁵⁷ verpflichtet, wonach diese als praktischer Verkündigungsort des Evangeliums gilt.⁵⁸ „Denn [!] Euangelium“, so Luther „ist ein Griechisch wort vnd heisset auff Deudsch gute Botschafft, gute Mehre, gute Newezeitung, gut Geschrey, dauon man singet, saget vnd fröhlich ist“⁵⁹.

⁵⁶ Vgl. Hempel, Irene, Heinrich Schütz. Biographische Briefe und Dokumente, Leipzig 1985; Eggebrecht, Musik im Abendland 389-411; Blanckenburg, Walter (Hg.), Heinrich Schütz in seiner Zeit, Darmstadt 1985; Gregor-Dellin, Martin, Heinrich Schütz. Sein Leben, sein Werk, seine Zeit, München 1987; Heinemann, Michael, Heinrich Schütz und seine Zeit, Laaber 1993; Steingard, Vladimir, Heinrich Schütz. Persönlichkeit, Schaffen, Kompositionsstil. Eine neue Monographie-Konzeption, Vannerdat 2007.

⁵⁷ Vgl. hierzu Luthers Skizze „Περὶ τῆς μουσικῆς“, anhand derer der Stellenwert deutlich wird, den Luther der Musik nach der Theologie einräumt. Wer nach Luther „die Musicam verachtet, wie denn alle Schwärmer thun, mit denen bin ich nicht zufrieden. Denn die Musica ist ein Gabe und Geschenke Gottes nicht ein Menschen Geschenk. So vertreibt sie auch den Teufel und machet die Leut fröhlich. Man vergisset dabei alles Zorns, Unkeuschheit, Hoffart und anderer Laster. Ich gebe nach der Theologie der Musica den nächsten locum und höchste Ehre. Und man siehet, wie David und alle Heiligen ihre gottselige Gedancken in Vers, Reim und Gesange gebracht haben, quia pacis tempore regnat musica“ (Luther, Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 30, Stuttgart 2003, 695 (= WA 30/II,695)).

⁵⁸ Zum Verhältnis von Musik und Kirche in der evangelischen Tradition vgl. den Überblick von: Dahlgrün, Corinna, Die Botschaft des Evangeliums und die Sprache der Töne. Theologische Überlegungen zur Musik im Gottesdienst, in: LJ 56 (2006), 158-180.

⁵⁹ Luther, Martin, Vorrede auff das Newe Testament, in: <http://lutherbibel.net/> [Stand: 3.12.2008].

Die Parallelisierung von Evangelium und Musik verdankt Luther seiner theologischen Leseweise des musikalischen Werks Josquins Desprez († 1521).⁶⁰ Josquins regeltreuer und zugleich regel-durchkreuzender, weil freier Umgang mit musiktheoretischen Gesetzen ist für Luther nicht nur Ab- und Sinnbild des neuzeitlichen Selbstbewusstseins des Menschen, sondern künstlerisches Ab- und Sinnbild der Lehre vom gerechtfertigten Menschen überhaupt.

In diesem fundamentaltheologischen Kontext ist Luthers Aussage „Was lex ist, gett nicht von stad, was evangelium ist, das gett von stad. Sic Deus praedicavit evangelium etiam per musicam, ut videtur in Josquin“⁶¹ zu verorten, so dass mit Christoph Krummacher resümiert werden kann: „In dieser [für Luther bei Josquin zum Vollsinn gebrachten] artifiziellen Freiheit vom Gesetz („Was lex ist, gett nicht von stad“), darin, dass Josquins Musik nicht ‚per regulas‘ konstruiert ist, entdeckt Luther die Parallelität zum Evangelium. Wie das Evangelium eine zu aktualisierende Botschaft von der Befreiung des Menschen ist, kann er an der Art und Weise, wie Josquin komponiert, entdecken: Gott predigt auch durch Musik.“⁶²

Aufgewachsen in dieser Musiktradition und daher stets offen für alle Neuaktualisierungen von künstlerischer Freiheit „um des Evangeliums willen“, lässt sich Schütz in Venedig bei Giovanni Gabrieli (um 1557 – um 1612) aus- und weiterbilden sowie durch das musikalische Werk Claudio Monteverdis (1567 – 1643) beeinflussen⁶³. Er

⁶⁰ Vgl. hierzu Krummacher, Christoph, Musik als Praxis Pietatis. Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik, Göttingen 1994, 14-40.

⁶¹ WA, TR1, 1258.

⁶² Krummacher, Musik als Praxis 25.

⁶³ Ob Schütz jemals Claudio Monteverdi persönlich begegnet ist, ist historisch nicht nachweisbar. Sicher jedoch ist, dass er Monteverdis Werk gründlich studiert, und für sein eigenes Schaffen kreativ rezipiert hat. Vgl. zum Ganzen einen unveröffentlichten, als Manuskript vorliegenden Vortrag von Benoît Haller, künstlerischer Leiter der Chapelle Rhénane, über Person und Werk von Heinrich Schütz, den er in einer „Musikstunde“ auf dem Klassischen Musik-

erlernt nicht nur die von Venedig ausgehende Erneuerung instrumentaler und vokaler Kompositionskunst wie Aufführungspraxis, sondern er verfeinerte sie selbst noch einmal, indem er dem von Luther in die deutsche Sprache übersetzten „Wort Gottes“ musikalisch gerecht zu werden versucht.⁶⁴

Mit seiner „rhetorischen“ Verfeinerung der Musik führt er schließlich für den praktischen Verkündigungsdienst eine neue „Sprachebene“ ein: die Sprache der musikalischen Figurenlehre in der aus sich selbst sprechenden Einheit von Affekt und Form⁶⁵. Ziel ist es, dem Menschen eine ganzheitliche, erfahrungsdichte Erschließung, Teilnahme und Teilhabe am musikalisch „übersetzten“ Wort Gottes zu ermöglichen⁶⁶ und dank dieser musikalisch ausgestalteten Memoria „die erinnerten Vorgänge und Personen als gegenwärtige Wirklichkei-

festival „La Folle Journée“ in Nantes am 31.01.2009 gehalten hat (aus dem Französischen übersetzt von Rosina Nouwynck).

⁶⁴ Als maßgeblich entscheidend erweist sich für dieses neue Musikverständnis die „Geburt der Monodie: anstatt – wie in der Polyphonie – harmonische Stimmen, die alle gleichzeitig einen unterschiedlichen Text vortragen, zu mischen, bewahrt man in der Monodie eine einzige Stimme, die man durch eine instrumentale, andauernde Begleitung unterstützt: dem Basso continuo. Selbst wenn man einen zweiten Sänger hinzufügen würde, bleibt der Text verständlich“ (Haller, Manuskript 1, Übersetzung R.N.).

⁶⁵ Vgl. zum Ganzen Eggebrecht, Musik im Abendland 275-469; Bartel, Dietrich: Handbuch der musikalischen Figurenlehre, Laaber ⁴1997; Dürr, Walther, Sprache und Musik – Geschichte, Gattungen, Analysemodelle, Kassel 1994; Klassen, Janina, Musica Poetica und musikalische Figurenlehre – ein produktives Missverständnis, in: Wagner, Günter (Hg.), Jahrbuch des staatlichen Instituts für Musikforschung Preussischer Kulturbesitz, Stuttgart 2001, 73-83; Krones, Hartmut, Musik und Rhetorik, in: MGG 7 ²(1994) 814-852.

⁶⁶ Gudewill, Kurt, Zum Verhältnis von Sprache und Musik im Werk von Heinrich Schütz, in: SJB 13 (1991), 5-27; Leopold, Silke, Die Wurzeln der Rezitationspraxis in Heinrich Schütz’ „Auferstehungshistorie“, in: Jahrbuch Alte Musik 1 (1989), 105-118.

ten“⁶⁷ lebensverändernd als Teil seines „Musikalisch-Seins“ zu inkulturieren;⁶⁸ eine Inkulturation, dank der – im Sinne einer „Memoria im Futur“ – „in den Heiligen“ allgemein und konkret in der Gestalt der Maria von Magdala im Jetzt „unsere eigene Zukunft“ ganzheitlich, wie gegenwarts- und lebensverändernd „begegnen“, die so „den Glauben daran stärken, dass es auch für uns eine Auferstehung, ein gerechtes und zugleich versöhnendes Gericht und ein Leben bei Gott gibt“⁶⁹.

Ein explizites Beispiel einer solchen eschatologisierenden, weil memorialen Erfahrungsdichte bietet also der von Schütz musikalisch übersetzte Dialog zwischen dem Auferstandenen und Maria an. Der Grund dafür ist, dass Schütz grundsätzlich keiner „autonom ästhetischen Auffassung von Komposition“ anhängt, die, wie seit dem 18. Jahrhundert üblich, „nicht als Klangkunst genossen werden will“, sondern als „Musik, die die Besonderheit ihres Daseins (dasjenige, was ihren Begriff ausmacht) aus der Sprache schöpft“⁷⁰ – eine Besonderheit, die sich auch für nicht musikversierte Menschen schon ungehört im Notenbild erkennen lässt.

Es wird sich zeigen, dass das Notenbild der menschlichen Stimmführung entspricht, die dem gesungenen Text zugrunde liegt und die durch ihre musikalische Übersetzung an Expression zunimmt. Bevor auf den Dialog Joh 20,16 eigens eingegangen wird, soll anhand

⁶⁷ Fuchs, Die „Heiligenverehrung“ 340.

⁶⁸ Dass es sich hierbei um keine nachträgliche Interpretation handelt, zeigen die Vorschläge, die Schütz für die Aufführungspraxis seiner Auferstehungshistorie im Vorwort gegeben hat. Als „Erfinder“ des deutschen Oratoriums plädiert er dafür, dass den Zuhörern außer dem Evangelisten keine weiteren Personen sichtbar sein sollten. Damit „erfindet er das, was ich [d.h. B. Haller, Anm. S.L.] das Theater der Seele nenne: eine Art, die jedem erlaubt, sich mit der einen oder anderen biblischen Person zu identifizieren“, so dass die und der Zuhörende „das Maß seiner Menschlichkeit am Schein der Archetypen, die im Evangelium vorkommen“ nehmen kann (Haller, Manuskript 3f, Übersetzung R.N.).

⁶⁹ Fuchs, Die „Heiligenverehrung“ 358.

⁷⁰ Eggebrecht, Musik im Abendland 409.

einiger vorangehender Beispiele für die rhetorische Sprache sensibilisiert werden.⁷¹

Ein erstes „sprechendes“ Beispiel findet sich im matthäischen Teil der Auferstehungshistorie Mt 28,2. Schütz übersetzt den Text auf folgende Weise, wenn er den Evangelisten rezitieren lässt:



Was rhetorisch eine Gradatio, eine stufenweise Erhöhung, bedeutet, wird von Schütz musikalisch schon im ersten Takt übersetzt. Die Hörerinnen und Hörer werden stufenweise (in Viertelnoten) vom Evangelisten in die Sphäre des Himmels, den Ort des Engels, quasi mit hinauf genommen, um im zweiten Takt durch eine Tirata, d.h. einem schnellen, stufenweisen Lauf in Achtelnoten, mit dem Engel buchstäblich „vom Himmel herab“ zu kommen.

Auf Erden „angekommen“, treten die Hörerinnen und Hörer mit dem Engel zu den Frauen und sehen, wiederum in einer Gradatio, den Engel sich neben den Frauen aufrichten, so dass er mit der ganzen Kraft einer Tirata den runden „Stein vor des Grabes Tür“ wegrollen kann. Das Wegrollen des runden Steins wird ebenso sprachlich durch eine Cirkulatio, d.h. durch die kreisende Melodiebewegung von je vier Achtelnoten, symbolisiert. Weggerollt vom Grab gelangt der Stein und mit ihm die Hörerinnen und Hörer durch eine Mora, d.h. durch eine „Verzögerung“, in eine Ruhelage. Nun können sie mit dem Evangelisten ihren Blick in die Tiefen des offenen Grabes richten – rhe-

⁷¹ Zu den Rhetorischen Mustern vgl. Eggebrecht, Hans Heinrich, Terminologie der musikalischen Komposition. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Germany Kommission für Musikwissenschaft, Stuttgart 1996.

torisch umgesetzt durch eine Hypobole, d.h. eine Unterschreitung des Notenliniensystems bei „Tür“.

Dass es sich hier tatsächlich um feste rhetorische Größen handelt, derer sich Schütz in seiner musikalischen „Verkündigung“ bedient, zeigt das folgende Beispiel aus Mk 16,3, das er unmittelbar an die eben dargestellte matthäische Erzähltradition anschließt. Es handelt sich um die Frage der Frauen, wer ihnen denn den Stein vom Grab wegwälzen könnte.

The image shows a musical score for three voices and three parts of a choir. The text is 'Wer wälzet uns den Stein von des Grabes Tür?'. The voices enter at different times, creating a staggered effect. The choir parts enter later, following the vocal lines. The notation is in G major and 4/4 time. The lyrics are written below the notes, with hyphens indicating syllables that span multiple notes.

Schütz beginnt diesen Abschnitt mit der klassischen Interrogatio, d.h. der rhetorischen Figur der Frage. Im Notenbild wird dies dadurch kenntlich, dass die erste Silbe der Frage, hier das „Wer“, zwei Noten (Sekunde) unter der zweiten Silbe, dem „wäl“, liegt. Die für die Frauen existentielle Problematik wird von Schütz dadurch gesteigert, dass er jede Stimme versetzt beginnen und für die Hörerinnen und Hörer dadurch ein aufgeregtes Stimmengewirr entstehen lässt. Dieses wird erst dann wieder entflechtet, kommt quasi dann „zur Ruhe“, wenn die Hörerinnen und Hörer mit den Frauen vor dem Anlass ihrer Verzweiflung stehen: dem schweren „Stein vor des Grabes Tür“.

Als Meister der Rhetorik baut Schütz weitere Affekte für die Aussagekraft des Textes ein, die zwar versteckt, jedoch aufeinander bezogen sind und unterschiedliche Phasen der menschlichen Ver-

zweiflung darstellen. Die Exklamatio, d.h. der Aufschrei menschlicher Verzweiflung, findet sich in der ersten Stimme bei „Stein von“ und in der zweiten Stimme bei „zet uns“. Die dritte Stimme scheint dagegen schon angesichts des unlösbaren Problems sich ganz der Angst hinzugeben und in Lethargie gefallen zu sein. Schütz vermittelt dies durch die Repetitio, d.h. die Wiederholung von gleichen Tönen, die ins Aus zu laufen scheinen.

Um nun zur Erfahrungsdichte des eigentlichen Dialogs vorzustoßen, ist dessen Kontext rhetorisch zu „exegetisieren“. Anzumerken bleibt, dass entgegen seiner später komponierten Weihnachtshistorie Schütz die handelnden Personen der Auferstehungshistorie „noch“ zweistimmig auftreten lässt – wohl um eine mögliche Desavouierung der Hörerinnen und Hörer dieses neuen Musikgenres zu vermeiden. Angesetzt werden soll nun bei der Aufgeregtheit Marias, als sie im Auferstandenen den Gärtner zu sehen glaubt (vgl. Joh 20,14). In einer schon stoischen Ruhe von ihm angesprochen, warum sie denn weine und was sie suche, fragt sie ihn:

Herr hast du ihn weg - ge - tra - gen, du hast du ihn weg - ge - tra - gen, so

Herr, hast du ihn weg - ge - tra - gen, hast du ihn weg - ge - tra - gen, so

sa - ge mir, wo hast du ihn hin - ge - legt, so will ich ihn ho -

sa - ge mir, wo hast du ihn hin - ge - legt, so will ich

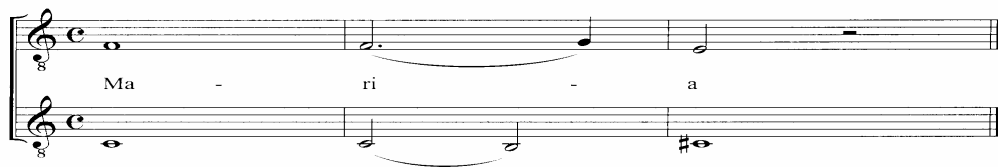
ihn ho - len.

ihn ho - len.

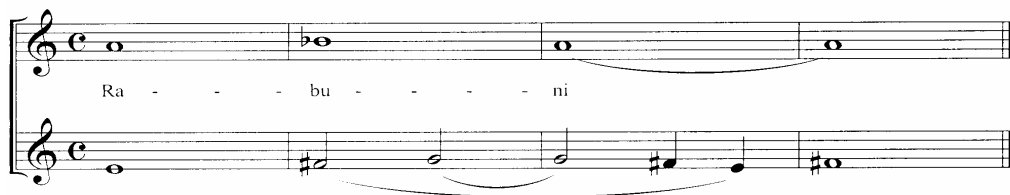
Marias Frage beginnt mit der, einen Seufzer nachahmenden Suspiratio oder Tmesis, d.h. einer Unterbrechung des musikalischen Zusammenhangs durch eine Pause. Immer wieder wird der Fluss ihres Redens durch diese Pause unterbrochen, was eine Art Kurzatmigkeit imitiert. Ihr Fragen steigert sich bei „tra“ im vierten Takt in einen ersten, und im letzten Takt bei „holen“ in einen zweiten Climax der Verzweiflung. Der Weg dorthin ist durch eine Anabasis, eine aufsteigende Bewegung, gezeichnet, was das „weggetragen“ nachahmen will und durch eine Katabasis, eine absteigende Bewegung, die das „hingelegt“ lautmalerisch unterstreicht.

Der eigentliche Dialog von Joh 20,16 besteht aus lediglich sieben Takten, wovon drei Takte der „Maria“ des Auferstandenen und vier Takte dem „Rabbuni“ der Maria aus Magdala vorbehalten sind – ob hier von Schütz die Vollendung des „Zum-Glauben-Kommen“ Marias durch die Siebener-Zahl symbolisiert werden soll, kann nur gemutmaßt werden.

Jesus:



Maria Magdalena:



Ogleich sich die Dialogteile „Maria“ und „Rabbuni“ voneinander unterscheiden, gleichen sie sich in ihrer rhetorischen Grundstruktur, dem Noema. Das Noema ist ein homophoner Abschnitt innerhalb einer polyphonen Komposition und stellt praktisch einen für die Erzählung entscheidenden Ruhepol innerhalb der Dynamik dar. Als Teil der Erzählung bleibt er zwar immer in den großen Erzählrahmen einge-

bunden, hebt sich durch seine Schlüsselposition allerdings dadurch heraus, dass er „etwas vorsichtig oder versteckt zu erkennen“ geben will, „was der Zuhörer von sich aus erraten kann“⁷².

Durch den noemischen Ruf des Auferstandenen setzt Schütz also die Dynamik der gesamten Erzählung für einen Moment aus. Mit einer Retardatio, d.h. mit einer sich auflösenden Verzögerung, lässt er sinnbildlich den aufgeregten Pulsschlag Maria Magdalenas zur Ruhe kommen und stoppt in diesem Moment ganzheitlicher Erfahrungsdichte ihre selbstzirkuläre, bloß nach rückwärts orientierte und sie damit irreleitende Memoria. Gleichsam durch diese selbstdistanzierende Retardatio durchbrochen, kann Maria sich von einer Sphäre der Perspektivenlosigkeit des Todes umwenden in eine Sphäre der Perspektivenoffenheit des Lebens.

Dieser noemische „Bekehrungsprozess“ der Frau aus Magdala muss sich also durch die Dissonanzen der Dubitatio, d.h. des Zweifels, hindurch in einen Perspektivenwechsel befreien, der in einem sich erinnernden Blick nach vorne – der von ihr gesuchte Gekreuzigte ist der Auferstandene – zum „Standpunkt der Erlösung“ wird – musikalisch ausgedrückt durch die sich auflösenden Dissonanzen. Dieser Perspektivenwechsel befreit allerdings nicht in den bleibenden Zustand eines homophonen Noema, d.h. einer in Zeit und Raum schon erlösten Lebensgeschichte hinein, sondern in eine neue Dynamik polyphoner Suche nach der gestaltungsoffenen und gestaltungsfreien lebensgeschichtlichen Umsetzung des als Befreiung erfahrenen Perspektivenwechsels.

Eben dies erfahren die Hörerinnen und Hörer bei Schütz dadurch ausgedrückt, dass der noemische Dialog abrupt abbricht und die Initialzündung der neuen Lebensdynamik vom Auferstandenen selbst ausgeht. Maria kann den eben erfahrenen Perspektivenwechsel nicht

⁷² Susenbrotus, Johannes, *Epitome troporum ac schematum et Grammaticorum & Rhetorume arte rhetorica libri tres*, hrsg., übersetzt und kommentiert von Joseph Xavier Brennan, Urbana 1953, 55.

zeit- und ortsfixiert realisieren (vgl. das Nicht-Festhalte-Gebot), sondern mitten unter den Menschen (vgl. den Verkündigungsauftrag) in indikativen und daher frei von ihr zu realisierenden Modifikationen dieser „neuen“ Beziehungswirklichkeit – Modifikationen einer Beziehungswirklichkeit, die als Christusbezogenheit sie in eine unverlierbare Würde und Größe setzt und daher als *gerechtfertigte* Beziehungswirklichkeit nur eines zu fürchten hat: die selbst gewollte Erosion der indikativ freigesetzten „Lebensmelodie“ im polyphonen und disharmonischen Allerlei selbstzirkulärer und sich selbst genügender „Symphonien des Glücks“.

Die persuasive, eschatologisierende Kraft einer ganzheitlich erfahrenen Fundamentalmetanoia, die gnadentheologisch jeden einzelnen Menschen an seine auf Erlösung ausgerichtete Größe und Würde vor Gott und den Menschen „erinnern“ lässt, erschließt sich mit der Fokussierung auf Maria Magdalenas Lebensgeschichte als Mitte und Ziel einer lebensgeschichtlichen Übersetzung entdistanzierender Christopraxis. Ohne Zweifel konkretisiert sich in einer solchen Verstehtungsweise von Fundamentalmetanoia all das, was das Theologumenon der Buße fassen will. Der In-Sprache-Hebung von Manifestationen, Realitäten und theologisch-praktischen Orten einer solchen Fundamentalmetanoia soll im Folgenden nachgegangen werden.

6. Überlegungen zu Manifestationen, Realitäten und praktisch-theologischen Orten einer Fundamentalmetanoia im Kontext von Buße

„Bedenke, Mensch, dass du Staub bist und wieder zum Staub zurückkehrst“ oder „Bekehrt euch und glaubt an das Evangelium“¹ – zweifelsohne spiegeln beide Sätze, die das Messbuch der deutschsprachigen Bistümer für die Ausdeutung der Ascheausteilung am Aschermittwoch vorsieht, zwei fundamentale Perspektiven wieder, wie „Metanoia“ als „Standpunktfindung von Erlösung“ mitten im Leben der Menschen (selbst)deutend thematisiert und kommuniziert werden kann: Zum einen von der Perspektive einer Memoria aus, die an eine radikal selbstrelativierende Wahrnehmung der eigenen Herkünftigkeit erinnern will (aus Staub, zu Staub), zum anderen von der Perspektive einer Memoria aus, die den Prozess einer eschatologisierenden Wahrnehmung der eigenen Zukunftsfähigkeit und Zukünftigkeit in Gang bringen will (Umkehr als eschatologisierender Perspektivenwechsel).

Nun dürfen beide Perspektiven nicht gegeneinander ausgespielt werden. Sie müssen vielmehr kontrapunktisch „vom Ziel her“², d.h. unter indikativen und soterischen Vorzeichen gelesen werden. In diesem Sinn wollen sowohl das „Staub zu Staub“ als auch das „Bekehrt euch“ dem Menschen die indikative Möglichkeit eines je konkreten, selbstreflexiven Distanzierungsakts zusprechen – mit der soterischen Option auf die „jeden Tag neue“ Verortung einer lebensgeschichtlich je konkret werdenden Grundhaltung im Kontext christlich gelebter Deute- und Handlungsmuster. Diese Grundhaltung weist eine Doppelgestalt dahingehend auf, dass sie einerseits deutungs- und handlungsbindende Konstanten und Optionen entwickeln lässt, dass sie anderer-

¹ So die nach dem Messbuch vorgegebenen Deuteworte der Ascheausteilung am Aschermittwoch, in: Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachraums, Einsiedeln u.a. 21988, 77.

² Vogel, Hansjörg, Umkehr zum Leben. Motivation zu Buße und Umkehr in der Gemeinde, in: Diakonia 22 (1991), 47-50, 48.

seits aber dafür sensibilisieren will, sich den wechselnden und zum Teil radikal diachronen wie ungleichzeitigen Lebenssituationen nach-moderner Lebensbedingungen nicht zu verschließen.³

In diesem Sinn kann das, was Dietrich Korsch über die Doppelgestalt christlicher Frömmigkeit sagt, im Kontext der Fundamentalmetanoia auf die Buße als christliche Grundhaltung (Frömmigkeit) übertragen werden. Analog zur Frömmigkeit erweist sich Buße als Grundhaltung und Folge einer Fundamentalmetanoia „dem individuellen Leben zugewandt in seinem Wandel; offen für dessen Verlauf; sie begleitet es bis zum Ende. Und Frömmigkeit [folglich auch Buße, Anm. S.L.] besitzt eine eigene Logik, nach der sie anders ist als eine pure Verdopplung unmittelbarer Lebensvollzüge. Sieht man beide Vollzüge zusammen, dann muss man sagen: Als lebensbezogene Deutung ist Frömmigkeit [und in diesem Sinn auch Buße, Anm. S.L.] individuell; als Deutungsmuster besitzt sie aber eine überindividuelle Gestalt“⁴.

Metanoia meint also keinen „punktuellen Akt der Bekehrung, sondern beschreibt einen ganzheitlichen lebenslangen Prozess, in dem Glauben, Denken und Lebenspraxis eine Einheit bilden. Umkehr beschreibt die Abwendung von einem verfehlten Lebensweg und die Chance, neue Wege zu betreten, neu anzufangen“⁵. Es geht also um keinen Distanzierungsakt, wie ihn die oben erwähnte Erzählung von den „Fischern im Mahlstrom“⁶ zeichnet, der in einer zwar nicht mehr

³ Auf die bleibende Wechselseitigkeit von gesellschaftlichem Wandel und dem Wandel in der Bußpraxis hat schon Paul Zulehner 1979 hingewiesen. Vgl. Zulehner, Paul, *Umkehr: Prinzip und Verwirklichung*. Am Beispiel Beichte, Frankfurt 1979, hier 17.

⁴ Korsch, Dietrich, Buße. Zur theologischen Rekonstruktion einer religiösen Lebensform, in: Drehsen, Volker u.a (Hgg.), *Der ‚ganze Mensch‘. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität*. Festschrift für Dietrich Rössler zum siebzigsten Geburtstag, Berlin 1997, 249-262, 249.

⁵ Janssen, Von Metanoia und Basileia 35. So auch Baumgartner, Konrad, *Der Umkehr-Prozeß und seine Begleiter*, in: *Conc(D)* 2 (1987), 118-124, 120-122.

⁶ Elias, *Engagement* 79f.

hintergehbaren, jedoch nur momentanen Weise aus der Aporie bisheriger Bezugs- und Begründungszusammenhänge rettet, sondern es geht um die „Initialzündung“ einer als bleibend sich einstellenden „Selbstunterscheidung“⁷ und Selbstdeutung im Horizont der Gnadengegenwart Gottes, und zwar als „Selbstgewinn durch Gottespräsenz“⁸. Es handelt sich damit um den Gewinn eines eschatologisierenden „Standpunkts der Erlösung“, der in multikomplexen und heterogenen Relationen nachmoderner Denk- und Lebensformen für soterische Bezugs- und Begründungszusammenhänge sensibilisieren will, deren indikativer Horizont die subjektgerechte und situationsoffene, von Jesus erschlossene und an ihn gebundene Heilsrelation und Heilspräsenz Gottes ist.

Diesen jesuanischen Verstehenshorizont und christologischen Verifikationsfokus von Metanoia zu betonen, erweist sich deswegen für unverzichtbar,⁹ weil nur auf diese Weise ihr indikativer Charakter bewahrt, und eine ihr erwachsende soterische Grundhaltung von solchen Selbstbehauptungstendenzen abgegrenzt werden kann, die für eine relationale Selbstgestaltung hinderlich, weil selbst- und gemeinschaftszerstörend sind.¹⁰ Hierfür kann analog zur oben aufgezeigten Erfahrungskompetenz eine „Selbstunterscheidungskompetenz“¹¹ gerinnen, die sich in „konfligierenden Lebensformen“¹² und zwar „jeden Tag neu“ der Kritik der „deutungsdurchgreifenden Präsenz“¹³ Gottes

⁷ Korsch, Buße 259.

⁸ Korsch, Buße 259. Vgl. auch Ratzinger, Joseph, Metanoia als Grundempfindlichkeit christlicher Existenz, in: Suttner, Ernst (Hg.), Buße und Beichte, Regensburg 1972, 21-37.

⁹ Vgl. hierzu besonders Teil C in: Kim-Rauchholz, Umkehr 190-201.

¹⁰ Zur personalen und sozialen Dimension von Sünde und Umkehr besonders auch in den Konzilstexten des Zweiten Vaticanums vgl. Sievernich, Michael, Soziale Sünde und soziale Bekehrung, in: ThG 36 (1993), 30-44, im Bezug auf das Konzil besonders 32f.

¹¹ Korsch, Buße 259.

¹² Korsch, Buße 259.

¹³ Korsch, Buße 260.

stellt. Diese Kritik wirkt sich nicht nur auf die theorelationale, sondern in gleicher Weise auf die zwischenmenschliche Dimension menschlicher Selbstdifferenzierungsformen aus, nämlich als bewusst oder unbewusst gelebte oder verwirkte Nähe.¹⁴

Metanoia erweist sich folglich als konstitutiver Akt einer Grundhaltung, die „den ganzen Menschen ergreifen“ will, „in allen seinen Beziehungen und in seinem ganzen Wesen“¹⁵ – eine Grundhaltung also, die aus der stets neuen Erinnerung der christologisch erschlossenen „Teilhabe an Gottes deutungsdurchgreifender Gegenwart“¹⁶ zu leben sucht. In diesem Sinn kann Metanoia als „radikale, grenzenlose und unbedingte Umpolung des Lebens von Jesus Christus her und auf hin“ gedeutet werden, „verdichtet in sakramentalen und ekklesialen Bezügen und Realisierungen“¹⁷.

Die Frage nun, ob überhaupt und wenn ja, wie in autologischen Selbst- und Lebensweltkontexten praktische Manifestationen, Realitäten und Orte einer Metanoia möglich sind, lässt sich mit Rupert M. Scheule dahingehend angehen, dass schon in nicht religiösen Bezugs- und Begründungszusammenhängen Menschen zu einem „deutungsdurchgreifenden“ Sich-Erinnern aufgefordert werden; dann nämlich, wenn in einem „autobiographischen Prozess [...] eine asymmetrische soziale Situation“¹⁸ nach Erwartungs-, Bezugs- und Begründungszusammenhängen verlangt, wie sie der alltägliche Lebensvollzug nicht kennt.¹⁹ Ein solches „deutungsdurchgreifendes“, selbstreflexives Sich-Erinnern im Kontext von (bewussten oder unbewussten) Erwartungs-, Begründungs- und Bezugszusammenhängen ist folglich auch Men-

¹⁴ Vgl. Baumgartner, Umkehr-Prozess 122f.

¹⁵ Baumgartner, Konrad, Aus der Versöhnung leben. Theologische Reflexionen – Impulse für die Praxis, München 1990, 16.

¹⁶ Korsch, Buße 261.

¹⁷ Baumgartner, Umkehr-Prozeß 118.

¹⁸ Scheule, Beichte 36f.

¹⁹ Scheule nennt als Beispiel den Besuch eines Arztes, der vorab einige Informationen abfragt (vgl. ebd. 37).

schen mit selbstzirkulärer Disposition bekannt und möglich.

Ob und wie nun eine solche Selbstreflexionserfahrung als „Selbstgewinn durch Gottespräsenz“ praktisch-theologisch eingeholt, und für eine Metanoiaerfahrung im jesuanischen Sinn fruchtbar gemacht werden kann, hängt zweifelsohne davon ab, ob und wie in den menschlichen Selbstdeutungskonzepten die christlichen Visionen des indikativen „Zauber des Anfangs“ und der soterischen „Wahrheit des Ziels“ zu einer derartigen dichten Erfahrungswirklichkeit zusammenkommen, dass sie das „Eu-angelion“ vom „Deus Humanissimus“ als soterische Tabulatur indikativer Begründungs- und Bezugszusammenhänge wie einer gestaltungsoffenen Improvisationskunst des „vitam vivere“ wählen lassen – und dies, ohne in vormoderne Denk- und Handlungsmuster zu verfallen, den Stachel abduktiver Lebenskontexte „schön“ zu reden, oder sich in deren radikalen Faktizität willenlos „dreinfinden“ zu müssen.

Es geht vielmehr um die Tabulatur einer Improvisationskunst des „vitam vivere“, die mit Karl Rahner auf der einen Seite realisiert, dass auch sie „nicht mehr einfach in jeder Hinsicht alles ungeschehen“²⁰ machen kann, denn das „Leben ist kein Experiment, das man beliebig wiederholen könnte“²¹. Diese Tabulatur hilft auf der anderen Seite aber auch, gerade im experimentellen Kontext autologischer Erwartungs- und Lebensdesigns, neue Sprach- und Gehversuche zu initiieren, die realisieren lassen, was ebenfalls mit Rahner innerste Mitte einer Fundamentalmetanoia im jesuanischen Sinn ist,²² nämlich: Dass

²⁰ Rahner, Karl, Das Leben ist unendlich offen, in: Vorgrimler, Herbert (Hg.), Karl Rahner. Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil – Bilder – Texte, Freiburg 1990, 90-92, 90.

²¹ Rahner, Das Leben 90.

²² Vgl. Ritt, Hubert, Sünde – Umkehr – Vergebung: Neutestamentliche Leitlinien, in: WuA 30 (1989), 12-15, besonders 14f; Goetzmann, Jürgen, Art. μετανοέω, in: Coenen, Lothar/Haaker, Klaus (Hgg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament 2, Wuppertal 2000, 234-236; Hoffmann Paul, Art. Umkehr, in: HThG II (1963) 714-719; Limbeck, Meinrad, Jesu Verkün-

„im letzten und tiefsten“ jeder Mensch „doch immer ganz neu beginnen“ kann, „ganz ursprünglich, strahlend wie am ersten Tag“²³.

Es versteht sich von selbst, dass praktisch-theologische Krite-riologien einer solchen Tabulatur „immer der Versuchung widerste-hen“ müssen, „Menschen durch Angst zu entmündigen“²⁴, denn eine Fundamentalmetanoia ist weder erzwingbar, noch planbar und voraus-sehbar.²⁵ Auch ist der Sachverhalt wahr- und ernstzunehmen, dass es einen selbstredenden Rückgang, Verlust und auch eine Wandlung tra-ditionaler Orte von Umkehr gibt.²⁶

Dieser Sachverhalt, der vor allem den Kontext des Sakraments der Buße tangiert, geht ohne Zweifel auf allgemeine Veränderungen in der (Selbst)Wahrnehmung und im Umgang mit individuellen wie strukturellen Schuld- und Unheilszusammenhängen zurück²⁷ – ein

digung und der Ruf zur Umkehr, in: Knoch, Otto (Hg.), Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen, Frankfurt 1973, 35-42 [FS H. Kahlefeld]; Merklein, Herbert, Art. *μετάνοια*, in: EWNT II (1981) 1022-1031; ders., Die Umkehr-predigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret, in: BZ(NF) 25 (1981), 29-46.

²³ Rahner, Das Leben 91.

²⁴ Bertsch, Ludwig u.a. (Hgg.), Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Herausgegeben im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg 1976, 94.

²⁵ Vgl. den ernst zu nehmenden Vorwurf Friedrich Nietzsches bezüglich der Bußpastoral, für den das Reden über Sünde als die „Selbst-Schädigungsform des Menschen par excellence“ galt, „um Wissenschaft, Kultur, um jede Erhö-hung und Vornehmheit des Menschen unmöglich zu machen; der Priester herrscht durch die Erfindung der Sünde“ (Nietzsche, Friedrich, Der Antichrist, Frankfurt 1968, 222 [Studienausgabe 3/49]).

²⁶ Vgl. Nocke, Franz-Josef, Sakramentale Absolution und andere Wege der Ver-söhnung, in: KatBl 113 (1988), 717-729, 717f. „...letztere freilich“, so Nocke weiter, „oft zögernd und unsicher ausgesprochen: ‚Steht es mir zu, dies zu sa-gen?‘“ (ebd. 718f).

²⁷ In diesem Sinn konstatierte Walter Kasper: „Die gegenwärtige Krise in Ver-

Sachverhalt, der dem Ob und Wie einer Fundamentalmetanoia eine moralisierende und rein appellative Ausrichtung nimmt und anzeigt, dass ein nachmoderner Umgang mit „Umkehr“ nach einer Art ekklesiologischen „Suchprojekt“²⁸ persuasiv gelebter Gnade verlangt,²⁹ der Kirche in ihren unterschiedlichen Realisationsformen als gnadentheologischer „Umkehrraum“³⁰ erfahren und verstehen lässt, wo Menschen zu soterischen Begründungs- und Bezugszusammenhängen zusammengeführt werden.

Diese Zusammenhänge realisieren einerseits die für eine Buße unaufgebbaren ekklesialen Relationen³¹ und gestalten diese lebensgeschichtlich, andererseits lassen sie aber auch den Blick dafür nicht verlieren, sich als Kirche in und für die „Welt von heute“ als sensible „Relationskünstlerin“ solcher Manifestationen, Orte und Räume zu verstehen, wo längst schon Realitäten „gelebter“ Umkehr existieren.³²

ständnis und Praxis der Buße betrifft nicht primär dogmatische, disziplinäre und pastorale Einzelfragen. Sie ist vielmehr in einer Krise des modernen Menschen und seines Selbstverständnisses begründet“ (Kasper, Walter, Anthropologische Grundaspekte der Buße, in: ThQ 163 (1983), 96-109, 97). Vgl. auch Neufeld, Titus, Buße und Evangelisation. Anmerkungen zu Buße und Beichte im pastoralen Notstand, in: Wort und Antwort 30 (1989), 16-22, bes. 18-21.

²⁸ Schillebeeckx, Auferstehung 17. Auch wenn Schillebeeckx den Terminus „Suchprojekt“ gesamtekklesiologisch versteht, kann er auf die Frage nach konkreten Orten und Räumen gelebter Gnade in der Kirche übertragen werden.

²⁹ Vgl. Baumgartner, Umkehr-Prozess 118f.

³⁰ Vogel, Umkehr 48. Zur katechetischen Fokussierung dieser Perspektive der Kirche als „Umkehrraum“ auf die Buß- und Beichtkatechese vgl. Arzt, Silvia/Pressler, Angelika, Vergebensräume statt Beichtpflicht. Katechese der Versöhnung, in: Diakonia 32 (2001), 186-190.

³¹ Vgl. hierzu Sattler, Dorothea, Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch, Mainz 1992, 207-222.

³² Vgl. hierzu den Aufriss in: Hilberath, Bernd J., Umkehr, Buße und Versöhnung als Grundvollzüge christlicher Existenz. Ein Aufriss in 10 Thesen, in: Augustin, George, Leben aus der Kraft der Versöhnung, Ostfildern 2006, 154-

In diesem Sinne wird Kirche zum „Zeichen und Werkzeug“ des „Metanoia-Handeln Gottes in der Welt und für die Welt“³³.

Bevor nun den Überlegungen von Manifestationen, Orten und Räumen von „Umkehr“ nachgegangen werden kann, muss vorab eine (er)klärende Verhältnisbestimmung von Metanoia und Buße erfolgen.

6.1 Zur Verhältnisbestimmung von Metanoia und Buße

„Ohne theologisch genaues Verständnis der Sünde kann auch Buße nicht verstanden werden.“³⁴ Wer, wie hier paradigmatisch geschehen, Buße ausschließlich hamartologisch erschließen will und sie nicht schon dort verortet, wo sie als Weg *zum* Erkennen und (späteren) Bekennen dessen zu verstehen ist, was Sünde in ihrer Radikalität meint, geht im Kontext der Spätmoderne zwei Aporien ein, die sich insbesondere auch von Seiten eines indikativen Verständnisses von Metanoia anzeigen³⁵ – einem Verständnis, das nicht die Radikalität der Sünde „schön“ oder klein redet, das sich aber dem Zweiten Vatikanum folgend „nicht von dem Thema der Sünde ‚hypnotisieren‘ lässt, sondern ganz vom Positiven her denkt“³⁶, oder zumindest zu denken versucht.

Der Ausgangspunkt für die erste Aporie zeigt sich in der Nichtunterscheidung zwischen Buße als Grundhaltung und Weg³⁷ einer le-

169.

³³ Baumgartner, Versöhnung 33.

³⁴ Frey, Christofer, Sünde und Buße: Das Thema der Lebenswende, in: Glaube und Lernen 20 (2005), 131-141, 132.

³⁵ Dieser hamartologische Grundansatz findet sich auch in der Studie von Mindaugas Ragaisis. Vgl. Ragaisis, Mindaugas, Umkehr ins Gespräch bringen. Der Beitrag von „kommunikativen Glaubensmilieus“ zur Erneuerung der Bußpraxis, Würzburg 2006 [Erfurter Theologische Studien 91].

³⁶ Ratzinger, Kommentar 31ff.

³⁷ Vgl. Baumgartner, Umkehr-Prozess 119f. Umkehr als Weg ist mit Baumgartner als „Weg zu verstehen [...] mit Höhen und Tiefen, mit Umwegen und

bensgeschichtlichen Grundhaltung und dem Sakrament der Buße als kirchlich verbürgtem „Dreh- und Angelpunkt“ dieser Grundhaltung. Diese Nichtunterscheidung führt besonders in der Ausgestaltung der Bußkatechese dazu, dass nicht nur hermeneutisch, sondern auch praktisch Buße auf die sakramentale Feier der Versöhnung „verengt“³⁸ wird.

Die Folge ist, dass es erfahrungshermeneutisch schwer wird, Buße als indikative Hinführung wie soterische Weiterführung der theorelationalen Beziehungswirklichkeit zu deuten, aus der heraus sich der zum Glauben kommende Mensch seine Selbst- und Lebens(welt)deutung erarbeiten kann – eine Selbst- und Lebens(welt)deutung, in der das Sakrament der Buße einen prismenartigen „Sitz im Leben“ der Menschen erhält, dann, wenn es als der Ort erfahren wird, wo sich die geheilte Beziehung zu Gott *und* zur Gemeinschaft der Glaubenden (Rekonziliation) unwiderruflich (neu) realisiert.³⁹

Diese Ineinssetzung läuft schließlich Gefahr, das Verständnis von Buße an solche Hermeneutiken zu binden, die keine soterischen, sondern eher negative Konnotationen hervorrufen, weil sie den indikativen Aspekt von Metanoia an Bedingungen knüpfen, ohne die die Gnade Gottes nicht als „wirksam“ angesehen wird.

Eben hierin gründet auch die zweite Aporie. Wird nämlich diese

Sackgassen, mit Durststrecken und Etappen der Müdigkeit“ (ebd. 119).

³⁸ In diesem Sinn muss „zumindest die Frage gestellt werden, ob nicht die Konzentration auf die Beichte als der Grundform liturgischer Buße, die den stärksten Akzent auf die Seelenführung des einzelnen legt, das Hauptproblem für die Wiedergewinnung einer angemessenen Bußpraxis darstellt, ja unter Umständen hier eine der Hauptursachen für die aktuelle Krise des Bußsakramentes zu suchen ist“ (Stuflesser, Martin/Winter, Stephan, Erneure uns nach dem Bild deines Sohnes. Die Feiern des Taufgedächtnisses, der Umkehr und der Versöhnung, Regensburg 2005, hier 85 [Grundkurs Liturgie 4]).

³⁹ Vgl. hierzu Schelhas, Johannes, Das Bußsakrament in der Gegenwart. Zur Aktualität und zu neuen Begründungszusammenhängen, in: GuL 75 (2002), 33-46.

Ineinssetzung auf dem Hintergrund dessen gelesen, was oben über den spielerischen Umgang spätmoderner Menschen mit den „Kulissen des Glücks und Unglücks“ aufgezeigt werden konnte, läuft eine hamartologisch ‚hypnotisierte‘ Metanoia Gefahr, auf moralisierende und ethische Konnotationen reduziert zu werden – Konnotationen, die lebensgeschichtlich ungehört verhallen, weil deren (gnaden)theologische Grundlage auf eine hamartologische Unmusikalität stößt, nach welcher der Umgang mit Schuld und Sünde entweder gar nicht, eher spielerisch, oder mit einer selbstgerechten Gnadenlosigkeit erfolgt. Eine Unmusikalität, die nicht einmal bewusst sein muss, sondern darin ihren Grund findet, dass kein (gnaden)theologisches „Gehör“ ausgebildet werden konnte.

Es stellt sich also die Frage, ob nicht in der differenzierten Unterscheidung zwischen Buße als Grundhaltung und Weg und dem Sakrament der Buße wie in der gnadentheologischen Umkehrung eines in erster Linie hamartologisch hergeleiteten Bußverständnisses *der* Schlüssel dafür liegt, Ansätze für eine Metanoia im Kontext spätmoderner Figurationen und Prozesse zu finden.

Diese Ansätze versuchen zuerst ein indikatives Dechiffrieren der Bilder von Erlösung, in deren eschatologisierenden Erinnerung die christlich-soterische Perspektive auf Gott, Mensch und Welt „existiert“; in einer Art zweiten Stufe gehen sie den hamartologischen Zerstörungszusammenhang einer Grundhaltung an, die die Radikalität der Sünde nicht übersieht oder klein redet. Sodann bewegen sie aus sich heraus zur Teilnahme am Sakrament der Buße, weil sie die selbstzirkulären „Kulissen des Glücks“ auf den indikativen Horizont christlich interpretierten Menschseins soterisch dekonstruiert erfahren und dieses sakramental „einholen“ wollen.⁴⁰

⁴⁰ Vgl. Ritt, Sünde 12. Baumgartner spricht hier von einer „vorösterlichen“ und einer „österlichen“ Bekehrung, deren Dreh- und Angelpunkt die Ostererfahrung ist (vgl. Baumgartner, Umkehr-Prozess 119f). In Analogie zu den biblischen Umkehr-Erzählungen, wie der Umkehr-Erzählung des paulinischen Damaskus-Erlebnisses, die das Zum-Glauben-an-Jesus-Christus-Kommen le-

Wenn also im Folgenden von Buße im Kontext der Fundamentalmetanoia gesprochen wird, dann im Sinne eines Wegs, dem die Zusage Gottes gilt, dass die christliche Deutungs- und Handlungsperspektive auf eine soterische Lebenspraxis als Mitte und Ziel eine Grundhaltung hat, die im „Selbstgewinn durch Gottespräsenz“ den praktisch-hermeneutischen Schlüssel für das tätige Er- und Bekennen hamartologischer Zusammenhänge und Radikalitäten findet.

Bevor allerdings der Bußbegriff auf dieses indikative Grundverständnis fixiert werden kann, muss in der Tat als grundsätzlich festgehalten werden, dass Buße eine „Handlungsweise mit einer bestimmten Gesinnung“ meint, „deren Bedeutung und Sinn sich aus einem spezifisch christlichen Umgang mit *menschlichen Verfehlungen oder allgemein: Verfehltheit* ergeben“⁴¹. Auch in seiner Etymologie verweist das deutsche Wort Buße auf dieses Verständnis hin: Als Folge des Guten wird dem Schlechten eine Gesinnung und Praxis entgegengesetzt, die sich dem Ursprungszustand wieder anzunähern und die „Verkehrung somit in Besserung“⁴² aufzuheben sucht.

Eine hamartologische Fixierung des Grundverständnisses von Buße führte zu einer traditionsgeschichtlich streng juristischen statt

bensgeschichtlich in Sprache hebt, spricht Baumgartner auch im Kontext einer „Pastoral der Umkehr“ von „zwei Etappen der Bekehrung“, wobei die erste Umkehr „das Ja des Glaubens zur Taufe“ meint, „vorausgehend und/oder hinterher“ und die zweite Umkehr eine „Ganzhingabe der Existenz [...] mit Christus [...] mit Verzicht auf eigenmächtige Zukunftsgestaltung und mit der gläubigen Übergabe der Vergangenheit an Gottes Willen“ (ebd. 120). Liegt der pastorale Schwerpunkt bei der „ersten Umkehr“ für Baumgartner z.B. im Bereich der Predigt, der Katechese, der Kinder-, Jugend- und Erwachsenenbildung, liegt er bei der „zweiten Umkehr“ im Bereich konkreter Formen der Seelsorgsbegleitung und schließlich in der Feier des Sakraments der Buße (vgl. ebd. 120).

⁴¹ Wißmann, Hans, Art. Buße. I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 7 (1981) 430-496, 431 [Hervorhebung S.L.].

⁴² Wißmann, Buße 431.

indikativen Ausrichtung der Beichtkatechese wie auf eine Bußpastoral apokalyptischer Strenge statt eines eschatologisierenden Erbarmens.⁴³ Diese traditionsgeschichtliche Akzentverschiebung ist durchaus auf die juristische Ausbildung der maßgeblichen Theologen und vor allem Bischöfe zurückzuführen.⁴⁴

In einem weiteren Schritt wurde Buße als menschliche „Handlungsweise mit einer bestimmten Gesinnung“ vom Theologumenon der „satisfactio“⁴⁵ her bestimmt und im Sinne einer selbstdemütigenden Leistung gedeutet, die Gott in seinem Erbarmen gnädig zu stimmen suchte.⁴⁶ Im Zuge der Reformation erfuhr die Bußtheologie eine unterschiedliche Auslegung und wurde zu einem entscheidenden Teil des konfessionellen „Profils“.

Ohne im Einzelnen in den ökumenischen Dialog über die Buß-

⁴³ Auch wenn es in der Alten Kirche unterschiedliche Strömungen bezüglich der Bußpraxis gab, so ist doch für alle die Überzeugung maßgeblich, dass den Getauften nur eine einmalige Buße gewährt werden könne. Um den Ernst dieses Denkens zu wahren, wurde – besonders bei schweren Vergehen – von den Büsserinnen und Büssern ein sichtbares Zeichen des Bußetuns verlangt. Darin sollte sich die Einheit von innerer Umkehr und äußerer „Zurechtrückung“ des gestörten Verhältnisses zur Kirchen- und Gesellschaftsordnung zeigen. Vgl. hierzu Vorgrimler, Herbert, Buße und Krankensalbung, Freiburg 1978, 28-92 (= HDg IV. Faszikel 3). Wurde Buße in der Alten Kirche „also bis zum 6. Jahrhundert eine öffentliche Exkommunikationsbuße“ (Mügge, Marlis, Versöhnung mit Gott und dem Nächsten. Das Bußsakrament von der Alten Kirche bis in die Gegenwart, in: Diakonia 32 (2001), 158-162, 160), verlor sie im Zuge der iroschottischen Mission ihren „Einmaligkeitscharakter“ und bildete sich seit dem 8. Jahrhundert „zur ‚privaten‘ sakramentalen Buße“ (Vorgrimler, Buße 93-113) aus. Auf diese Entwicklung ist wohl auch die hermeneutische Ineinsetzung von Buße als Lebenshaltung mit dem Sakrament der Buße zurückzuführen.

⁴⁴ Vgl. Mügge, Versöhnung 158.

⁴⁵ Vgl. Sattler, Gelebte Buße 233-254.

⁴⁶ Vgl. hierzu Werbick, Jürgen, Art. Buße. III. Historisch-theologisch und IV. Systematisch-theologisch, in: LThK 2 ³(2006) 828-830, besonders 829.

theologie eintreten zu können,⁴⁷ kam es in den unterschiedlichen konfessionellen Entwicklungen zu folgenden Ergebnissen: Für die katholische Tradition wurde die Bußpraxis aus ihrer Hinordnung zum Sakrament der Versöhnung (Bekenntnis und Absolution) und einer ihr hieraus erwachsenden, responsorischen Praxis (Reue) gedeutet. Auf evangelischer Seite hingegen wurde Buße im bejahenden Akt zur Rechtfertigungslehre verortet (Sola-Fide-Prinzip, ohne die Notwendigkeit eines sakramentalen Bekenntnisses und der Absolution).

Es kann hier in der Vergangenheitsform gesprochen werden, da dank der ökumenischen Gespräche nach dem Zweiten Vaticanum ein „ökumenischer Nenner“ im christlichen Bußverständnis aus der gemeinsamen Tauftheologie⁴⁸ abgeleitet werden kann, der eine gegenseitig ausschließende „Profilierung“ überwinden hilft. So ist vom gemeinsamen Schriftverständnis her die Taufe nicht nur als das „klassische sakramentale Zeichen der Umkehr und der Sündenvergebung“⁴⁹ zu verstehen, sondern als „Mit-Christus-Sterben“ und „In-ein-neues-Leben-Auferstehen“ (vgl. Röm 6) auch als unverlierbarer „Standpunkt der Erlösung“ zu deuten, den Gott aus reiner Gnade Christinnen und Christen sakramental und in diesem Sinn unverbrüchlich zuspricht.

Buße kann demnach tauftheologisch als gnadentheologische „Standortbestimmung“ gedeutet werden, die keine definitiven-konkreten Vergegenwärtigungsmuster soterischer Begründungs- und Bezugszusammenhänge vorgibt, sondern die den indikativen Horizont einer soterischen Grundhaltung in der untrennbaren Einheit von Lebens- und Glaubensvollzugs eröffnet, wie sie in der subjektgerechten

⁴⁷ Vgl. Sattler, Gelebte Buße 381-389.

⁴⁸ Im liturgischen Kontext zeigt dies auf: Stuflesser, Martin, Das vergessene Sakrament. Liturgietheologische Anmerkungen zur Feier von Buße und Versöhnung im Gottesdienst der Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil, in: LJ 57 (2007), 3-38; ders., „...vergib die Sünde“. Die Feier der Buße – eine Form des Taufgedächtnisses, in: Gottesdienst 3 (2009), 17-19.

⁴⁹ Nocke, Franz-Joseph, Sakramententheologie. Ein Handbuch, Düsseldorf 1997, 195.

und situationsoffenen Reich-Gottes-Praxis Jesu vorgezeichnet ist.

Eine solche tauftheologische „Standortbestimmung“ lässt Buße als Leben aus der Herrschaft-Gottes-Perspektive (Basileia), und Fundamentalmetanoia als soterischen Perspektivenwechsel verstehen. Infolgedessen kann beides als äquivalente Ausdrucksweise einer suchenden Praxis gelebter Gnade gedeutet werden, die einerseits das Gesamt einer Grundhaltung prägt, die andererseits diese immer wieder neu hinterfragt, erneuert oder festigt – Buße als Praxis gelebter Gnade also, die aus der Grundhaltung leben lässt, dass die Gott-Relation den Menschen nicht klein macht, sondern erhöht – ganz so, wie es Thomas von Aquin mit seinem „gratia [...] non destruit sed elevat naturam“⁵⁰ über die Gratuität und grundsätzliche „Gutheit“ der Schöpfung und damit des Menschen auszusagen versuchte: Von Gott her ist jeder Mensch zu etwas Großem berufen, dem von Seiten Gottes nichts im Wege steht, außer der Mensch sich selbst.

Es ist schließlich auch diese heilsökumenische „Standortbestimmung“, die eine ökumenische Perspektive auf das Theologumenon der „satisfactio“ öffnet: nämlich nicht als Voraussetzung von Vergebung und Versöhnung⁵¹, sondern als deren befreiender Erfolg. Eine Perspektive, die nicht vernachlässigt werden darf, da sie besonders im oben diskutierten Opfer-Täter-Zusammenhang von Bedeutung wird wie für die damit einhergehende Frage nach der Verantwortung der Täter gegenüber den Opfern – eine Frage, die wesentlich dafür ist, den Ernst zu verstehen, mit dem Fundamentalmetanoia als „Standortbestimmung“ und Buße als „Grundhaltung“ der Erlösung zu deuten sind.

Darauf weist besonders Katharina von Kellenbach hin, wenn sie aus evangelischer Perspektive im Kontext der NS-Verbrechen Versöhnung zu buchstabieren sucht und dabei festhält: „Die refor-

⁵⁰ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I,q.,a.8,ad2.

⁵¹ In diesem Denken ist ohne Zweifel der Gedanke des Ablasses und des Ablasshandels zu verorten, der zur reformatorischen Kritik führte.

matorische Kritik an der katholischen Bußlehre und insbesondere an der *satisfactio operis* [d.h. Genugtuung, Anm. S.L.] macht es ungeheuer schwierig, die Täter in der Verantwortung gegenüber ihren Opfern zu nehmen. Der dritte Schritt katholischer Bußlehre, die *satisfactio operis*, scheint mir aber einen Ansatzpunkt zu bieten, den Opfern eine Rolle im christlichen Versöhnungsprozess einzuräumen.“⁵²

Mit Ottmar Fuchs lässt sich diese Äquivalenz im Kontext dessen schärfen, was er zur „Buße im Horizont des Jüngsten Gerichts“⁵³ entwickelt. Fuchs folgend, antizipiert der Akt von Umkehr im Sinne einer Fundamentalmetanoia an dem Moment, der im Beichtsakrament als unveräußerliche Gnadenwirklichkeit zu sich selbst kommt und zur Grundhaltung befreit, die aus dieser Gnadenwirklichkeit lebt. Eine Grundhaltung, die den „Vorgeschmack“ des gnadentheologischen „Zauber des Anfangs“ sowie der soterischen „Wahrheit des Ziels“ unwiderruflich dicht erfahren hat und so aus der Perspektive einer – im Bußsakrament heilswirklich einzuholenden – „Vorwegnahme des künftigen Endzeitgeschehens“ lebt, die „in sich dessen Doppelstruktur enthält, nämlich das Gericht und die Versöhnung, das Urteil über die Sünder und Sünderinnen und den sie rechtfertigenden Freispruch, die Verurteilung und Versöhnung“⁵⁴.

Es ist diese indikative Grundhaltung einer „Doppelstruktur“-Perspektive, die den entscheidenden Fokus für eine Fundamentalmetanoia bietet, die sich spätmodernen Denk-, Deute- und Handlungshorizonten stellt und „autologisch“ bedingten Vorbehalten gegenüber wie auch immer gearteten transsituativen und transindividuellen Bezugs- und Begründungszusammenhängen eine eschato-praktische

⁵² Kellenbach, Katharina von, Schuld und Vergebung. Zur deutschen Praxis christlicher Versöhnung, in: Krondorfer, Björn u.a. (Hgg.), *Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945*, Gütersloh 2006, 227-312.

⁵³ Vgl. Fuchs, Ottmar, *Die Buße im Horizont des Jüngsten Gerichts – ein vergessener Zusammenhang*, in: Bauer, Anton (Hg.), *Doch bei dir ist Vergebung. Bußgottesdienste*, Ostfildern 2000, 13-34.

⁵⁴ Fuchs, *Die Buße im Horizont des Jüngsten Gerichts* 14.

Hermeneutik von Umkehr eröffnen will. Diese Hermeneutik zielt auf eine lebensgeschichtliche, d.h. individuell wie struktural sich auswirkende indikative Grundhaltung, die unter der „Kritik“ der unbedingten Gnade Gottes soterische Bezugs- und Begründungszusammenhänge realisieren lässt; und zwar solche Bezugs- und Begründungszusammenhänge, die das „Suchprojekt“⁵⁵ gelebter Gnade dem selbstredenden Beurteilungskanon unterstellt, wie er in der Weltgerichtsrede von Mt 25,31-46 gezeichnet wird: der „Doppelstruktur“ von Existenz als Proexistenz.

Mit dem Begriff der „Doppelstruktur“ kann schließlich auch der Ernst herausgestellt werden, den die Frage nach der Fundamentalmetanoia und der Buße notwendig macht. Denn: So unerschütterlich indikativ der Glaube an den „Deus Humanissimus“ auch ist, so unumgebar richtend verhält er sich gegenüber selbstzirkulären Interpretationen des fundamentalen „Alles-ist-Gnade“-Prinzips christlicher Theo- und Anthro-po-Logie. Folglich will eine Fundamentalmetanoia und eine ihr erwachsende Grundhaltung (Buße) alles, „was mit Schuld zu tun hat [...] nicht vergessen und verdrängen, sondern möglichst präzise ins Bewusstsein“⁵⁶ holen und damit einen tätigen Perspektivenwechsel initiieren, der für Dritte und damit für ein menschliches Urteil unter dem indikativen Vorbehalt des freien Gnadenwillens Gottes steht. Aus diesem Grund kennt eine Fundamentalmetanoia auch keine definitiven Formen einer sie beweisenden Praxis – außer dem „Angebot“ solcher Realisationsformen gelebter Gnade, die in den Lebensgeschichten der Heiligen vorgeprägt sind als je eigen zu realisierende und auszugestaltende, jedoch unbedingt aufrichtige „Imitatio Christi“.⁵⁷

Paradigmatisch ist ein solches Verständnis von Fundamental-

⁵⁵ Zum Prozesscharakter von Buße vgl. Baumgartner, Umkehr-Prozess 120-122.

⁵⁶ Fuchs, Die Buße 18.

⁵⁷ Vgl. hierzu besonders oben die Ausführungen zu Maria von Magdala in Kapitel 5.

metanoia in Anlehnung an Fuchs im „Sozialvollzug des Grundsakramentes Kirche“⁵⁸ zu verorten – dort also, wo explizit christlich benennbar zur lebensgeschichtlichen Wirklichkeit kommt, was ein Lebensentwurf aus der (er)lösenden „Perspektive Gottes“ meint. Eine Perspektive, wie sie im Taufritus symbolisch vollzogen wird, ist nicht ohne ein „Sterben“, d.h. ein radikales Aufgeben inkurvativer Bezugs- und Begründungszusammenhänge, realisierbar. Sie kann durchaus auch als „schmerzhaft“ erfahren werden, und zwar derart schmerzhaft, wie es diejenigen durchleiden mussten, die zu Opfern der selbstzirkulären Bezugs- und Begründungszusammenhänge wurden.⁵⁹ Die auf ein solches „Sterben“ folgende Grundhaltung „neuen Lebens“ tangiert nicht nur die individuelle Dimension christlich gelebter Existenz, sondern ist Mitte aller Realisationsformen von Kirche-Sein, auch und besonders „in außersakramentalen Räumen“, wo Kirche „als eine Begegnungswirklichkeit zu gestalten“ ist, „in denen sich gerichtssuchende und gerichtsaussprechende, ebenso gnadesuchende und gnadezusprechende Menschen im Horizont ihres gemeinsamen Glaubens an den kommenden Herrn begegnen“⁶⁰.

Eine solche Realisation von Kirche als „sacramentum mundi“, die „ereignishaftes Modell eines neuen Miteinanders und Füreinanders der Menschen“⁶¹ wird, darf allerdings nicht allein auf diejenigen Menschen reduziert werden, die des „gemeinsamen Bekenntnisses“ sind, sondern muss als „Relationskünstlerin“ der Begegnungswirklichkeit des „Deus Humanissimus“ allen Menschen gelten, für die Kirche auch prophetische Anwältin zu sein hat. Insbesondere für die Menschen, die in den geltenden Denk- und Handlungssystemen ungehört bleiben und unterzugehen drohen, oder die mit ihrem eigenen Versuch einer auf Menschlichkeit bedachten Welt jegliche Unterstützung benötigen,

⁵⁸ Fuchs, Die Buße 22.

⁵⁹ Vgl. Fuchs, Die Buße 21-25.

⁶⁰ Fuchs, Die Buße 24.

⁶¹ Baumgartner, Umkehr-Prozess 118f.

auch und vor allem die der Kirche.

In diesem Kontext erweisen sich schließlich auch die Bemühungen der „Konversionsforschung“⁶² als unzulänglich, um Umkehr im Kontext der fließenden Figurationen und Prozesse greifen zu können, denen auch die kirchlichen Sozialformen unterliegen. Lewis Rambo zum Beispiel konstatiert bei einer Konversion sieben Phasen, die zwar zeitlich unterschiedlich, aber dennoch mehr oder minder stringent durchlaufen werden.⁶³

Als erste Phase nennt er den „Kontext“, der in der Mikro- und der Makroebene an den Relationen ansetzen will, in denen sich die „Konvertiten“ vorfinden. Als zweite Phase, jeder Konversion vorausgehend, benennt Rambo die „Krise“. Sie veranlasst die dritte Phase der „Suchbewegung“ nach neuer Orientierung, welche in die vierte Phase der „Begegnung“ mit denjenigen Menschen mündet, die um die umkehrende Person werben. Die fünfte Phase der „Auseinandersetzung“ mit den Denk-, Deute- und Handlungsmustern der werbenden Gruppe geht in die sechste Phase eines von den jeweiligen Konvertiten geforderten „Einsatzes“ über, d.h. eines erkennbaren Ablegens des „vorkonvertierten“ Stadiums und eines tätigen Übernehmens der

⁶² Vgl. Wohlrab-Sahr, Monika u.a., Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen religionssoziologischer Konversionsforschung, in: dies. (Hg.), Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive, Konstanz 1998, 7-43; Knoblauch, Hubert, Art. Konversion/Bekehrung, in: Bitter, Gottfried u.a. (Hgg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 185-188; Malony, H. Newton/Southard, Samuel (Hgg.), Handbook of Religious Conversion, Alabama 1992.

⁶³ Rambo, Lewis R., The Psychology of Conversion, in: Malony, H. Newton/Southard, Samuel (Hgg.), Handbook of Religious Conversion, Alabama 1992, 159-177. Dagegen konstatiert Michael Schibilsky 20 Phasen der Umkehr in vier Etappen. Vgl. Schibilsky, Michael, Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen, Stuttgart 1976. Positiv rezipiert werden die Phasen der Konversionsforschung von Ragaisis, Umkehr 110-147, besonders der Überblick auf 146f.

„nachkonvertierten“ Denk- und Handlungselemente. Dass eine Konversion einen Prozesscharakter besitzt, wird in der siebten Phase der „Folgen“ deutlich hervorgehoben, wo die Konversion schrittweise zu sich selbst kommt.

Positiv hervorzuheben ist, dass die Konversionsforschung von einem prozessualen und kommunikativen Charakter von Umkehr ausgeht. Allerdings setzt dieses Phasenschema voraus, dass es eine feste, homogene Größe gibt, die den „Umkehrenden“ eine „Wahlheimat“⁶⁴ anbietet, die selbst durch das „Dazustoßen“ keine prozessualen oder figurativen Veränderungen erfährt. Im Zuge dessen besteht die Gefahr, den konvertierenden Menschen zum Objekt der Zielgruppe zu degradieren und ihn statt zu begleiten eher anzuleiten. Eine solche Degenerierung bindet allerdings im indikativen Kontext die soterische Erfahrung von Gnade an autoritative Prämissen religiöser Sozialisation, die auf diese Weise dem jeweiligen Subjekt im Letzten nicht gerecht werden und Buße als kritisch-soterische Grundhaltung einer Umkehr wieder negativen Konnotationen aussetzen.

Unter dem kritischen Vorbehalt der Gnade Gottes erweist sich daher das Phasenmodell als zu sehr idealisiert, weil es die Gefahr nicht bannen kann, auf seine Weise eine Modifikation des „cartesianischen Dualismus“ herzustellen, wie er oben in Bezug auf die Fundamentalanthropologie aufgezeigt werden konnte: Bei aller pastoralen Grundintention wird einem „bekehrungsoffenen“ Menschen eine „societas perfecta“ gegenübergestellt, die sich nicht als „Zeichen und Werkzeug“ der Gnade, sondern vielmehr als deren Herrin, nicht als subjektorientiertes „ereignishaftes Modell eines neuen Miteinanders und Füreinanders der Menschen“ *für* die Welt, sondern als systemorientiertes Anwendungsorgan eines eingrenzbaaren Heilsraumes *in* der Welt versteht.

So bleibt im Folgenden der Frage nachzugehen, wo und wie

⁶⁴ Vgl. Wollbold, Andreas, Kirche als Wahlheimat. Beitrag zu einer Antwort auf die Zeichen der Zeit, Würzburg 1998 (SThPS 32).

sich Manifestationen, Realitäten und praktisch-theologische Orte der indikativen Begegnungswirklichkeit finden lassen, in denen Menschen die soterische Initialzündung einer „Um-Kehr“ unter dem „Primat der Gnade“ finden können. Manifestationen, Realitäten und praktisch-theologische Orte, die mit einer Begriffsanalogie zur Bewusstseinstheorie Freuds⁶⁵ dahingehend fokussiert werden können, dass sie dem inhaltsoffenen „Es“ einer Reflexion und Interpretation der Gott-Mensch-Relation einen Begegnungsraum ermöglichen, in welchem das menschliche „Ich“ in eine psycho- und physiodramatische, d.h. ganzheitliche Interaktion mit dem göttlichen „Du“ eintreten kann. Als soterischer Begegnungsraum von indikativer Beziehungswirklichkeit dürfen solche indikativen Manifestationen, Realitäten und praktisch-theologische Orte nicht das Ziel verfolgen, das göttliche „Du“ zum menschlichen „Überich“ zu stilisieren, sondern zum „deutungsdurchgreifenden“ Standpunkt eines „koinzidentiellen“, soterischen „Selbstgewinns durch Gottespräsenz“ im cusanischen Sinn: „Sei du dein, dann werde ich dein sein“⁶⁶.

6.2 Indikative Predigt⁶⁷ als eschatologisierender Erinnerungsraum soterischer Metanoia

Mit Gottfried Bitter ist grundsätzlich festzuhalten, dass die Predigt „zwei Zielrichtungen“ besitzt, nämlich, „die anbetende, anabische Richtung – das rühmende Verkünden des Handelns Gottes in der Geschichte und in dieser Stunde [der Liturgie, Anm. S.L.] – und die soterische, katabatische Richtung – Gottes Heil kommt als Gottes Wort neu zu den Menschen in dieser konkreten Gemeinde und wirkt sein

⁶⁵ Vgl. hierzu den Überblick bei Pervin, Lawrence A., Persönlichkeitstheorien, München 31993, 89-136.

⁶⁶ Zitiert nach Senger, Nikolaus von Kues 560.

⁶⁷ Vgl. hierzu den Untertitel bei Fuchs, Predigt als Gnadenerfahrung.

Heil“⁶⁸. Beide Zielrichtungen, in denen auch die Klage als asymmetrische Artikulation des Nicht-Erfahrens von Gnade Raum finden darf, ja muss, machen die Predigt zu einem vornehmlichen Ort der indikativen Geschichte Gottes mit der (konkreten) Lebensgeschichte der Menschen.

In diesem Sinn kann die Predigt in ihrer theologisch-argumentativen wie theologisch-narrativen Ausgestaltung zum indikativen Hintergrundparadigma eines dialogischen Erfahrungsgeschehens zwischen Gott und Mensch werden. Als indikativer Dialograum (oben als „Es“-Situation bezeichnet) vermag sie die Hörenden wie die Predigenden selbst in die Situation hineinzusetzen, Begründungs- und Bezugszusammenhänge ihrer Selbst- und Lebens(welt)wahrnehmung im Duktus und Horizont des soterischen „Primats der Gnade“ Gottes zu reflektieren und soterisch zu interpretieren (oben als koinzidentelle Du-Ich-Situation bezeichnet).⁶⁹

Hierbei kommt den symbolisch generierten Sprach- und Zeichencodes des „Menschenwort“ als hermeneutisch-praktischer Weg der Begegnung mit dem „Gotteswort“ eine besondere Bedeutung zu,⁷⁰ soll die Predigt vom universalen Heil „zur Herausforderung“ werden, die „dieser Herausforderung Kraft verleiht“⁷¹ – letzteres insbesondere dann, wenn das gepredigte „Gotteswort“ in seiner praktisch-hermeneutischen Aussage- und Wirkkraft nicht degenerativ instrumentalisiert wird, Predigt also weder imperativisch-teleologisch noch persuasiv-appellativ ausgerichtet wird, denn beides höhlt den „Primat der Gnade“ subversiv aus.

⁶⁸ Bitter, Gottfried, Art. Predigt. VII: Katholische Predigt der Neuzeit, in: TRE 27 (2000) 262-296, 285.

⁶⁹ Vgl. hierzu auch Pock, Johannes, Predigt in der Spannung zwischen Macht und Gnade, in: Bucher, Rainer/Krockauer, Rainer (Hgg.), Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral, Münster 2005, 282-289.

⁷⁰ Vgl. zum Ganzen Fuchs, Ottmar, Die lebendige Predigt, Mainz 1978.

⁷¹ Fuchs, Predigt als Gnadenerfahrung 312.

Eine indikative Predigt hingegen traut den Predigenden und den Hörenden gleichermaßen zu, im sich begegnenden Vollzug von auslegenden und wahrnehmenden Sprech- und Zeichencodes einen theorelationalen Perspektivenwechsel, folglich einen selbstdistanzierenden Akt initiieren zu können, der als solcher ein Akt von Metanoia wird, wenn er den Blick für den soterischen Denk- und Handlungshorizont öffnet, der auch die außerliturgischen Selbst- und Lebenswelthorizonte – indikativ durchschauend und durchschauend indikativ – einschließt.

Homiletisch wird damit eingeholt, was oben in Anschluss an Schaeffler über den responsorischen Charakter von Erfahrung aufgezeigt werden konnte: Menschliches Wahrnehmen bedingt von sich heraus eine Stellungnahme des Menschen zum Wahrgenommenen. Dem stetigen wechselseitigen Prozess von Wahrnehmen, Reflektieren und Interpretieren erwächst die Art und Weise sowie die Dichte der lebensgeschichtlichen Umsetzung des Erfahrenen.⁷² Dass im Kontext indikativer Homilie dem predigenden Subjekt eine besondere Glaubwürdigkeit zukommt, versteht sich von selbst.⁷³

Persuasiv wird demnach eine Homilie nur dann sein, wenn sie nicht nur vom Schrifttext her die indikative Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und Menschen zu buchstabieren sucht, sondern auch die lebensgeschichtlichen und kulturellen „Ressourcen“ der Menschen wahr und ernst nimmt, in denen es schon gelebte Antizipationen dieser Wirklichkeit gibt, oder deren Sehnsüchte, Wünsche und (un)reflektierte „Inkarnationen“ nach der Erfahrung dieser Wirklichkeit schreien.⁷⁴ Unter diesem Aspekt kann diese Beziehungswirklichkeit auch zum Raum der Klage werden, und zwar nicht allein als Raum der Klage des Menschen gegen Gott, sondern auch zum Raum der Klage Gottes gegen die (selbst)zerstörerische Unmenschlichkeit des Men-

⁷² Vgl. oben 2.1.

⁷³ Vgl. hierzu Fuchs, Ottmar, *Die lebendige Predigt*, München 1978.

⁷⁴ Vgl. Fuchs, *Predigt als Gnadenerfahrung* 323-331.

schen.

Ein solcher indikativer Versuch ist bei Eugen Drewermanns homiletischem Ansatz zu finden. Zweifelsohne ist seine ekklesiologische Positionierung ambivalent und kritisch zu beurteilen, eindeutig dagegen lässt sich das Grand seiner veröffentlichten Predigten als großer indikativer Versuch werten, die Predigt als indikatives Hintergrundparadigma für einen Perspektivenwechsel zu verstehen, die den Menschen einen soterischen Raum eröffnen will, um beginnen zu können, sich selbst und die Welt mit den „Augen Gottes“ zu betrachten.⁷⁵

„Immer, wenn es um letzte Entscheidungen geht, taucht unser Leben in eine Zwischenzone von Rettung und Gefahr, und das Reden von Gott, je nachdem, wie man dazu steht, nimmt den Charakter von Verheißung oder Drohung an.“⁷⁶ Was Eugen Drewermann hier in einer seiner Predigten zur Advents- und Weihnachtszeit auf den Punkt bringt, zeigt die ganze Ambivalenz an, in der sich der Mensch dann vorfindet, wenn von ihm in einem nicht mehr hintergehbaren und nicht aufschiebbaren Jetzt eine asymmetrische Selbstwahrnehmung eingefordert wird – eine Selbstwahrnehmung, die in einer nicht aufschiebbaren und nicht übertragbaren Weise nach den ausschlaggebenden Bezugs-, Begründungs- und Entscheidungszusammenhängen bisheriger wie prospektiver Selbst- und Lebens(welt)gestaltung fragt.

So eindeutig diese Fragestellung auch scheint, so schwierig ist sie unter dem indikativen Vorbehalt, den eine Predigt wahren muss, will sie ein indikatives Hintergrundparadigma theorelationaler „Selbstgewinn durch Gottespräsenz“ sein. Ein Vorbehalt, der seine Matrix in der soterischen Auslegungsgeschichte von Person und Le-

⁷⁵ Dass es bei einem solchen Erfahrungsmoment um keine theorelationale Selbstentfremdung oder Selbstaufhebung des Menschen geht, sondern um seine lebensgeschichtlich sich auswirkende „Elevation“, verdankt sich dem antizipatorischen und performativen Charakter von Erfahrung. Vgl. oben 2.

⁷⁶ Drewermann, Eugen, *Der offene Himmel. Predigten zum Advent und zur Weihnacht*, Düsseldorf 1990, 9.

ben Jesu Christi findet und der mit Drewermann dahingehend „bindend“ ist, weil er möglichst ursprungsnah nicht nur die indikativen „Andeutungen“ ableiten hilft, in denen Jesus „durchblicken“ lässt, „dass in ihm all das lebt, was an Heil erwartet und man in der Gestalt eines kommenden Menschensohnes personifiziert findet“, sondern dass aufgrund dieses Jesus die Menschen für ihre soterische Menschwerdung „keine ferne Zukunft erhoffen“ müssten, denn „es lebte in uns und an unserer Seite, und es ließe sich hören aus dem Munde Jesu, wozu wir als Menschen bestimmt sind; im Herzen eines jeden Menschen ließe sich entdecken die Unendlichkeit der Welt, die grenzenlose Schönheit der eigenen Seele, der Lockruf der Weite unbegrenzter Freiheit. So wollte Jesus einem jeden sagen, er sollte den Mut haben, an den Traum seines Lebens sich zu *erinnern*“⁷⁷.

Was Drewermann hier mit der ihn kennzeichnenden poetisch generierten Sprache gelingt, kann paradigmatisch für den soterischen Akt eines homiletisch initiierten Perspektivenwechsels stehen: Für einen solchen Akt darf der indikative Duktus glaubender Existenz durch keine Imperative oder persuasive Appelle verstellt werden; auch nicht durch solche, die der Offenheit und Fülle der Gestaltungsmöglichkeiten, die jedem (Neu)Anfang menschlichen Lebens innewohnen, Exempel „gelingender“ Konkretionen anbieten wollen. Denn allzu schnell besteht hier die Gefahr, dass das paradigmatische Angebot von „geglückter“ Lebensgeschichte zu Ge- und Verboten sakrosankt überhöhter Lebensmuster mit standardisierten Verhaltens- und Anschauungsmustern degeneriert.

Der Schlüssel zur Wahrung des indikativen Charakters einer Predigt liegt vielmehr in der Wahrung der Perspektive selbst und der dadurch gelingenden Transformation des memorialen „solidarischen Begegnungsraums“⁷⁸ von Menschen dank der Transformation der

⁷⁷ Drewermann, *Der offene Himmel* 9f [Hervorhebung S.L.].

⁷⁸ Fuchs, *Doppelte Subjektorientierung* 309.

„doppelten Subjektorientierung“⁷⁹ auf die Ebene zwischen Gott und Mensch – die doppelstrukturelle Transformation einer „doppelten Subjektorientierung“ also, in der sich die Predigenden und die Hörenden gleichermaßen in den Kontext der Geschichte Gottes mit den Menschen gestellt erfahren, so dass sie sich im Kontext der Predigt nicht nur in ihren Sehnsuchts- und Hoffnungsvisionen solidarisch begegnen, sondern diesen Akt des Sich-Erinnerns als eine theorelational initiierte, selbstwahrnehmende Sensibilisierung für soterische Begründungs- und Bezugszusammenhänge erfahren.⁸⁰

Diese Sensibilisierung will die Menschen zu einer gemeinsamen „Grammatik des Heils“ befreien, infolge derer jeder Einzelne in einer Art unverwechselbarem „Schreibstil“ „jeden Tag neu“ die eigene Lebensgeschichte als unverzichtbaren Teil der Geschichte Gottes mit den Menschen zu schreiben vermag – eine indikative Grammatik also, deren hermeneutischer Verstehensschlüssel die Dynamik der zugesagten Zukunft gelebter Lebensdichte,⁸¹ und deren (er)neuer(ter) „Schreibstil“ die Perspektive einer soterischen Eschatologisierung selbst- und lebensweltwahrnehmender Standpunkte ist. Ein Schreibstil schließlich, der auch auf „krummen Zeilen“ schreiben lässt – insbesondere dann, wenn der indikative Grundduktus menschlicher Selbst- und Lebens(welt)wahrnehmung aus Fremdzwang oder aus Selbstschutz in abduktive (Über)Lebensformen transformiert wurde und die soterische Dimension des Glaubens verschüttet liegt oder ganz zu vergessen droht.

Um degenerative Imperative oder persuasive Appelle zu vermeiden und die Predigt als soterischen Erinnerungsraum „doppelter Subjektorientierung“ zu wahren und gestalten zu lassen, lohnt es sich, mit Drewermann noch einmal die homiletischen Sprach- und Zeichen-

⁷⁹ Vgl. oben die Ausführungen zur jüdisch-christlichen Memoria unter 4.1ff.

⁸⁰ Zum Kontext soterischer Interaktion vgl. oben den Aufriss zum intersubjektiven und freiheitlichen Charakter von Erfahrung unter 2.4.

⁸¹ Vgl. oben die Ausführungen Wolfhart Pannenberg's unter 4.4.

codes an der soterischen Handlungs- und Verkündigungsweise Jesu auszurichten, der „jeden Menschen unmittelbar in die Nähe Gottes stellen wollte“, in die er sich selbst gestellt wusste und der „von jedem Menschen glauben mochte und jeden Menschen glauben machen wollte, er habe ohne Zögern und ohne Aufschub die Chance, Gott in seinem Herzen und in seinem Leben Wirklichkeit werden zu lassen“⁸² – und dies im gegenseitigen Respekt und im Duktus einer entdistanzierenden und soterischen Praxis der wachsenden indikativen Gegenwart Gottes als „Selbstgewinn“.

Der Ernst, der eine indikative Predigt in keine realitätsresistenten Enthusiasmen ableiten lässt, kann dann benannt und gewahrt werden, wenn die Predigenden und die Hörenden sich immer wieder neu einer memorialen Selbstdistanzierung von (selbst)zerstörerischen Inkarnationen, Figurationen und Prozessen anvertrauen, wie sie sich für eine eschatologisierte Grundhaltung unter dem soterischen „Primat der Gnade“ von der neutestamentlichen Metanoia her ausdeuten lässt, deren fundamentale Modifikationen sich bei Johannes dem Täufer und bei Jesus finden.

Das Kennzeichnende der johanneischen Metanoia liegt mit Drewermann darin, dass der Täufer als Mensch gezeichnet wird, der „es leid war, sich die Phrasen der Entschuldigung anzuhören. Er wusste genau, dass es wirklich nur ein Argument gibt, das uns hindert, noch heute mit einem anderen Leben anzufangen: allein die Trägheit und die Angst“⁸³. Mit Drewermann gründet der persuasive „Distanzierungsakt“ des Täufers darin, dass er sich gegen jegliche Instrumentalisierung der Gnade Gottes stellt, mit der menschliche Selbstzirkularitäten und (selbst)zerstörerische Inkarnationen gefördert, oder mit der – wie auch immer begründete – Selbstreduktionen entschuldigt werden. Die Brisanz der johanneischen Perspektive wird vor allem dadurch gesteigert, dass für den Täufer der Rechts- und Richtspruch des

⁸² Drewermann, *Der offene Himmel* 22.

⁸³ Drewermann, *Der offene Himmel* 39.

kommenden Zorngerichts Gottes keinerlei Entschuldigung bei der Trennung von Lebens- und Glaubensvollzug zulässt.

Unbestritten bleibt nun, dass die demaskierende Kritik des Täufers damals wie heute aktuell war bzw. ist. Im Kontext einer indikativen Predigt erweist sich allerdings die Frage als berechtigt, ob die Art und Weise des johanneischen Perspektivenwechsels in spätmoderne Kontexte so transformierbar ist, wie sie indikativ möglich und autologisch geboten wäre. Besonders eklatant tritt diese Frage dann zutage, wenn mit dem johanneischen Duktus auszumachenden und absehbaren „Katastrophen“ (selbst)zerstörerischer „Kulissen des Glücks“ mit der „Logik der Katastrophe“⁸⁴ zu begegnen versucht wird, wie dies gerne antimodernistische und veränderungsresistente Kräfte versuchen – Kräfte, die mit der Logik des Täufers im „Stachel des Vorwurfs“ und in der „Sprache der Angst“⁸⁵ die einzig adäquaten Mittel erkennen, die individuelle und soziale Trägheit oder die untätige und irrläufige Verstocktheit der Menschen aufzubrechen und sie dadurch wachzurütteln.

Eine solche Logik gerät nun auch in Gefahr, die Grammatik der soterischen Zukunft der Menschen zu verkürzen auf emanzipative Bezugs- und Begründungszusammenhänge, die Gnade und Erlösung reduzieren auf funktionale Denk-, Deute- und Handlungsmuster; Muster, die zwar „durch den Jordan“ führen, jedoch nicht „jenseits des Jordans“ tragen und weiterleben lassen. Die Logik einer solchen Reduktion von Gnade und Erlösung setzt den Menschen nicht frei. Vielmehr verhindert sie den indikativen Duktus einer theorelationalen „Transzendenzqualität“⁸⁶ soterischer Wahrnehmungs-, Interpretations- und Reaktionsmuster und provoziert neue Formen einer „Immanenzqualität“ sich selbst genügender Denk- und Verhaltensmuster – Muster also, die, weil sie zumeist in Formen selbstzirkulärer Begründungs-

⁸⁴ Drewermann, *Der offene Himmel* 39.

⁸⁵ Drewermann, *Der offene Himmel* 39.

⁸⁶ Fuchs, *Sakramententheologische Kriterien* 103.

und Bezugszusammenhänge rückführen, dem Wesen einer entdistanzierenden Christopraxis nicht gerecht werden, weil sie „zu scheiden“ versuchen nach unveränderlichen und starren „Einteilungen der Moral, der sozialen Schichtungen, der tradierten Normen, kurz, der ewig viel zu kurzen, allzu praktischen Begrenzungen und Abwertungen“⁸⁷.

Anders dagegen verhält es sich mit dem indikativen Perspektivenwechsel der Metanoia-Botschaft Jesu, deren soterische Grundausrichtung den definitiven Interpretationsrahmen von christlicher Metanoia vorgibt – eine Grundausrichtung, deren Begründungs- und Bezugszusammenhänge sich der Sensibilität einer Perspektive verdanken, sich selbst *und* die anderen Menschen „zu sehen, viel mehr als Leidende denn als Täter, viel mehr als Opfer denn als Urheber, in jedem Fall als Menschen, die des Verstehens bedürfen, nicht der Anklage, die viel mehr an Mut benötigen, um sich selber zu wagen, und die am wenigsten brauchen können, dass jemand neben ihnen steht und erläutert, *wie* man es machen muss“⁸⁸.

Der Indikativ dieser „doppelten Subjektorientierung“, die zu soterischen Begründungs- und Bezugszusammenhängen befreit, findet sich im christlichen Taufverständnis ausgedeutet. Denn der Tauftheologie folgend soll sich „ein Mensch, der zur Welt kommt, niemals fühlen müssen als das Produkt seiner Eltern, das Produkt seiner Umgebung, das Produkt fremder Erwartungen. Er soll haben ein eigenes Ich [...] soll ein Mensch sein“, so Drewermann, „dessen Stirn den Himmel berührt und dessen Herz frei ist für Gott. So soll er leben dürfen. Und seinen Namen soll er erhalten im Raum des Heiligen. Denn ihm selber gelten alle Weissagungen, alle Verheißungen und alles Heil der Erde.“⁸⁹

Drewermanns indikative Umschreibung des christlichen Taufverständnisses zeigt auf seine Weise den indikativen Umgang mit der

⁸⁷ Drewermann, Der offene Himmel 100.

⁸⁸ Drewermann, Der offene Himmel 102 [Hervorhebung im Original].

⁸⁹ Drewermann, Der offene Himmel 43.

Metanoiaproblematik nachmoderner Homiliekontexte an: Will die Taufe den Menschen als Wesen einer in Gott begründenden unreduzierbaren Gratuität sakramental wahren, muss auch die Homilie als Raum einer Fundamentalmetanoia im Sinne des Perspektivenwechsels alles meiden, den Menschen zu reduzieren auf (selbst)entmündigende und (selbst)zerstörende Denk- und Handlungsdesigns.

Folglich kann sie sich jedem Menschen als generativer Erfahrungsraum eröffnen, indem sie ihm eschatologisierend zuspricht, dass Mensch-Sein-Dürfen unter dem „Primat der Gnade“ Gottes heißt, als Mensch „mehr als alles in sich die Pflicht“ zu tragen, „so weit, so groß, so intensiv zu leben wie er kann. Diese Pflicht, ja dieses Recht leitet sich nicht aus geordneten und verordneten Anweisungen und Bestimmungen ab. Es hängt nicht ab von der Zustimmung der Umgebung. Es gehört der Mut dazu, es selber zu leben“ und so „inmitten so vieler zerbrochener Träume, zerstörter Hoffnungen und enttäuschter Erwartungen immer wieder von neuem anzuknüpfen an die Energie und an die Bilder, die Gott uns mitgab, als er uns in diese Welt schickte [...] Es gilt, dass wir selber uns wagen und den Mut finden, uns selber zu leben“⁹⁰.

Eine soterische selbstwahrnehmende Sensibilisierung, wie sie in der indikativen Predigt „zu Wort“ kommt, kann im Kontext einer Fundamentalmetanoia auf ihre Weise einzulösen versuchen, was das Fundament einer Praktischen Theologie ist, die „mit den Augen Gottes“ die Menschen in ihren Erfahrungen wahr- und ernstnehmen will: Die Hermeneutik einer soterischen „Grammatik“ kann nicht vornehmlich in milieu- und ereignisbezogenen Erfahrungsmustern⁹¹ gefunden werden. Vielmehr ist sie aufgrund der nachmodernen Urständ „systembedingter Erfahrungs-Unfähigkeiten“⁹² und emotionsfixierter Erfahrungsrationalitäten in den milieuübergreifenden Erfahrungsformen

⁹⁰ Drewermann, *Der offene Himmel* 69f.

⁹¹ Vgl. Bucher, *Eine alte Kirche* 401 (bes. Anm. 14).

⁹² Schaeffler, *Erfahrung* 70.

von „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst“⁹³ zu finden. Eine subjektgebundene Erschließung des soterischen Perspektivenwechsels darf also im Kontext einer indikativen Predigt auf keine subjekthafte Erfahrungsebene reduziert werden, sie darf allerdings auch nicht die subjektive Wirkungsgeschichte des Perspektivenwechsels mit den „Augen Gottes“ an degenerative Selbstkritik und Selbstkorrekturen binden, die das Subjekthafte menschlicher Erfahrung systembedingt aufheben.

Die Intentionalität der indikativen Predigt als Ermöglichungsraum einer soterischen Metanoia gründet vielmehr in der kontrastierenden Kritik eines unabdingbar geglaubten „Zentralereignisses“ der Gnade Gottes, die zu Bezugs- und Begründungszusammenhängen führt, die sich absetzen von den Reflexionen konjunktureller (Selbst)Wertmaximen und funktioneller Erlebnis- und Deutemuster. Es geht vielmehr um die sich in vielen Kontexten neu zu erschließende In-Sprache-Hebung der zentralen Frage Gottes an den Menschen, ob dieser ihm glaubt, dass er „mehr“ wert ist als das, was ihm inkurvasive „Selbstzirkularismen“ zusprechen – Selbstzirkularismen, die den Menschen reduzieren auf Figurationen und Prozesse, für deren Steuerungspotential die je eigenen Sehnsüchte und Hoffnungen von funktioneller „Second-Order-Natur“ sind und die aktive wie passive Strukturen des Schuldig-Werdens an der „Sache des Menschen“ begünstigen, weil sie aus dem „Segen“ menschlicher Selbstverantwortung den „Fluch“ menschlicher Selbstüberschätzung erzeugen.

Im Kontext einer derart degenerierten Perspektive auf den Menschen erhält dann auch der Memoria-Aspekt eine negative Folie. Nicht das Angebot der Gnade, sondern die Androhung ihres Verlustes wird zum „soterischen“ Hintergrundparadigma einer Predigt. Die „Grammatik des Indikativs“ degeneriert zum „Abkanzeln“ und der anvisierte soterische „Schreibstil“ gerät in den hermeneutischen Quintenzirkel

⁹³ Vgl. hierzu die obigen Ausführungen zur Komplexität der Erfahrungsproblematik in Kapitel 1.

konstruierter und organisierter Fremdzwänge. Schließlich kommt es zu einem „Typ von Frömmigkeit und Religiosität, in dem Gott wie ein höheres Prinzip der Moralität und der idealen Menschlichkeit erscheint“, mit dessen „Augen die Welt“ zu betrachten nicht unter dem „Primat der Gnade“ steht, sondern unter dem Primat der geschichtlich nie zu erreichenden „Vollkommenheit, der unfehlbaren Perfektion, der glasklaren und absoluten Reinheit“.⁹⁴

Ein solcher Typ kennt keine Barmherzigkeit, keine Gratuität und Elevation selbst verloren geglaubter Reduktionen und Irritationen menschlicher Selbstbehauptungen, sondern installiert eine Kreativität gewaltbereiter Zerstörungsmechanismen, um das „kulturelle Gedächtnis“ zu reinigen, und neue Formen von absolutistischen Deutungshoheiten, die Vergangenheitsbezüge, sozio-politische Imaginationen und sozio-kulturelle Kontinuationen „neu“ schreiben wollen, und der eigenverantwortlichen Kreativität des Einzelnen Grenzen setzen durch definitive Rahmenbedingungen festgelegter Denk- und Handlungsrahmen. Geschichtliche Lebensprozesse werden an a-geschichtlichen Lebensdesigns gemessen und der Vorbehalt „ungleichzeitiger Gleichzeitigkeit“ als gesellschaftswidriger „Standpunkt“ gebrandmarkt, in der gelingende Umkehr im Sinne Jesu keinen Raum findet.

Mit dem Theorem der „ungleichzeitigen Gleichzeitigkeit“ ist schließlich die Grundfrage erreicht, warum Predigt als indikatives Hintergrundparadigma im Kontext einer Fundamentalmetanoia ihren Ort finden kann. So verweist das Paradoxon der „ungleichzeitigen Gleichzeitigkeit“ auf den Sachverhalt, dass aus der „Perspektive des Transzendenten“ eine Metanoia nur dann „lebensfähig“ sein kann, wenn sie im Kontext der spätmodernen Erosion unbedingt geglaubter Universalien den Menschen in seiner Gebrochenheit nicht als Degeneration eines wiederherzustellenden Urbildes vom Menschen versteht, sondern als Subjekt, das sich und seine Lebenswelt erfährt in Pluralität

⁹⁴ Drewermann, Eugen, *Leben, das dem Tod erwächst. Predigten zur Passions- und Osterzeit*, Düsseldorf 1991, 22.

und Differenz – eine Gebrochenheit, die allerdings relationalen Charakter besitzt.

Das Paradoxon der Relation von Ungleichzeitigkeit und Gleichzeitigkeit kann hierbei behilflich sein, dass relationales Denken nicht als universalistische Urständ falsch zu verstehen ist. Relationales Denken lässt vielmehr die Offenheit zu, Bezugs- und Begründungszusammenhänge herzustellen, die einerseits die Dynamik und Flexibilität figurativer Prozesse nicht aufheben, jedoch andererseits ein gewisses Steuerungspotential zulassen, mit den „eigenen Brucherfahrungen“⁹⁵. Es geht also nicht darum, eine indikative Predigt im Kontext einer eschatologisierenden Fundamentalmetanoia als „pastorales Kontinuit tsprogramm“ misszuverstehen, „das die Einzelnen und ihre Brucherfahrung mehr oder weniger ‚sauber‘ integriert, sondern“ für einen Perspektivenwechsel zu nutzen, von dem aus „sich um so mehr die Schicksale der Einzelnen [...] ihre Hoffnungslosigkeiten“ und die kreative Macht ihrer Sehnsüchte und Visionen“ zur bruchstückhaften Relation einer „Zukunft“⁹⁶ konturieren, die leben lässt aus den Bezugs- und Begründungszusammenhängen Jesu Christi, von dem her die partikularen und pluralen Standpunkte sich zum Entwurf eines „Standpunkts der Erlösung“ formen lassen, dessen „Taborstunden“ unter der Kritik von Golgatha stehen.

In einem solchen „Standpunkt der Erlösung“ verdichtet sich sodann das indikative Hintergrundparadigma einer soterischen Metanoia, die im Rahmen einer Homilie als eschatologisierenden Erinnerungsraum auch autologischen Lebensdesigns zur „kopernikanischen Wende“ und Steuerungsoption werden kann – ein Hintergrundparadigma, für das „an den Gott Jesu zu glauben“ bedeutet, Freiheit von (selbst)zerstörerischen Urteilen der Menschen und Vertrauen in einen

⁹⁵ Fuchs, Ottmar, Aspekte einer „negativen“ Praktischen Theologie, in: Boschki, Reinhold (Hg.), Religionspädagogische Grundoptionen. Elemente einer gelingenden Glaubenskommunikation (für Albert Biesinger), Freiburg 2008, 59-77, 68.

⁹⁶ Fuchs, Aspekte 69.

Gott zu gewinnen, der nicht zum selbstentfremdenden „Über-Ich“ wird: Freiheit durch und Vertrauen in einen Gott, der zur dekonstruktiven Perspektive für alles wird, was „wahres Leben“ an sieghafte Historien bindet, der aber zur konstruktiven Perspektive für all das wird, was tastend und suchend sein Leben auf Bilder der Erlösung zu bauen versucht, in denen die Sehnsüchte und Hoffungen wie die degenerativen Ängste und Nöte Form und Ausdruck finden. Bilder der Erlösung, die sich als überzeugend, inspirativ und autoritätsvoll bewahrheiten, weil in ihnen die Erinnerung dessen wach wird, was sein wird: nämlich dass Menschen dann gerettet sind, „wenn sie, aufrecht stehend, unmittelbar zu Gott sind und wissen, dass sie alles ihm verdanken, ihre Schönheit, ihre Größe, ihre Würde, ihre Menschlichkeit und ihr Recht, unbedingt daran zu glauben, dass sie gewollt sind von Gott und bestellt, einen *weiten* Weg zu gehen, mit allen Menschen in das Reich der Himmel“⁹⁷.

Was geschieht aber nun, wenn für einen eschatologisierenden Erinnerungsraum eine „Sprache“ gebraucht wird, „wo Sprache endet“⁹⁸, was, wenn ehemals selbstverständliche Sprachcodes nicht mehr tragen und Sprachbilder verblassen oder in sich zusammenbrechen, weil sie zur inhaltsleeren Grammatik degenerieren? Welche „Zeichencodes“ können dann an die Stelle von Sprache treten, Zeichencodes, durch die sich Erfahrungsräume soterischer Gnade und umkehrender „Standpunktfindung“ (er)öffnen? Kommt nicht, wie oben schon am Beispiel der Maria von Magdala aufgezeigt werden konnte, hier der Musik in neuem Maße eine erfahrungshermeneutische Bedeutung zu? Diese Frage soll im Folgenden noch einmal angesprochen werden – und zwar unter der Perspektive von Musikerleben als paradigmatischem „Resonanzraum soterischer Gnade“.

⁹⁷ Drewermann, *Zwischen Staub* 207 [Hervorhebung im Original].

⁹⁸ Rilke, Rainer Maria, *An die Musik*, in: *Rilke-Archiv* (Hg.), Rainer Maria Rilke. *Werke 2/1: Gedichte und Übertragungen*, Frankfurt ⁴1986, 111.

6.3 Musikerleben als symboldramatisches Paradigma liminaler „Resonanzräume soterischer Gnade“

Heuristisches Ziel dieser Perspektive soll und kann keine praktisch-ästhetische Handlungsanweisung⁹⁹ für den praktisch-theologischen Gebrauch von (geistlicher) Musik sein. Vielmehr ist der Frage nachzugehen, ob nicht eine im Folgenden noch näher zu bestimmende praktisch-ästhetische Musikrezeption paradigmatische Antizipationen solcher Erfahrungsräume aufweist, deren Qualität für die Frage nach praktisch-theologischen Manifestationen, Realitäten und Orten von Fundamentalmetanoia konstruktiv eingeholt werden kann.¹⁰⁰ Eine Perspektive, die sich von besonderer Evidenz erweist, wenn sie auf dem Hintergrund des therapeutischen Einsatzes von Musik gelesen wird.¹⁰¹

Die bestehende Komplexität unterschiedlichster Musiktherapien kennt zwei Grundstränge des therapeutischen Einsatzes von Musik. Setzt der erste Strang auf die aktive Musiktherapie, die Patientinnen und Patienten zur freien oder angeleiteten Improvisation ermutigt, setzt der zweite Strang auf einen rezeptiven Einsatz von Musik, d.h. die Therapeutinnen oder Therapeuten wählen Musik bewusst für die Patientin oder den Patienten aus und setzen sie dementsprechend ein. Wenn auch im Folgenden das Augenmerk auf den rezeptiven Einsatz von Musik gelegt werden soll, muss für beide musiktherapeutische Ansätze festgehalten werden, dass sie das Musikerleben als „Reso-

⁹⁹ Zum kreativen Verhältnis von Handlungstheorie und Ästhetik vgl. Mette, Norbert, Praktische Theologie – Ästhetische Theorie oder Handlungstheorie, in: Abeldt, Sönke/Bauer, Walter/Heinrichs, Gesa (Hgg.), „...was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein“. Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftslehre, Mainz 2000, 37-46.

¹⁰⁰ Vgl. zur „Musikerfahrung und Pastoralgestaltung“ Fuchs, Ottmar, Kulturelle Bedeutungsträger als Orte der Wahr-Nehmung, in: Haslinger, Herbert u.a. (Hgg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 231-247, 237-239.

¹⁰¹ Vgl. hierzu www.musiktherapie.de [Stand: 17. Juni 2008].

nanzraum der Heilung“ zu realisieren suchen.¹⁰² Es ist vor allem dieser Ansatz, der es sinnvoll macht, im Kontext der Fundamentalmetanoia die therapeutische Seite der Musik wahr- und ernstzunehmen.

Als ausschlaggebendes wie einendes Kriterium für die unterschiedlichen Ansätze in der Musiktherapie lässt sich ein pränatal herzu leitendes Grundmoment von Musik festhalten, wonach der Mensch sein Musikerleben „von Mutterleib an“¹⁰³ in der Einheit von „Hören und Spüren“¹⁰⁴ vollzieht – gleich, wie sich diese Einheit in späteren Lebensphasen ausgestaltet.¹⁰⁵ Für die tiefendimensionale Einordnung menschlichen Musikerlebens folgt daraus, dass durch Musik „Synchronisationen und Resonanzen“ entstehen, „die automatisch tief in

¹⁰² Zu den unterschiedlichen Ansätzen in der Musiktherapie vgl. Bernatzky, Günther u.a., Musik mit Entspannungsanleitung bei Patienten mit Schmerzen, in: ders. u.a. (Hgg.), Nichtmedikamentöse Schmerztherapie. Komplementäre Methoden in der Praxis, Wien 2007, 157-169; Müller-Busch H. Christof, Aktive Musiktherapie bei chronischen Schmerzen – theoretische Konzepte und Untersuchungen zur Wirksamkeit, in: Bernatzky, Günther u.a. (Hgg.), Nichtmedikamentöse Schmerztherapie. Komplementäre Methoden in der Praxis, Wien 2007, 170-184; Schröter, Thomas, Die Klangwiege in der Musiktherapie bei Patienten mit chronischen Schmerzen, in: Bernatzky, Günther u.a. (Hgg.), Nichtmedikamentöse Schmerztherapie. Komplementäre Methoden in der Praxis, Wien 2007, 185-197; Tucek, Gerhard, Altorientalische Musiktherapie – als regulations- und beziehungsorientierter Therapieansatz, in: Bernatzky, Günther u.a. (Hgg.), Nichtmedikamentöse Schmerztherapie. Komplementäre Methoden in der Praxis, Wien 2007, 198-209.

¹⁰³ Dieses von „Mutterleib an“ ist wörtlich zu nehmen, hört doch das Kind „über das Fruchtwasser nicht nur mit den Ohren, sondern mit dem ganzen Körper“ (Schröter, Klangwiege 187).

¹⁰⁴ Schröter, Klangwiege 187.

¹⁰⁵ Vgl. hierzu Tucek, Gerhard, Altorientalische Musiktherapie im interkulturellen Dialog. Kulturimmanente und kulturtranszendente Aspekte im Menschenbild, in: Egner, Helga (Hg.), Heilung und Heil. Begegnung – Verantwortung – Interkultureller Dialog, Zürich 2003, 120-148. Vgl. auch oben unter 5.4 die Ausführungen zu Hildegard von Bingen und deren theologisch-anthropologische Verortung von Musik.

das Unterbewusstsein dringen und dort Stimmungen auslösen können [...] Nicht unwesentlich ist die Tatsache, dass dem Hörerlebnis immer ein mechanisches Schwingungserleben vorausgeht. Musik ist so gesehen eine Art indirekte Berührung“¹⁰⁶. Worauf also die Musiktherapie hinweist, ist die praxiserprobte Tatsache, dass sich das menschliche Musikerleben als praktischer Ort anzeigt, in dem sich erfahrungsdramatische Generierungsprozesse (re)aktivieren lassen. Generierungsprozesse, die es in bleibender Hinordnung *und* Differenz zum „heilenden“ Erfahrungsmoment lebensgeschichtlich umzusetzen gilt.

Bildlich lässt sich diese durch Musik evozierte Erfahrungsdramatik mit Benoît Haller als „Theater der Seele“¹⁰⁷ umschreiben; als Erfahrungsraum also, in dem das Musikerleben prozess- und kommunikationsbezogene Relationen hervorbringt, anhand derer sich (neue) selbst- und wirklichkeitserschließende Denk- und Handlungspotentiale (re)generieren. Es zeigt sich folglich, dass Musik die Kriteriologien einer Zeichenfunktion erfüllt, wie sie Hans-Joachim Sander im Kontext des semiotischen Charakters von Theologie festhält: Als Zeichen verbindet Musik nicht nur theoretisch-ästhetisch die zwei erfahrungswie wirklichkeitsrelevanten Pole des erfahrenden Pols (das Subjekt oder das Innen) und des sich erfahren lassenden Pols (das Objekt oder das Außen des Subjekts) miteinander, sondern erzeugt und verwirklicht *zugleich* einen Resonanzraum praktischer, d.h. handlungsrelevanter (Neu)Orientierungen¹⁰⁸, deren Realitätsgehalt wiederum innerhalb *wie* außerhalb des „Resonanzraums“ einer zeichenhaften, folglich praktisch-konkreten Vermittlung bedarf.

Ausgehend von dieser Zeichenfunktion kann für die angezeigte Fragestellung von Musikerleben als Paradigma erfahrungsdramatischer „Resonanzräume soterischer Gnade“ festgehalten werden, dass

¹⁰⁶ Schröter, Klangwiege 187.

¹⁰⁷ So der künstlerische Leiter der Chapelle Rhénane, Benoît Haller, in: Haller, Manuskript 3.

¹⁰⁸ Vgl. Sander, Hans-Joachim, Glauben im Zeichen der Zeit. Die Semiotik von Peirce und die pastorale Konstituierung der Theologie, Würzburg 1996, 56.

in einem ersten Schritt maßgeblich und entscheidend für das Ob und Wie eines solchen wirklichkeits- und handlungsoptionalen „Resonanzraums“ die ästhetische Qualität des Zeichens und dessen praktischer Erfahrungsreiz ist – eine ästhetische Qualität und ein praktischer Erfahrungsreiz, die selbst- und wirklichkeitsregulative wie denk- und handlungsrelevante Relationen evozieren, (re)generieren und lebensgeschichtlich umsetzen lassen.

Ist mit der therapeutischen Musikrezeption die Zeichenhaftigkeit von Musik angerissen worden, ist diese mit einer besonderen Form der Musikrezeption praktisch-ästhetisch konkretisierbar. Hierbei handelt es sich um eine Musikrezeption, die sich eines ihr eigenen Erfahrungsreizes bedient und die sich im Kontext zeitgenössischer Musikkulturen als „Alte-Musik-Bewegung“ etablieren konnte.¹⁰⁹

Bei der Alte-Musik-Bewegung handelt sich um eine Bewegung, die sich mit Hilfe der historisch-kritischen Aufführungspraxis um die Authentizität und ästhetische Generierung von historischem Musikrepertoire kümmert. „Dies geschieht durch die Rekonstruktion der historischen Aufführungssituation, vom historischen Instrumentarium, über historische Spiel- und Gesangstechniken, Textnähe bis zur Organisation historischer Besetzung und entsprechenden Aufführungsbedingungen“¹¹⁰.

Durch den historisch-kritischen Umgang mit dem jeweiligen Musikrepertoire sollen die Aussageformen und Aussageinhalte der jeweiligen Werke eine praktisch-ästhetische Aktualität für die Zuhörerinnen und Zuhörer hervorrufen und herstellen. Sinn und Ziel dieser Bewegung ist dabei keine mit Hilfe der historisch-kritischen Aufführungspraxis zu erwirkende historizistische Urständ vergangener Zeit,

¹⁰⁹ Vgl. zum Ganzen Schmid, Christoph/Schmid, Stephan, *Alte Musik und Postmoderne*, Regensburg 1990 (= Schriften von Pro Musica Antiqua 5); Schmid, Christoph, *Alte Musik und Moderne. Grundsatzdebatten über die Alte Musik – eine Bestandsaufnahme*, in: Hartmann, Ludwig u.a. (Hgg.), *25 Jahre Tage Alter Musik Regensburg. Jubiläumsschrift*, Hengersberg 2009, 11-32.

¹¹⁰ Schmid/Schmid, *Alte Musik* 6.

Orts- und Lebensgefühle *im* Heute,¹¹¹ sondern eine aktualisierende „Renaissance“¹¹² *des* Heute durch und in der Begegnungserfahrung mit dem historischen Musikerleben. Diese Renaissance ist nicht als „spätere Variante“ und „zunehmende Restauration des Alten“¹¹³ zu verstehen, sondern in ihrem Wortsinn als „Wiedergeburt“ von etwas „Neuem“ *in* Differenz *und* Hinordnung zum „Alten“. Sie meint auch keine Transponierung vergangener und überholter Raumzeitlichkeit ins Heute, sondern eine erfahrungsdramatische Transformation heutiger Raumzeitlichkeit in ein zukunfts-offenes Heute hinein. Umzusetzen versucht die Alte-Musik-Bewegung ihren Anspruch durch bewusst evozierte ästhetische „Gegenerfahrungen“ zu den (musik)traditionsgeschichtlich verkrusteten Hör- und Aufführungsgewohnheiten.

Der praktisch-hermeneutische Schlüssel der historisch-kritischen Aufführungspraxis liegt folglich in der angezielten „ästhetischen Qualität“, evoziert durch einen ihr entsprechenden „Erfahrungsreiz“.¹¹⁴

Besonders vier Elemente, die den (musik)traditionsgeschichtlich „verkrusteten“ Hör- und Aufführungsgewohnheiten gegenläufig sind, erweisen sich für die historisch-kritische Aufführungspraxis als maßgebend. Sie werden als rezeptionsoffene Interpretationskonstanten verstanden, die keine einseitige Verdinglichung erfahren dürfen, also keine autoritative Objektivierung bestimmter Denk-, Sprach-, und Handlungsbezüge.

Beim ersten Moment handelt es sich um die Nutzung nicht industriell gefertigter Instrumente mit ihrem „ureigenen“ und daher zum

¹¹¹ Im Gegensatz zu der seit Jahren boomenden Eventkultur inszenierter „Lebensweltenklaven“, wie altertümliche Zeltlager oder diverse Mittelalterspektakel, beabsichtigt die Alte-Musik-Bewegung keine Urstände der „guten alten Zeit“.

¹¹² Vgl. dazu Schmid/Schmid, *Alte Musik* 9.

¹¹³ Vgl. Mittelstraß, Jürgen, Art. Renaissance, in: ders. (Hg.), *Enzyklopädie und Wissenschaftstheorie* 3, Stuttgart 2004, 586-589, 587.

¹¹⁴ Schmid/Schmid, *Alte Musik* 8.

Teil fremden, weil „unmodernen“ Klang. Dies gilt ebenso für den selbstverständlichen, weil qualitativen Einsatz von Frauenstimmen, die den historischen Part der Knabenstimmen ersetzen, wie für den Einsatz von Countertenören, d.h. von Männerstimmen, die aufgrund einer besonderen Brustresonanztechnik hohe Alt- bzw. Sopran-Lagen singen und mit der damit einhergehenden Falsett-(Kopfstimmen)-Technik den historischen Gesangspart der Kastraten ersetzen können.

Das zweite Moment ist die reduzierte wie freie Besetzung und Dezentralisierung der aufführenden Künstlerinnen und Künstler in autarke, zugleich aber figurations- und prozesstechnisch aufeinander-bezogene Persönlichkeiten. Hierbei gibt es keine monolithischen Dirigenten-Chor/Orchester-Figurationen, sondern stets wechselnde, miteinander „streitende“ (Concerto) Figurationen und Prozesse, deren „Relatoren“ die künstlerischen Leiterinnen und Leiter sein können.

Mit dem zweiten geht das dritte Moment einher: die Auflösung traditioneller Künstlerdesigns. So sind z.B. im Gegensatz zu vielen Künstlerinnen und Künstlern der Klassischen Musik die Musikerinnen und Musiker der Alte-Musik-Bewegung eher einem speziellen Publikum bekannt. Dementsprechend „bescheidener“ fällt auch deren Lebensstil wie deren öffentlichkeitswirksame Selbstdarstellung aus.

Das vierte Moment findet sich schließlich in der detailgetreuen, historisch-kritischen Umsetzung der musikalischen Affekte. Die hierfür benötigte Agogik wird möglich durch die Reduktion der Musikerinnen und Musiker auf eine „Originalbesetzung“.¹¹⁵ Wichtig ist festzuhalten, dass erst dann das Zusammenspiel dieser vier dynamischen Grundmomente im Sinne der Alte-Musik-Bewegung eine kreative Gegenerfahrung evoziert, „wenn sie verdinglichte Modernität auf-

¹¹⁵ Vgl. zum Ganzen Schmid/Schmid, *Alte Musik* 11-14; Schmid, *Alte Musik* 20f. Bei der Frage nach der Originalbesetzung handelt es sich ebenfalls um eine offene Frage. So obliegt es der historisch-kritischen Verantwortung und künstlerischen Freiheit, Vokalpartien durch Instrumente oder Streichinstrumente durch Blasinstrumente zu ersetzen sowie bisher rein vokal aufgeführte Motetten mit Instrumentalstimmen zu unterlegen.

bricht (als „Alte Musik“) und zur Sprache für *unverdinglichte* = utopische [!] Erfahrung wird. Solche Erfahrung ist affirmativ [und damit erfahrungsrational, Anm. S.L.] nicht zu haben, sonst würde sie wiederum verdinglicht. Sie ist aber durchaus dechiffrierbar, schon als *Prozess der Kritik an repressiver Erfahrung* – politisch, gesellschaftlich, kulturell, musikalisch [und religiös, Anm. S.L.]“¹¹⁶.

Warum nun dieser Rekurs auf die Alte-Musik-Bewegung? Maßgeblich hierfür ist der Sachverhalt, dass – speziell auch das geistliche Musikrepertoire betreffend – der künstlerisch-ästhetische Anspruch wie der gesellschaftlich-ästhetische Zuspruch¹¹⁷ der historisch-kritischen Aufführungspraxis in hohem Maße einzulösen scheint, was über die musiktherapeutischen Ansätze hinaus mit Heribert Wahl über die „Moderne Kunst und Ästhetik als kultureller Seismograph“¹¹⁸ zu konstatieren ist: Mit und in ihrem künstlerisch-ästhetischen Anspruch gibt die Alte-Musik-Bewegung dem Musikerleben erfahrungsdramatische Realitäten, indem sie solche „Resonanzräume“ zu realisieren sucht, die bei den Rezipientinnen und Rezipienten erfahrungsoffene Prozesse in Gang bringen. Prozesse, die sich dem Erfahrungsreiz solcher ästhetischen Aufführungsqualitäten verdanken, die das Musikerleben zu keinem historizistischen und rückwärtsgewandten Erinnerungsprozess „in die gute alte Zeit“ degenerieren lassen, sondern zu einem nichtrepressiven (Neu)Werden durch ein „Sich-Berühren-Lassen“ (Hören) durch Musik (als Vertrautem) im Unvertrauten (his-

¹¹⁶ Schmid/Schmid, *Alte Musik* 17f [Hervorhebungen S.L.]. Das u-topische ist zu verstehen als kritischer Vorbehalt gegenüber allen zeit- und kontextfixierten Aktualisierungsbestrebungen bestimmter Denk- und Handlungsmaximen – so auch in der Musik.

¹¹⁷ Vgl. die oben erwähnte Festschrift zu 25 Jahre Tage Alter Musik Regensburg von Schmid Christoph in Anm. 109 dieses Kapitels.

¹¹⁸ Wahl, Heribert, *Kunst der Seelsorge. Symbolische Erfahrung als Selbstobjekt-Praxis im Geiste Jesu*, in: Fürst, Walter (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, Freiburg 2002, 201-212, hier 203 (= QD 199).

torische Aufführungspraxis).

In diesem Sinn löst die Alte-Musik-Bewegung praktisch-ästhetisch durchaus die Funktion eines „Seismographen“ ein, durch den die „Vorgänge, Lebensweisen und Erlebnisstrukturen im Vorfeld erspürt und ausgedrückt werden, bevor sie viel später dann auch massenhaft in Erscheinung treten“¹¹⁹. Damit kann gerade im oben aufgezeigten Kontext spätmoderner Erfahrungs- und Erinnerungsprozesse die Alte-Musik-Bewegung die Qualität einer Stoßrichtung für solche Erfahrungsräume aufzeigen, die sich bestimmten Erfahrungsreizen verdanken und soterische Generierungsprozesse möglich machen auf (er)neue(erte) selbst- und wirklichkeitserschließende Denk- und Handlungsoptionen hin; Erfahrungsreize also, die das Musikerleben als einen nicht-repressiven Resonanzraum zu wahren zeigen, infolge dessen es dem hörenden Menschen möglich werden kann, im Unvertrauten des historisch-kritisch aufgearbeiteten Musikerlebens selbst- und wirklichkeitserneuernde Erfahrungen von etwas Vertrautem zu machen.

Im Unvertrauten etwas Vertrautes erfahren zu können, wird besonders verständlich, wird dies auf dem musiktherapeutischen Kontext von Musik als „Hören und Spüren“ gelesen. Musik ist damit ein Zeichen für etwas, das, gleich wie es praktisch-ästhetisch auf den Menschen zukommt, diesen interpretationsbedürftig berührt und angeht. Es geht folglich um keine, im platonisch-idealistischen Sinn zu verstehende Findung eines schon immer vom Menschen Gewussten durch geschichtsresistente und geschichtslose Anschauung, sondern um eine, im erfahrungshermeneutischen Sinn zu deutende, diachron-kreative Herstellung von etwas Neuem „nach dem symboltheoretischen Motto ‚im Unvertrauten das Vertraute finden‘ und nicht im All-

¹¹⁹ Vgl. Wahl, Kunst 203. Wahl beruft sich hierbei auf den Psychoanalytiker Heinz Kohut, der die Künstlerin und den Künstler als Seismographen seiner jeweiligen Zeit ansieht, in dessen Werk prismenartig die Zeichen der Zeit vorweggenommen werden (vgl. ebd. 203, Anm. 4).

gemein-Ideellen das Individuell-Besondere anzuschauen (Goethe)“¹²⁰.

Hier nun zeigt sich an, dass mit Heribert Wahls „Symbolischer Erfahrungstheorie“¹²¹ die praktisch-ästhetische Stoßrichtung des historisch-kritischen Musikerlebens (insbesondere das des geistlichen Repertoires) pastoral-praktisch eingeholt und in einem ersten Schritt praktisch-ästhetisch fundiert werden kann;¹²² dies vor allem dann, wenn im Kontext der Fundamentalmetanoia solche „Resonanzräume soterischer Gnade“ angedacht werden sollen, die sich praktisch-ästhetischen Erfahrungsreizen verdanken *und* das erfahrende Subjekt „eine entsprechende symbolische Erfahrung mit dem Wahrheitsgehalt der Modellszene“¹²³ herstellen lassen.

Diese symbolische Erfahrung realisiert sich für das erfahrende Subjekt in der Modellszene als „intermediärer Raum“¹²⁴ mit entsprechenden wahrheitsgestaltigen Begegnungserfahrungen, wonach der Mensch „als Subjekt, als Selbst, vom zeichenhaft gestalteten Modell nach Art eines ‚Selbstobjekts‘ sich ansprechen und sich auf es einlas-

¹²⁰ Wahl, Heribert, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Freiburg 1994, 569.

¹²¹ Vgl. Wahl, Heribert, Symbolische Erfahrung: umgestaltete Beziehungserfahrung. Skizze einer psychoanalytisch fundierten Symboltheorie, in: WzM 51 (1999), 447-462. In seiner Symboltheorie setzt sich Wahl mit dem Werk Heinz Kohuts auseinander. Vgl. hierzu: Kohut, Heinz, Die Heilung des Selbst, Frankfurt ⁶1996.

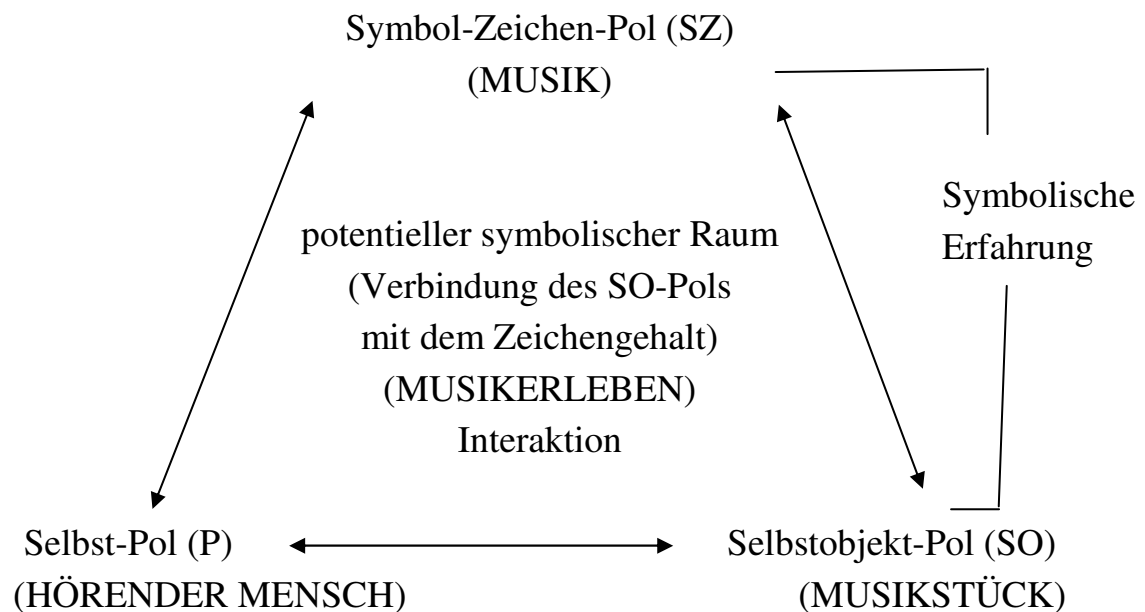
¹²² Vgl. hierzu auch Fuchs, Ottmar, „Unbedingte“ Vor-Gegebenheit des Rituals als pastorale Gabe und Aufgabe, in: ThQ 189 (2009), 106-129. Dass diese „pastorale Gabe und Aufgabe“ des Rituals besonders tauftheologisch von praktisch-theologischer Tragweite ist, zeigt die zur Zeit bei Ottmar Fuchs entstehende Dissertation von Bettina Kaul, Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Liturgiewissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt, an.

¹²³ Wahl, Kunst 206.

¹²⁴ Wahl, Heribert, Selbst- und objektbeziehungstheoretische Überlegungen zur Religions- und Pastoralpsychologie, in: Bassler, Markus (Hg.), Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung, Stuttgart 2000, 67-91, 78.

sen“ kann, so dass es im Erfahrungsraum zum ‚Einklang‘, zur konsensuellen Passung (‚fitting together‘) mit dem Selbst“¹²⁵ kommen kann.

Um nun Heribert Wahls Terminologie besser verstehen zu können, lohnt es sich, eines seiner Schemata¹²⁶ heranzuziehen und zugleich auf das Beispiel der Musik hin (im Schema mit Großbuchstaben) zu ergänzen:



Was Heribert Wahls Schema der symbolischen Erfahrungstheorie zeigt, lässt sich mit dem Beispiel des Musikerlebens wie folgt zusammenfassen und dechiffrieren: Der Mensch (P) tritt mit einem lebendigen Gegenüber (Selbstobjekt SO = Musikstück) in eine interaktive

¹²⁵ Wahl, Kunst 206. Unter „Selbstobjekt“ versteht Wahl „jene grundlegende Funktion eines (wie auch immer gearteten) lebendigen Gegenübers [...], das mir als Person [...], als Text [...] oder als Kunstwerk [...] zeitlebens und meinem jeweiligen Selbst-Entwicklungs-Stand gemäß als *Lebensspender* begegnet“ (ebd. 206 [Hervorhebung im Original]).

¹²⁶ Wahl, Symbolische Erfahrung 453.

Begegnungssituation. Die Begegnungserfahrung des Musikerlebens als reziprokes Berühren *und* Sich-Berühren-Lassen ereignet sich aufgrund des praktisch-ästhetischen Erfahrungsreizes von Musik (Musik als Symbol-Zeichen SZ). Durch die Begegnung von Mensch (P) und Musikerleben (SO) durch Musik (SZ) entsteht ein „intermediärer Raum“. Dieser ermöglicht dem Menschen (P) eine symboldramatische Identitäts-Werdung in Hingerichtetheit zum Musikstück (SO) – eine Identitäts-Werdung, die dem Subjekt nur dann zu keiner (selbst)zerstörerischen Selbstentfremdung wird, wenn es ihm gelingt, eine lebensgeschichtliche Transformation des Erfahrenen in Hingerichtetheit *und* bleibender Differenz zum Musikstück (SO) zu entwerfen. Erst dann kann es im Selbstobjekt ein von ihm verschiedenes Selbst, d.h. ein Gegenüber (Objekt) mit unveräußerlichem Eigenstand und einer nie ganz einzuholenden Existenzweise erkennen, das ihm (immer wieder neu) wirklichkeits- und handlungsoptionale Selbst-Angebote (vor)gibt. Folglich muss sich „das spiegelnde (Selbst)-Objekt, mit dem ich verschmelze und das ich idealisieren kann, ohne darin unterzugehen [...] zugleich als jenes „andere“ Objekt erweisen, das mir nicht identisch ist, sondern mir real-sinnlich begegnen und eine Beziehung mit mir aufnehmen kann – nur am entgegenkommenden Anderen meiner Selbst (Differenz) kann ich mich selber erfahren (Identität)“¹²⁷.

Auf dem Hintergrund der therapeutischen Verortung von Musik und ihrer nichtrepressiven Kontextierung in der Alte-Musik-Bewegung zeigt sich, dass die praktisch-ästhetische Qualität einer Erfahrungsdramatik dann zum Paradigma für „Resonanzräume soterischer Gnade“ generieren kann, wenn nicht einfach der erfahrungsdramatische Charakter des Musikerlebens ästhetisch und erfahrungsdramatisch „kopiert“ werden soll, sondern auf seine symboltheoretische Evidenz hin überschritten und in eine symbolischdramatische übersetzt werden kann.

¹²⁷ Wahl, Heribert, Narzißmus? Von Freuds Narzißmustheorie zur Selbstpsychologie, Stuttgart 1985, 13.

Gemeint ist eine symboldramatische Evidenz, die sich, wie in der Alten-Musik-Bewegung „vorgelebt“, einen kritischen Vorbehalt gegenüber solchen „Resonanzräumen“ bewahrt, die rein ergebnisorientiert den Ästhetizismen prävalierender Bedürfnisse entsprechen wollen.¹²⁸ Ein solcher kritischer Vorbehalt realisiert sich vor allem dann, wenn positivistischen Erfahrungsrationalitäten eine Erfahrungsoffenheit gegenübergestellt werden kann, die den liminalen, d.h. grenz- und ergebnisoffenen Passage-Charakter der Erfahrungsräume offen hält, ganz im Sinne des Liminalitätsbegriffs, wie ihn Victor Turner im Anschluss an Van Gennep entwickelt hat.¹²⁹

Victor Turner geht in seinen Studien davon aus, dass menschliche Grenz- und Passageerfahrungen ritualen Charakter aufzeigen und sich in Ritualen verdichten. Hierfür konstatiert er drei Phasen: Die erste Phase ist die Separationsphase, d.h. die Herauslösung der Subjekte aus der bisherigen Lebenswelt und den damit verbundenen Relationen. Die zweite Phase nennt er die Schwellen-, Umwandlungs- oder *Liminalphase*, in der die Subjekte in einen Zwischenzustand geraten, der ihnen eine Fülle von Transformationsmöglichkeiten eröffnet – ein Zwischenstand konstruktiven wie destruktiven Charakters.

Demnach handelt es sich bei der Liminalphase um einen erfahrungsdramatischen Raum, in dem das „Subjekt von Ambiguität gekennzeichnet“ ist und „einen kulturellen Bereich“ durchschreitet, „der wenig oder keine Merkmale des vergangenen oder des zukünftigen

¹²⁸ Eine solche Kritik ist derzeit in der Auseinandersetzung der Liturgiewissenschaft mit den „ritual studies“ zu beobachten. Vgl. hierzu die verschiedenen Beiträge in: Kranemann, Benedikt/Post, Paul (Hgg.), *Die modernen ritual studies als Herausforderung für die Liturgiewissenschaft. Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical Studies*, Leuven 2009 (Liturgia Condenda 20).

¹²⁹ Vgl. Turner, Victor, *„Das Ritual“. Struktur und Antistruktur*, Frankfurt 2005. Besonders deutlich wird sein Denken auch in seinen Essays über Riten und Theater, vgl. Turner, Victor, *„Vom Ritual zum Theater“*. *Der Ernst des menschlichen Spiels*, Frankfurt 2005.

Zustands aufweist“¹³⁰ – eine erfahrungsdramatische Ambiguität (des Subjekts P), die sich, in Weiterführung an Heribert Wahls Symboltheorie, dann als theologische Symboldramatik ereignen kann, wenn sie zum Resonanzraum der praktisch-ästhetisch evozierten „Kritik“ der unbedingten Gnade Gottes (als Subjektobjekt SO) wird, anhand derer sich dem Subjekt soterische handlungsoptionale Bezugs- und Begründungszusammenhänge generieren.

Es sind diese symboldramatisch geronnenen handlungsoptionalen Bezugs- und Begründungszusammenhänge, die in der dritten, der so genannten Reintegrationsphase zum Tragen kommen und die die Art und Weise der Transformationsprozesse prägen, in denen sich das symboldramatisch Erfahrene auf die ehemals „verlassenen“ gesellschaftlichen Figurationen und Prozesse hin neu entwerfen lässt – Transformationen also, die sich in die soterische Grundhaltung eines „Suchprojekts“¹³¹ gelebter Gnade transformieren lassen, um mit der „neuen Situation im Leben fertig zu werden“¹³².

Nun darf nicht vergessen werden, dass „neue Situationen“ durchaus auch Reintegrationsprozesse evozieren, die lebensgeschichtlich nur als Bruch-Erfahrungen zu realisieren sind; Bruch-Erfahrungen, in denen sich das symboldramatisch Erfahrene *nicht* konform in solche Lebensdesigns transformieren lässt, die der soziopolitischen und soziokulturellen Majorität entsprechen. Unter solchen abduktiven Reintegrationsvorzeichen dem soterisch Erfahrenen dennoch „treu“ zu bleiben, bedeutet daher auch, sich bewusst zu werden und zu bleiben, dass auch eine abduktive Transformation des soterisch Erfahrenen zum Resonanzraum den „Relationsgrund von Erlösung“ generieren kann. Diese Transformation, deren soterische Bezugs- und Begründungszusammenhänge aus der Erinnerungskultur einer „Grundhaltung“ zu leben beginnen, entwickelt die Modifikationen ei-

¹³⁰ Turner, Das Ritual 94.

¹³¹ Zum Prozesscharakter von Buße vgl. Baumgartner, Umkehr-Prozess 120-122.

¹³² Turner, Das Ritual 95.

nes Treu-Bleiben-Könnens *in* einem von Brüchen gezeichneten „*vitam vivere*“.

Eine solche Vita findet sich bei Franz von Assisi (1181/82 – 1226). Die symboldramatische Bekehrung des Bernardone zum „Po-verello“ hatte eine lebensgeschichtliche Transformation zur Folge, die gerade keine homogene und reibungslose Reintegration in die gesellschaftlichen Strukturen seiner Zeit aufzeigte – die lebensgeschichtliche Transformationsdynamik *seiner* soterischen Metanoia wurde ihm zum Stigma¹³³ – ein Stigma allerdings, das eine Gegen-Struktur zum vorherrschenden kirchlichen Selbstverständnis in Gang bringen und neue Paradigmen von Kirche als soterischem Resonanzraum des indikativen „Deus Humanissimus“ evozieren ließ.

Dass solche heuristische Prozesse „soterischer Resonanzräume“ nicht zum Ende kommen können, wird wiederum am Beispiel der Alte-Musik-Bewegung ablesbar: Auch wenn vielen Menschen die Frage nach der Identifikation und der Zugehörigkeit zur Kirche keine Frage (mehr) ist, zeigt der gesellschaftlich-ästhetische Zuspruch zur kontrastistischen geistlichen Musikrezeption der Alte-Musik-Bewegung an, dass „die lange Geschichte, die großartigen Kathedralen und der ganze hochkulturelle Fundus der Kirche“¹³⁴ auch weiterhin autologische Menschen anzusprechen vermag.

Diese „Bewunderung“ kirchenferner Menschen wahr- und ernstzunehmen und sie nicht-repressiv für eine praktisch-ästhetische Kriteriaologie qualitativer „Resonanzräume soterischer Gnade“ fruchtbar zu machen, scheint in besonderer Weise in der Alte-Musik-Bewegung vorgezeichnet zu sein: Wie bei der Musik sind soterische Resonanzräume der Gnade nur dann für die menschliche Erfahrungskultur „bereichernd“¹³⁵, wenn sie eine symboldramatische „Berüh-

¹³³ Vgl. Feld, Helmut, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt 2007.

¹³⁴ Sinus Sociovision 10.

¹³⁵ Vgl. hierzu Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Musik im Kirchenraum außerhalb der Liturgie, Bonn 2005, hier 19.

rungsdynamik“ und einen „Kommunikationsprozess“¹³⁶ in Gang bringen können, in denen die Symboldramatik der christlichen Botschaft vom menschlichen Heil als kommunikatives „Medium“¹³⁷ erfahren wird – als Angebot und nicht als Indoktrination handlungsoptionaler Bezugs- und Begründungszusammenhänge.

Im Anspruch der historischen Aufführungspraxis, eine solche offene „Sprache“ zu sprechen, die dem Selbst Raum zu geben vermag, seinen eigenen Kontext auf den Kontext der Botschaft hin transparent zu machen und von diesem her sich neu zu entwerfen, zeigen sich durchaus kreative Antizipationen praktisch-ästhetischer Stoßrichtungen an, wie die „Transparentmachung der Biblischen Botschaft bei den Rezipienten [und Rezipientinnen, Anm. S.L.] auch tatsächlich Resonanz erzeugt und dann ggf. auch weitere Kommunikation über die biblische Botschaft oder den eigenen Glauben auslöst“¹³⁸.

Es ist schließlich dieses „tatsächlich Resonanz erzeugen“, das ausschlaggebend für eine soterische Standortfindung darstellt, wo die Chancen und Grenzen symboldramatischer „Resonanzräume“ liegen – Chancen und Grenzen liminaler Kommunikationserfahrungen, die sich im Leben der Menschen soterisch transformieren lassen auf eine Beziehungswirklichkeit hin, in der das Wort Gott zu keinem grammatikalischen Lückenbüßer degeneriert, sondern zur indikativen „Logik“ einer soterischen Grundhaltung generiert, deren praktisch-ästhetischer Erfahrungsreiz Menschen zu einer Christo-Logik ihres Lebens befreit.

Diese „Logik“ schlägt unter den „Augen Gottes“ ihre unfertige wie zukunfts offene Lebenspartitur auf und lässt sich diese, um im Sprachbild der Musik zu bleiben, quasi von Gott her, Note um Note, noch einmal vorspielen. Auf diese Weise wird es ihnen ermöglicht, die Harmonien und Dissonanzen, die Rhythmen und Kontrapunkte

¹³⁶ Vgl. Kennel, Gunter, Musik als „Kommunikation des Evangeliums“. Eine protestantische Vergewisserung, in: *Praktische Theologie* 43 (2008), 85-91.

¹³⁷ Vgl. Kennel, Musik 88.

¹³⁸ Kennel, Musik 91.

ihres Lebens nicht nur erfahrungsdramatisch neu zu hören, sondern sie unter den indikativen Vorzeichen Gottes symboldramatisch neu zu akzentuieren und bleibend festzuschreiben¹³⁹ – auf eine sie lebensgeschichtlich herausfordernde Interpretation von soterischer Gnade als „Basis der Lebensgestalt“¹⁴⁰.

6.4 Konklusion

Unter den Vorzeichen der fortgeschrittenen Moderne Überlegungen zu Manifestationen, Realitäten und praktisch-theologischen Orten einer Fundamentalmetanoia im Kontext von Buße zu versuchen, bedeutet in einem ersten Schritt, wahr- und ernstzunehmen, dass menschliche Selbst- und Lebensweltrealisation doppelgestaltigen Charakter besitzt, d.h. Menschen erfahren sich auf der einen Seite in die gestalterische Kraft eines „autologischen Dispositivs“¹⁴¹ hineingestellt, auf der anderen Seite holt sie immer wieder die letzte Unregulierbarkeit und Unverfügbarkeit multikomplexer und zum Teil diffuser Grundrelationalitäten ein, in denen sie sich zu anderen relationsgestaltenden Polen und Kräften befinden.

Demzufolge findet sich der Mensch vor die grundsätzliche Aufgabe gestellt, entweder einen kreativen, diskurs- und gestaltungsoffenen Umgang mit dieser Doppelgestalt zu finden, oder sie abzulehnen und sich in eine atomisierte Selbstzirkularität hinein zu entwerfen, die sich den nachmodernen Figurationsprozessen verschließt und nicht mehr vermittelbar ist. Der entscheidende Punkt doppelgestaltiger Selbst- und Lebensweltrealisation liegt für den Menschen also darin, sich als „Relationspol“ und als „Relationskünstler“ wahrzunehmen, der seine Selbst- und Lebensweltbezüge zwischen denk- und hand-

¹³⁹ Vgl. Drewermann, Eugen, Dass alle eins seien. Predigten zwischen Himmelfahrt und Dreifaltigkeitssonntag, Düsseldorf 1992, 68.

¹⁴⁰ Fuchs, Sakramententheologische Kriterien 101.

¹⁴¹ Vgl. Bucher, Eine alte Kirche 400.

lungsoptionalen Konstanten einerseits und subjektbezogenen und situationsoffenen Flexibilitäten andererseits realisiert – Konstanten und Flexibilitäten, die zur doppelgestaltigen Grundhaltung der je konkreten Lebensgeschichte gerinnen, mit Denk- und Handlungsoptionen von praktischer Relevanz.

Unabhängig der theologischen Fragestellung findet sich der Mensch also vor die „deutungsdurchgreifende Präsenz“¹⁴² des Anderen gestellt und damit vor die Frage, ob er diese als kreativen „Selbstgewinn“ erfährt – eine Frage, die auf den Kontext der Fundamentalmetanoia und Buße hin gesprochen sich dahingehend stellt, ob und wie die christliche In-Sprache-Hebung von Gott als „Deus Humanismus“ als „Selbstgewinn durch Gottespräsenz“¹⁴³ erfahren wird. Diese In-Sprache-Hebung entscheidet auch darüber, ob und wie die lebensgeschichtliche Gottespräsenz als indikative „Tabulatur“ solcher doppelgestaltiger Selbst- und Lebensweltrealisationen erfahren werden kann, deren Bezugs- und Begründungszusammenhänge zu einer soterischen Improvisationskunst des „vitam vivere“ befreien, d.h. zu einer lebensgeschichtlichen Grundhaltung im Sinne eines „Suchprojekts“¹⁴⁴ gelebter Gnade.

Ausschlaggebend für die reale wie fiktionale Gestaltungskraft dieser doppelgestaltigen Grundhaltung erweisen sich die jeweiligen Erfahrungs- und Erinnerungskulturen wie Erfahrungs- und Erinnerungskompetenzen der Menschen¹⁴⁵ – Kulturen und Kompetenzen, die sich relational zu den Orten und Kontexten entwickeln, in denen sich denk- und handlungsoptionale „(Re)Konstruktionen von Wirklichkeiten“¹⁴⁶ entscheiden. Diese Orte und Kontexte zeigen zentralereignishaften Charakter auf und lassen eine Grundhaltung generieren, von der die Improvisationskunst des „vitam vivere“ ihre experimentell-

¹⁴² Korsch, Buße 260. Vgl. oben die Ausführungen in Punkt 6.

¹⁴³ Korsch, Buße 259.

¹⁴⁴ Schillebeeckx, Auferstehung 17.

¹⁴⁵ Vgl. den gesamten Abschnitt 1.

¹⁴⁶ Vgl. hierzu die Ausführungen zu Gerhard Schulze in 3.1f.

offene Dynamik und zugleich verbindliche, weil wirklichkeitsprägende Struktur erhält.

Die Erfahrungs- und Erinnerungskulturen wie Erfahrungs- und Erinnerungskompetenzen der Menschen als gnadentheologische Orte wahr- und ernstzunehmen, bedingt nun die Bereitschaft, den praktisch-hermeneutischen Diskurs um eine Fundamentalmetanoia im Kontext der Buße nicht „hamartologisch hypnotisiert“¹⁴⁷ zu versuchen. Vielmehr bieten sich Sprachgestalten soterischer Bezugs- und Begründungszusammenhänge an, die denk- und handlungsoptionale Wege eines „Neu-Anfangen-Könnens“ eröffnen, in denen Metanoia als Initialereignis eines soterischen „Standpunkts der Erlösung“ erfahren und in der indikativen Grundhaltung (Buße) eines „Selbstgewinns durch Gottespräsenz“ eingeholt wird. In diesen Sprachgestalten werden Menschen im Unvertrauten der vorbehaltlosen Gnade Gottes berührt von einer „koinzidentiellen“ und „elevativen“¹⁴⁸ Dichte lebensgeschichtlicher Realisationsoptionen, an der entlang sich doppelgestaltige Selbst- und Lebensweltrealisationen ereignen.

Wie im sprachgestaltigen Kontext der Homilie und der Musik deutlich werden konnte, kann sich eine soterische Standpunktfindung zukunftsfähiger Prozesse, Figurationen und Bezugszusammenhänge nur dann ereignen, wenn sowohl der indikative Kontext „intermediärer Räume“ als auch deren liminaler Charakter gewahrt bleibt – ein Kontext, der dann zum „Grund und Quell“ einer „Renaissance“ indikativisch generierter Selbst- und Wirklichkeitsdesigns zu werden vermag, wenn sie symboldramatisch die Christo-Logik des eigenen Lebens als heuristisches Potential eines soterischen „vitam vivere“ durchlebt.

Eine symboldramatische „Standpunktfindung“ erweist sich nun auf kommunikative Erfahrungsmodelle angewiesen, deren Erfahrungsgrammatik solche Zeichencodes evoziert und generiert, die im

¹⁴⁷ Vgl. Ratzinger, Kommentar 31ff.

¹⁴⁸ Vgl. hierzu den Hinweis zu Nikolaus Kusanus und Thomas von Aquin in 6.1.

unaufschiebbaren Jetzt „die Frage nach dem Selbst mit dem Tun in Einklang bringen“¹⁴⁹: Erfahrungsmodelle also, deren indikative Grammatik zu einer nicht mehr hintergehbaren und darin aufbauenden wie demaskierenden Chiffre erlebnis- und ergebnisorientierter Herstellungen menschlicher Selbstdesigns im praktisch-ästhetischen¹⁵⁰ Zusammenwirken von Wollen, Können und Sollen wird;¹⁵¹ Erfahrungsmodelle, die zu Orten soterischer „Lebensspender“¹⁵² werden können, auf die hin Relationen menschlicher Selbst-Identitäten gerinnen – in Differenz *und* Rückbezug zu ihnen.

Dass solche Erfahrungsmodelle symboldramatischer Qualität von „Selbstgewinn durch Gottespräsenz“ nicht nur gedacht, sondern praktisch eingeholt werden können, gründet im „sakramentalen Denken“¹⁵³ des kirchlichen Selbstverständnisses und Selbstvollzugs. Dieser Selbstvollzug lässt pastorale Modelle von „Resonanzräumen soterischer Gnade“ verstehen „als die kreative Umwandlung und sinnlich-konkrete Veranschaulichung des Jesus-Exemplum“¹⁵⁴. „Pastorale Modelle des Jesus-Exemplum“ werden dann zu liminalen „Resonanzräumen soterischer Gnade“, wenn sie sich als Orte soterischer Kommunikationsrelationen zwischen dem Selbst und der indikativen „Selbstobjekt-Vorgabe“¹⁵⁵ Gottes ereignen.¹⁵⁶ Denk- und handlungsoptionale

¹⁴⁹ Wahl, Kunst 207.

¹⁵⁰ Zum Begriff des Ästhetischen vgl. Fürst, Walter, Was veranlasst die Praktische Theologie heute, Pastoralästhetik zu betreiben?, in: ders. (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg 2002, 31-54, besonders 36-42 (= QD 199).

¹⁵¹ Vgl. oben die Ausführungen zu Schulze in 3.1f.

¹⁵² Wahl, Kunst 206 [Im Original hervorgehoben].

¹⁵³ Vgl. Nocke, Sakramentales Denken 191f.

¹⁵⁴ Wahl, Kunst 207 [Im Original mit Hervorhebungen].

¹⁵⁵ Wahl, Kunst 207.

¹⁵⁶ Vgl. oben die Ausführungen zur Rechtfertigungslehre in 4.3. Wahl ist zuzustimmen, dass christliche Selbstvergewisserung ihr Maß und ihre Maxime in der rechtfertigenden Gnade Gottes findet, durch die das Subjekt „zum Subjekt seines Handelns befähigt wird (als Selbst wie als Selbstobjekt-für-andere:

Kommunikationsrelationen geben ihrer ästhetisch-künstlerischen Erfahrungsgestalt und ihrem lebensgeschichtlichen Erfahrungsgehalt eschato-praktische Verbindlichkeit.¹⁵⁷

Um nun Orte solcher denk- und handlungsoptionalen Kommunikationsrelationen evozieren zu können, kann es durchaus der Zeichensetzung diachroner Differenz- und Bruch-Situationen benötigen – Zeichensetzungen, die sich allerdings in einer Erfahrungskultur verortet wissen müssen, deren Stoßrichtung nicht in der „Gegen-Erfahrung“ an sich gründet, sondern im dahinter liegenden Erfahrungsgehalt des soterischen Indikativs Gottes. Erst dieser eschato-praktische Vorbehalt vermag einzulösen, was der Kristallisationspunkt aller christlichen Theologie als Inkarnationstheologie ist: Die soterische Inkulturation indikativer Gottespräsenz¹⁵⁸ will dem Menschen zum „Selbstgewinn“ werden.

Wie Andreas Odenthal in seiner Habilitationsschrift zur praktisch-theologischen Verortung von „Liturgie als Ritual“¹⁵⁹ aufzeigt, vermag insbesondere das liturgische Ritual, Orte denk- und handlungsoptionaler Kommunikationsrelationen als „intermediäre Räume“¹⁶⁰ zu realisieren – und dies „symbolisch-präsentativ“, um „den Alltag vom Ritual aus noch einmal mit anderen Augen“¹⁶¹ sehen zu lernen.

Wenn auch auf die liturgische Praxis hingeprochen, ist Odenthals Sichtweise dahingehend zu generalisieren, dass die symboldra-

Nächstenliebe, Diakonie)“ (Wahl, Kunst 2007).

¹⁵⁷ Vgl. oben die Ausführungen zur „eschatologischen Sensibilisierung“ in 4.4.

¹⁵⁸ Vgl. hierzu Wohlmuth, Joseph, Pastoralästhetik im Kontext theologischer Ästhetik. Bemerkungen eines Systematikers, in: Fürst, Walter (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg 2002, 57-73 (= QD 199).

¹⁵⁹ Odenthal, Andreas, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen, Stuttgart 2002.

¹⁶⁰ Vgl. Odenthal, Liturgie 211-218.

¹⁶¹ Odenthal, Liturgie 212.

matische Erfahrung und die Macht des Rituals *im* Alltag der Menschen nicht als gering zu erachten sind und deren Symbolgestalt eine Vielzahl von praktisch-ästhetischen Realisationen solcher intermediärer Räume kennt: Eine Tatsache, die der praktisch-theologischen „Selbstverständlichkeit“ des sakramentalen Selbstvollzugs von Kirche genuin ist, wonach es gesamtekklesiologisch wie im je konkreten Leben der Christinnen und Christen keine Trennung von Lebensvollzug und Glaubensvollzug geben darf. Eine Selbstverständlichkeit, die dann zu sich selbst kommt, wenn der zweckfreie, indikative Charakter *aller* Bereiche kirchlichen Selbstvollzugs gewahrt bleibt, in denen die unbedingte Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und Mensch zu denk- und handlungsoptionalen Begegnungserfahrungen gerinnen will, wie zu soterischen Evidenzen des diskontinuierlichen „Vorgeschnitts“ von unverdinglichter Gnade Gottes in verdinglichten Zeichencodes.

Diese Zeichencodes, deren Erfahrungsgehalt unter dem eschatologischen Vorbehalt der Gnade Gottes steht und niemals ganz in den soterischen Erfahrungsgestalten aufgehen kann, baut einen Spannungsbogen eschato-praktischer Bezugs- und Begründungszusammenhänge auf, in den sich der Mensch als „locus theologicus“¹⁶² erinnerungsdramatisch hineingestellt erfährt zwischen der lebensgeschichtlichen Erfahrung der Radikalität eines „Leben im Fragment“¹⁶³ und der glaubensgeschichtlichen Erfahrung der christologisch verbürgten Zusage eines „Selbstgewinns durch Gottespräsenz“ im Sinne des „Sei du dein, dann werde ich dein sein“¹⁶⁴.

¹⁶² Vgl. Seckler, *Loci theologici* 1014.

¹⁶³ Luther, Henning, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992, 160-182.

¹⁶⁴ Zitiert nach Senger, Nikolaus von Kues 560.

7. Aufschließender Abschluss

Bevor ein Ausblick auf die bußsakramentalen Perspektiven einer Fundamentalmetanoia als Ort eschato-praktischer Erfahrungs- und Erinnerungskultur versucht werden soll, soll noch einmal eine Relecture über den bisherigen Gedankengang gegeben werden.

7.1 Relecture des Gedankengangs

Das Anliegen der vorliegenden Studie ist es, die Frage nach einer lebensgeschichtlichen Verortung von Umkehr (Metanoia) und Buße (Grundhaltung) mit dem Erfahrungs- und Erinnerungsdiskurs zu verbinden und eschato-praktisch auszurichten. Dabei stand die Fragestellung im Vordergrund, ob und wie die innerste Entelechie emanzipativer „Kulissen des Glücks“ nachmoderner Selbst- und Lebensweltdesigns eine relationale Verortung (nicht Fixierung!) im christlichen „Standpunkt der Erlösung“ finden kann, der zur gestaltungsoffenen und gestaltungsfreien, jedoch gestaltungsnotwendigen Perspektive soterischer Bezugs- und Begründungszusammenhänge generiert in theologischer *und* lebensgeschichtlicher Wahrung des zweckfreien Charakters der unbedingten Gnade Gottes als „Deus Humanissimus“.

Der Ausgangspunkt der Überlegungen war die menschliche Erfahrung, die mit Leo Karrer grundsätzlich als „direkte Begegnung mit Wirklichkeit“¹ charakterisiert werden konnte. So klar umrissen dieser Ansatz auf den ersten Blick auch scheinen mag, so multikomplex erweist er sich bei genauerer Betrachtung.² So zeigte sich, dass menschliche Erfahrung derart komplex ist, dass keine Hermeneutik einen alleingültigen Deutungsanspruch erheben kann. Vielmehr sind unterschiedliche Erfahrungshermeneutiken wahrzunehmen und in einen Diskurs zu bringen, die jede für sich eine Zugangsweise zur menschli-

¹ Vgl. oben 2.5.

² Vgl. oben 1.

chen Erfahrung darstellt, indem sie das erfahrungshermeneutische Wechselverhältnis von Theorie und Praxis zu systematisieren sucht.

Der daraufhin geleistete Diskurs nahm die Komplexität der Systematisierungen ernst, wie auch den subjektgebundenen und subjekthaften, epistemologisch niemals ganz einholbaren Charakter menschlicher Erfahrung(en). Gestützt wurde dieses Vorgehen vom fundamentalanthropologisch zu verortenden Moment menschlicher Erfahrung, wonach der Mensch als „ens relationale und interdependente“ sich nur *aus* und *in* Erfahrungen realisieren kann. Daraus folgt aber, dass dem Menschen eine je eigene und konkrete Erfahrungskompetenz und eine ihr entsprechende Erfahrungskultur zukommt, die individuelle wie kollektive Wirklichkeits-, Denk- und Handlungsrelevanz besitzt. Mit Richard Schaeffler wurde dies dahingehend zusammengefasst, dass es sich bei der menschlichen Erfahrung als interpretationsoffenem, aber interpretationsbedürftigem „Dialog mit der Wirklichkeit“³ handelt, als reflexions- und interpretationsbedingenden Prozess von Erfahrung *und* Widerfahrung.

Es zeigte sich, dass dieser wechselseitige Prozess die menschliche Lebensgeschichte als geronnene Erfahrungsgeschichte persönlicher *und* kollektiver Deutungen zu verstehen hilft – mit praktisch-hermeneutischem Geltungsanspruch und zeichenhafter Gestaltungskraft – eine Gestaltungskraft, die der Erfahrungsdichte zeichenhafte Konturen gibt, was letztlich darüber entscheidet, ob und wie Leben aus und in Erfahrungen sich als „*vitam vivere*“ (wirklich leben) qualifiziert und als solches auch vermittelt werden kann. In diesem Kontext wurde auf die Begrenztheit und Einseitigkeit von „systembedingten Erfahrungs-Unfähigkeiten“⁴ und Erfahrungsresistenzen hingewiesen, die sich aus ideologieunkritischen Reflexions- und Interpretationsprämissen ergeben.⁵

³ Vgl. oben 2.3.

⁴ Schaeffler, Erfahrung 70.

⁵ Vgl. hierzu Schaefflers Ausführungen zu Bloch und Lyotard in 1.4ff.

Hieraus folgend umfasst der zweite Teil die Klärung ideologiekritischer Erfahrungskonstanten. Es wurden Konstanten benannt, die die menschliche Erfahrungsgeschichte als erfahrungsoffene „Standpunktgerinnung“ und herausfordernden und herausgeforderten Prozess ideologiekritischer Suchbewegungen konturieren lassen; ein Prozess mit lebensgeschichtlich sich auswirkendem, antizipatorischem und performativem Charakter, der realitätserschließende und handlungsoptionale Erfahrungsevidenzen gerinnen lässt. Diese Erfahrungsevidenzen gibt es in keiner Art „natura pura“, sondern immer nur als Erfahrung(sgeschichte) mit geronnener Erfahrung(sgeschichte).

Der offene Erfahrungsprozess als ideologiekritische Suchbewegung darf demnach nicht gegen seine systemische Reflexion und Interpretation ausgespielt werden (wie umgekehrt), sondern muss sich als Festmachen in etwas erfahrungs- und interpretationshermeneutisch niemals ganz Einholbarem entwerfen. Ein Festmachen, das immer wieder den subjektgebunden Erfahrungscharakter gegenüber transsubjektiven Erfahrungsprämissen einklagt, zugleich aber auch selbstkritisch die Subjektgebundenheit der Erfahrungen als unvertretbare Welt- und Selbsterfahrung auf „Systemblindheiten“ hinterfragen lässt.

Ein derart ideologiekritischer Erfahrungsprozess vermag seine Standpunktgerinnung solchen Erfahrungen zu verdanken, die Evidenzen besonderer Mehr-Qualität erschließen, d.h. Evidenzen von Erschließungs-Erfahrungen („disclosure“-Erfahrungen) als ideologiekritische Auf- und Durchbrechung routinemäßiger In-Sprache-Hebungen bis dato gültiger Reflexionen und Interpretationen von Wirklichkeit(erfahrungen) – eine Auf- und Durchbrechung, die solche Erfahrungsqualitäten ins Bewusstsein setzt, die sich radikal „unlogisch“ zu eigenen und als allgemein geltende Evidenzdesigns verhalten. Diese Erfahrungsqualitäten lassen sich weder durch induktive noch deduktive Korrelationsbemühungen „glätten“, sondern als abduktiv entstandene Kontrast- und Extremerfahrungen neue lebensgeschichtliche In-Sprache-Hebungen und praktisch-hermeneutische Verortungen bedingen.

Dass sich die Komplexität der Erfahrungsproblematik unter

nachmodernen Vorzeichen verschärft, zeigt der dritte Teil der Arbeit. Hier wurde die menschliche Erfahrung als „Dialog mit der Wirklichkeit“ in den Kontext „inszenierter Ereignisse“ gestellt, wie sie sich in der Event-Kultur verdichten. Diese steht paradigmatisch für ein gesellschaftsrelevantes Selbstdesign nachmoderner Menschen, wonach sie sich nach dem Muster eines „zirkulären Subjekts“ realisieren: einem Muster, das zu atomisierenden, autoritativen Selbsterzählungsmustern wie zu zweckorientierten und erfahrungsrationalen Erfahrungskulturen und Erfahrungskompetenzen führt.

Ausgehend von dieser erfahrungshermeneutischen Aporie selbstzirkulärer Subjektzentrierungen wurde im Anschluss an Gerhard Schulzes Lösungsvorschlag vom „kollektiven Lernen“ eines interindividuell vermittelbaren „Common Sense“ selbstübergreifender Inhalte von selbstzirkulären Erzählungs- und Deutungsmustern die Zukunft als ein alle Menschen gleichsam betreffendes und darin auch einendes Moment festgehalten. Mit der soziologischen Perspektive von Norbert Elias konnte den angezeigten postmodernen Zustandsreduktionen vom Menschen dahingehend diskursiv begegnet werden, als nach Elias der Mensch aus der komplexen Reziprozität seiner Psychogenese *und* Soziogenese zu erschließen ist, in der er sich – bewusst oder unbewusst – realisiert. Diese Reziprozität lässt den Menschen aus seinen prozess- und figurationsbezogenen Verflechtungszusammenhängen heraus als interdependentes Wesen verstehen, als plurales Wesen im Sinn eines „homines aperti“⁶, folglich als relationales Wesen, das sich in, aus und auf Relationen hin realisiert.

Die hieraus sich ergebende Frage, wie angesichts selbstzirkulärer Kontexte auf der einen Seite und unaufgebbarer Interdependenzen auf der anderen Seite der Mensch zur Entfaltung *seines* „Standpunkts“ kommen kann, konnte mit Elias im jeweiligen Vermögen des Menschen verortet werden, mit den ihn herausfordernden Machtbalancen

⁶ Elias wählt bewusst den Begriff im Plural, um einen selbstredenden Gegenbegriff zum „homo clausus“ zu schaffen. Vgl. oben 3.3.

umzugehen – ein Vermögen, das, die Machtbalancen durchschauend, solche Strategien entwickeln hilft, die aus zwanghaften Zirkulaturbewegungen befreien. Ein „Selbstdistanzierungsakt“ von solcher Erfahrungsqualität konnte als Ursprungserfahrung eines lebensgeschichtlichen „Zentralereignisses“ festgehalten werden, das Perspektiven herstellen lässt, die selbstzirkuläre Figurationen und Prozesse durchschauen, durchkreuzen und transformieren hilft. Der letzte Gedankengang des dritten Abschnitts versuchte, eben solche Erfahrungsqualitäten herauszustellen, die sich der Erfahrungsrationaltät selbstzirkulärer Deutungsmuster entziehen und eine unweigerliche Stellungnahme an den Menschen herantragen – Erfahrungsqualitäten radikaler Kontrasterfahrungen beziehungsweise abduktiver Extremerfahrungen.

Diese Erfahrungskontexte, durch einen Extremfall initiiert, weiten den Blick auf die eigentliche, dahinter liegende „Tektonik von Wirklichkeit“⁷; und dies als demaskierender und (er)lösender Blick auf bisherige, individuell wie interindividuell für selbstverständlich betrachtete Erfahrungswirklichkeiten und Erfahrungsgestalten. Er entscheidet darüber, ob sich ein Distanzierungsakt als lebensgeschichtliche „Gegen-Figuration“ gestaltet, oder ob die autoritativen Selbstzirkularitäten eine derartige Erfahrungs- und Wirklichkeitsresistenz bedingen, dass die eigentliche „Tektonik der Wirklichkeit“ lebensgeschichtlich keine Konturen erfährt. Dieser Gedankengang führte schließlich zur nächsten grundlegenden Frage, wie dieser (er)lösende Blick auf die eigentliche „Tektonik der Wirklichkeit“ inkulturiert werden kann, die sich praktisch-hermeneutisch in eine ihm entsprechende handlungsoptionale Erfahrungskompetenz und Erfahrungskultur übersetzen lässt.

So stellte sich der vierte Teil eben dieser Frage, und zwar im Kontext der jüdisch-christlichen Memoria als praktisch-hermeneutischer Schlüssel eines (er)lösenden Blicks. Der ideologieentmachtende Blick jüdisch-christlicher Memoria als innerste Entele-

⁷ Vgl. oben 3.5.

chie des kulturellen Gedächtnisses des Volkes Gottes (Kirche) konnte zwar herausgestellt werden, doch gleichzeitig zeigten sich die Grenzen deren Vermittlung in einer Gesellschaft an, deren Deutungskultur autopoietische und selbstreferentielle Nuancen besitzt.

Mit Ottmar Fuchs' praktisch-theologischer Umsetzung der jüdisch-christlichen Memoria konnte der Schlüsselbegriff für eine Gedächtniskultur benannt werden, der sich auch unter spätmodernen Vorzeichen interindividuell zu vermitteln zeigt: der Schlüsselbegriff der „doppelten Subjektorientierung“⁸, der die tektonische Stoßrichtung für wirklichkeits- und handlungsoptionale Orte und Akte interpersonaler Begegnung in Gleichzeitigkeit trotz Ungleichzeitigkeit ermöglicht, dessen Hintergrundparadigma das gnadentheologische Relations- und Interdependenzverhältnis von Gott und Mensch ist. Dieses Hintergrundparadigma bedingt eine „Wahrnehmungsstruktur“ und „Wahrheitsfähigkeit“, deren praktische Relevanz und Wirkkraft nicht nur einer entdistanzierenden Christopraxis als konkrete Imitatio Christi Konturen gibt, sondern in gleicher Weise auch die retrospektive Ausrichtung der Memoria *prospektiv* wandeln und ausrichten lässt – als eschato-praktischer Perspektivenwechsel eines Sich-Erinnern-Könnens „an das, was sein wird“.

Zusammengefasst wurde dieser Perspektivenwechsel im Theorem der „Memoria im Futur“.⁹ Ihre anthropologische Explikation konnte im Anschluss an Karl Rahners theorelatiöner und theofinaler Anthropologie in der koinzidenten Zugangsweise zum Menschen gefunden werden, wie mit Manfred Gerwing aus Nikolaus Cusanus' gnadentheologischem und christologischem Bild vom Menschen erschlossen wurde. Nach diesem Bild sind dem Menschen von Anfang an die Fülle und Möglichkeiten eines erfüllenden Lebens zugesagt, welches im Prozess der Selbst-Werdung je konkrete Gestaltung (nicht Gestalt!) annimmt. Die frei zu wählende, lebensgeschichtliche Inkul-

⁸ Vgl. hierzu 4.1.

⁹ Vgl. hierzu 4.2.

turation¹⁰ dieser theorelationalen Beziehungswirklichkeit erdet den relationalen Selbst-Werdeprozess des Menschen theologal und lässt sich als gelebte Zukunft im Sinne einer „wachsenden Gegenwart [...] des Eschatons“ als wachsende „Gegenwart des Anfangs“¹¹ koinzidentell qualifizieren. Die lebensgeschichtliche Struktureigentümlichkeit dieses „Wachsens“ in der Gegenwart Gottes (als Heilsgrund *und* Heilszukunft des Menschen) konnte schließlich als indikatives „Werben Gottes“ interpretiert werden, als ein zur Selbst-Werdung ermächtigendes Interdependenzangebot von soterisch-eschatologischer Qualität – ganz so, wie sie sich im Theologumenon von der rechtfertigenden Gnade Gottes als praktisch-theologische Magna Charta bündelt.¹²

Gottes unbedingtes Zutrauen in den Menschen als unbedingt verbürgtes „Lebensrecht“¹³ des Menschen zu deuten, bot sodann den Fokus für die „Horizontenerweiterung“ menschlicher Realisationsmöglichkeiten als kritischem Relations(stand)punkt gegenüber Emanzipations- und Erlösungsversuchen selbstzirkulären Charakters. Diese Horizontenerweiterung, deren lebensgeschichtlicher Inkulturation eine entdistanzierende und soterische Qualität zugesprochen werden konnte, lässt alle Lebensbereiche menschlicher Wirklichkeit präsentisch-eschatologisierend durchschauen, in denen Menschen an ihrer Zukunft bauen.

Konnte oben schon mit Gerhard Schulze der Zukunft eine performative Schlüsselfunktion für nicht-selbstzirkuläre Selbst-Werdung zugesprochen werden, so konnte dies mit Wolfhart Pannenberg theologisch durchdrungen werden. Der Reich-Gottes-Praxis und -Botschaft Jesu gemäß, das Kommen Gottes als Gottes Wirklichkeit, folglich Gott selbst als Macht der Zukunft zu erschließen, ließ den gnadentheologischen Aspekt mit dem eschatologischen verbinden und

¹⁰ Vgl. hierzu den Inkulturationsbegriff in Anlehnung an Giuseppe Alberigo in 4.2 (Anm. 323).

¹¹ Rahner, Grundsätzliche Überlegungen 418.

¹² Vgl. oben 4.3

¹³ Fuchs, Gnadenjahr 100.

Leben aus der Gnade Gottes als gelebte Zukunft deuten, als indikativ-soterische Inkulturation dessen, „was sein wird“. Wie gezeigt werden konnte, öffnen Inkulturationen dieser indikativ-soterischen Beziehungswirklichkeit Wirklichkeits-, Denk- und Handlungsoptionen einer dekonstruierenden Lebenspraxis, wie sie im Leben Jesu präformiert ist – Optionen, für die Gnade zur soterischen „Basis der Lebensgestalt“¹⁴ „gerinnt“. Eine Basis, die sich, wie mit Alois Schifferle aufgezeigt werden konnte, lebensgeschichtlich ausgestaltet,¹⁵ und dies, indem sich Menschen aufgrund lebensgeschichtlicher Erzähl- und Begegnungsprozesse selbst thematisieren und persuasive Begründungs- und Bezugszusammenhänge ermöglichen, die einen Perspektivenwechsel ermöglichen, von dem her Leben in (er)neue(rten) Relationen und Interdependenzen möglich wird. Ein Perspektivenwechsel praktischer Persuasivität also, der die Ich-Geschichte umkehrt in eine Wir-Geschichte hinein, die das Ich nicht im Wir auflöst, sondern immer mehr als Du zu sich selbst kommen lässt.

Diesem lebensgeschichtlichen Perspektivenwechsel wurde im fünften Teil mit Maria von Magdala ein menschliches Gesicht zu geben versucht. Diese Lebensgeschichte darf vom Duktus vorliegender Studie aus als Tektonik „gelungener“ Fundamentalmetanoia gelten, weil sie einerseits erfahrungshermeneutisch greifbar wird, andererseits aber auch in ihrer Erfahrungsdichte unbegreifbar bleibt.

Die kontextuelle Erschließung der Frau aus Magdala¹⁶ zeigte, dass ihre Begegnungserfahrung mit Jesus von einer tiefen Erfahrungsdichte zeugt, deren Qualität die Tektonik des herausragenden Erinnerungsprozesses der Maria im Leben der Christinnen und Christen bedingte. Diese Qualität gründet im Verstehensschlüssel der Ereignisse um Karfreitag und Ostern; deren Wurzeln aber liegen in einem entdistanzierenden Begegnungsakt und dem daraus erfolgten Per-

¹⁴ Fuchs, Sakramententheologische Kriterien 101.

¹⁵ Vgl. oben 4.5.

¹⁶ Vgl. oben 5.1f.

spektivenwechsel Marias, hervorgerufen durch Jesus in Galiläa. Die tiefe und dankbare Beziehung, in der Beide standen, ermöglichte einen entdistanzierenden Perspektivenwechsel, der stufenweise generieren musste; als selbstdistanzierender Perspektivenwechsel nämlich von ihrem „vorjesuanischen“ zum „mitjesuanischen“ Lebenshorizont, und schließlich als radikaler Perspektivenwechsel von ihrem „mitjesuanischen“ zum nachösterlichen, christologischen Lebenshorizont. Im Anschluss an Susanne Ruschmanns Hinweis, dass Maria Magdalena erst im Hören ihres Namens die christologische Umkehr ihres Lebenshorizontes vollziehen konnte, wurde in einem weiteren Schritt versucht, eben dieses umkehrende Hören in seiner Erfahrungsdrematik nachzuvollziehen.¹⁷

Eine solche Erfahrungsdrematik wurde in der musikalischen Rhetorik Heinrich Schütz' gefunden, der in seinem geistlichen Werk und insbesondere in seiner Auferstehungshistorie nicht nur die theologische Dimension und Explikation von Musik leistet, sondern die praktische Darstellung einer Erfahrungsdichte, deren Qualität auf anderer Weise unhörbar ist. Es handelt sich um einen befreienden Begegnungsprozess zwischen Maria und dem Auferstandenen und dem damit einhergehenden paradigmatischen Perspektivenwechsel eines erlösenden Erinnerns dessen, was antizipativ die soterische Entelechie eines Lebenshorizontes war, der vom Indikativ des „Deus Humanissimus“ berührt worden ist.¹⁸

Der sechste Teil befasste sich mit grundsätzlichen Überlegungen zu Manifestationen, Realitäten und praktisch-theologischen Orten einer Fundamentalmetanoia und stellte sie in den Kontext von Buße. Die Leitfrage war, ob und wie eine Fundamentalmetanoia im Leben der Menschen zu einer Grundhaltung befreien kann, die sich als lebensgeschichtlicher Prozess versteht, und wie diese Grundhaltung benannt werden kann. Sie gibt der Fundamentalmetanoia lebensge-

¹⁷ Vgl. oben 5.3.

¹⁸ Vgl. oben 5.4ff.

schichtliche Gestalt und besitzt eine derartige gnadentheologische Tektonik, dass sie „jeden Tag neu“, d.h. situationsoffen und subjektbezogen, die lebensweltlichen Figurationen und Prozesse in eschatopraktische Bezugs- und Begründungszusammenhänge setzen und zu bindenden Deute- und Handlungsoptionen ausformen kann.¹⁹

Mit Karl Rahner konnte diese Grundhaltung im Theorem der Buße gefunden werden,²⁰ die doppelgestaltigen Charakter besitzt: Zum einen sucht und folgt sie deutungs- und handlungsbindenden Optionen und Konstanten, zum anderen realisiert sie sich deutungs- und handlungsoffen. In dieser Doppelgestalt, wie aufgezeigt werden konnte, stellt sie sich der „deutungsdurchgreifenden Präsenz“²¹ Gottes, die wiederum als indikative Tabulatur soterischen „Selbstgewinns“²² zu deuten ist und nicht als hamartologisch hypnotisierter Selbstverlust.

Um dieses indikative Hintergrundparadigma von Fundamentalmetanoia und Buße herauszustellen, auf dem quasi als zweiter Schritt die Rede von Sünde sich verortet weiß, wurde eine Verhältnisbestimmung zwischen beiden angegangen.²³ Hierbei bestand das Anliegen darin, den Unterschied zwischen Buße als Grundhaltung und dem Bußsakrament herauszustellen, ohne deren inneren Bezug zu verwässern. Grund für diese Unterscheidung waren zwei Aporien, die sich aus dem Duktus der vorangegangenen Kapitel anzeigten: Das Sakrament der Buße ist untrennbar mit der Rede von Sünde verbunden. Eine Rede, deren Vermittelbarkeit allerdings einen „Common Sense“ über richtig oder falsch voraussetzt, der im Kontext selbstzirkulärer Deute- und Handlungshoheiten nicht selbstverständlich ist. Es herrscht vielmehr eine hamartologische Unmusikalität, die die Radikalität der Sünde auf eine rein moralisierende Ebene reduziert.

Um die nachmoderne Erschließung einer Fundamentalmetanoia

¹⁹ Vgl. oben 6.

²⁰ Rahner, Busse [!] 551.

²¹ Korsch, Buße 260.

²² Korsch, Buße 259.

²³ Vgl. oben 6.1.

und Buße nicht auf gleiche Weise gnadentheologischen Reduktionen auszusetzen, wurde der Ansatz verfolgt, den Zugang zur Fundamentalmetanoia und Buße nicht zuerst in hamartologischen, sondern in indikativen Chiffren zu suchen, deren Tektonik selbstzirkulären „Kulissen des Glücks“ und des Unglücks einen (selbst)distanzierenden Perspektivenwechsel ermöglicht, der ein soterisches Zentralereignis, d.h. eine soterische „Standpunktfindung“ evoziert, deren indikatives Echo als „Selbstgewinn durch Gottespräsenz“ lebensgeschichtlich gerinnt. Nach einem traditionsgeschichtlichen Abriss der Bußtradition konnte schließlich im ökumenischen Konsens der Tauftheologie die indikative „Standpunktfindung“ von Fundamentalmetanoia und Buße benannt werden. Aus der tauftheologischen Standortbestimmung darf Buße als Leben aus der soterischen Herrschaft-Gottes-Perspektive heraus, und Fundamentalmetanoia als lebensgeschichtlich einzuholender Akt dieses soterischen Perspektivenwechsels gedeutet werden, der sich als entdistanzierende Versöhnungspraxis buchstabiert und selbstzirkuläre Unheilszusammenhänge aufbricht.

Dabei handelt es sich um eine Grundhaltung mit eschatopraktischem Charakter und in diesem Sinn um eine antizipative „Vorwegnahme“ dessen, was die endzeitlichen Bilder über Gottes vollendendes Heilsgerecht ausmalen. Eben hierin konnte noch einmal der Ernst des indikativen Aufgangs zum Umkehr- und Bußverständnis betont werden, wie er im Taufritus zum Ausdruck kommt: Die soterische Perspektive der deutungsdurchgreifenden Heilsperspektive des „Deus Humanissimus“ ist ohne ein „Sterben“ nicht zu haben, d.h. ohne ein radikales Aufgeben realitäts- und handlungsoptionaler Selbstzirkularitäten und deren praktischer Bezugs- und Begründungszusammenhänge.

Die grundsätzlichen Überlegungen zu Manifestationen, Orten und Räumen einer Fundamentalmetanoia im Kontext der Buße wurden in Grundperspektiven gebündelt. Die erste Perspektive erschloss die indikative Homilie als eschatologisierenden Erfahrungs- und Erin-

nerungsraum einer soterischen *Metanoia*.²⁴ Exemplarisch wurde dieser Ansatz bei Eugen Drewermann gefunden, dessen Homilien als großer Versuch zu deuten sind, die deutungsdurchgreifende Präsenz Gottes im Leben des Menschen als lebensgeschichtlichen, befreienden Erinnerungsprozess zu vermitteln, der ihn schon von Anfang an in die indikative Nähe Gottes stellt, die ihm als soterische Vollendung zugesagt ist. Ein Versuch also, mit dem Vertrauen auf und dem Wissen um die Wirkmächtigkeit des Wortes Gottes solche Erfahrungsräume zu generieren, in denen sich die „Logik“ der indikativen Grammatik des Wortes Gottes deutungsdurchgreifend soterisch zuspricht – und dies besonders dort, wo Gott bisher keine lebensgeschichtlich befreiende Sprachgestalt erfuhr. Mit Drewermann konnte aufgezeigt werden, dass es sich beim indikativen Umkehrverständnis um keine Enthusiasmen oder siegreiche Historienschreibung geht, sondern um eine soterische In-Sprache-Hebung (selbst)generativer Bezugs- und Begründungszusammenhänge auf dem indikativen Hintergrundparadigma eines „Deus Humanissimus“.

Es war dieser Selbstgenerierungsaspekt, der vor allem im nächsten Gedankengang zum Tragen kam. Hier wurde die Vorstellung von „Resonanzräumen soterischer Gnade“ am praktisch-ästhetischen Musikerleben durchexerziert; und dies nicht im Sinn einer praktischen Anleitung für den Einsatz von geistlicher Musik, sondern als praktisch-ästhetisches Exemplum von Erfahrungsräumen, die dem Menschen eine erfahrungsdramatische „Renaissance“ seines Selbst eröffnen *durch* die Begegnung mit der Sprache der Musik. Möglich wurde dieser Aspekt durch die fundamentalanthropologische Verortung von Musik, wie sie vom musiktherapeutischen Einsatz her erschlossen werden kann als erfahrungsdramatisches „Hören und Spüren“²⁵.

Die praktisch-ästhetische Umsetzung dieser Erfahrungsdramatik konnte in der Alte-Musik-Bewegung gefunden werden, die in ihrem

²⁴ Vgl. oben 6.2.

²⁵ Schröter, Klangwiege 187.

Anspruch Analogien zu den in dieser Studie geleisteten eschatopraktischen Überlegungen bietet. Dieser Anspruch proklamiert die kreative Zeichenhaftigkeit von Musik in keiner retrospektiven Urständ, sondern in einem ästhetisch evozierten Generierungsprozess, herausgefordert durch die ästhetische Qualität des Erfahrungsreizes der Musik.

Mit diesem Anspruch der Alte-Musik-Bewegung konnte der von Heribert Wahl in seiner Symboltheorie herausgearbeitete „Seismograph“²⁶ erkannt werden, der solche Räume erschließt, in denen symboldramatische Generierungsprozesse durchlebt werden können, die dem Menschen zu lebensgeschichtlichen Perspektivenwechseln werden. Mit Victor Turners Erkenntnissen zu menschlichen Ritualen konnte der Gedanke Wahls weitergeführt und für den gnadentheologischen Duktus einer Fundamentalmetanoia und Buße fruchtbar gemacht werden; dahingehend nämlich, dass es die Gnade ist, die den liminalen Charakter des erfahrungsdramatischen Erfahrungsraumes wahrt und zu symboldramatischen, lebensgeschichtlich nicht mehr hintergehbaren Evidenzen generiert, denen auch dann treu geblieben werden kann, wenn der erfahrene Perspektivenwechsel eine lebensgeschichtliche Grundhaltung zur Folge hat, die nicht den üblichen Lebensdesigns entspricht, jedoch soterische Gnade als „Basis der Lebensgestalt“²⁷ durchträgt.

In den zusammenführenden Überlegungen konnte schließlich aufgezeigt werden, dass Menschen dann eine indikativ-soterische Fundamentalmetanoia und Buße im futurischen Kontext einer Erfahrungs- und Erinnerungspraxis möglich wird, wenn es der kirchlichen Praxis gelingt, sich praktisch-ästhetisch als „Suchprojekt“ gelebter Gnade zu vollziehen, das nicht „planlos“ umherirrt, sondern sein heuristisches Potential entlang praktisch-eschatologischen Zeichencodes sucht – Zeichencodes, an denen entlang sich der Indikativ des „Deus

²⁶ Wahl, Kunst 203.

²⁷ Fuchs, Sakramententheologische Kriterien 101.

Humanissimus“ dem Menschen in soterischen Bezugs- und Begründungszusammenhängen erfahrungsdramatisch in Erinnerung setzt und einen solchen realitäts- und handlungsoptionalen „Standpunkt der Erlösung“ evoziert (Fundamentalmetanoia), der einem lebensgeschichtlichen Selbst- und Lebensdesign „unter den Augen“ des „Deus Humanissimus“ zum praktisch-ästhetischen Gestaltungspotential wird. Durch dieses Gestaltungspotential erfährt sich der Mensch „jeden Tag neu“ in ein Selbst gestellt, der aus der *un*bedingten und zweckfreien Relation zum intermediär erfahrenen „Lebensspender“²⁸ leben darf – und zwar als „*vitam vivere* im Fragment“.

Das „*vitam vivere*“ folgt weder selbstentfremdenden Heilsoptismen noch erfahrungsrationalen Selbstzirkularitäten, sondern den soterischen Evidenzen eines indikativen Lebenspotentials (Grundhaltung/Buße) im Spannungsbogen eines „jeden Tag neuen“ eschatopraktischen Selbstgewinns: ein Spannungsbogen, dessen ideologiekritische Erdung im Sakrament der Buße zu sich selbst kommt.

²⁸ Wahl, Kunst 206.

7.2 Ausblick im Fragment

Der folgende Ausblick im Fragment soll mit einem Impuls beginnen, in dem sich prismenartig die bußpastorale Konsequenz der in dieser Studie behandelten Thematik bündelt. Es handelt sich um einen Impuls, der sich nachfolgendem mündlichem Tagungsbericht von Ottmar Fuchs verdankt²⁹:

Nach seinem Vortrag über die praktisch-theologische Relevanz der paulinischen Gnaden- und Rechtfertigungslehre auf einer Konferenz von Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten in Tübingen wurde in der anschließenden Diskussion folgende kritische Anfrage an die Theologie gestellt: Im Gegensatz zur Psychotherapie könne die Kirche im Bußsakrament den Menschen verbindlich etwas zusagen, was den Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten von ihrem Selbstverständnis *so* nicht möglich sei. Es handle sich um den soterisch verbindlichen Zuspruch von Gottes unbedingter und unveräußerlicher Gnade. Die Kirche als verbindliche „Stellvertretungsinstanz“ dieses gnadentheologischen Grundaxioms könne nicht nur den Menschen diese *unbedingte* Vergebung zusprechen, sondern auch mit ihrem Namen praktisch dafür einstehen. Dies könne keiner der Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten. So kam es schließlich zur entscheidenden Anfrage, warum die Kirche dieses Stellvertretungspotential nicht (genug) nutze.

In der Tat stellt dieses von der Psychotherapie angezeigte praktische Stellvertretungspotential eine wichtige Anfrage an die Kirche als „Suchprojekt“ soterischer Gnade dar – eine Anfrage, die im Fokus

²⁹ Vgl. Ratlos vor der Religion? Therapie, Beratung und Seelsorge im Kontext religiöser Gegenwartskultur. Symposium 15. – 17. November 2007 Heidelberg, in: <http://www.ratlos-vor-der-religion.de> [Stand: 13.08.2009]. Unter der Rubrik „Downloads“ findet sich unter den „Verdichtungen“ eine Zusammenfassung des Vortrags von Ottmar Fuchs.

des indikativ-soterischen Grundaxioms von Kirche-Sein den seit langem geführten Diskurs über die „Erben der Beichtväter“³⁰ auf eine andere Ebene stellt. Die Anfrage kommt nämlich von eben solchen „Erben“, die um die „Phänomene und Praxisformen“ von „’Bekehrungs’-Erfahrungen“³¹ wissen und sich selbst um solche (selbst)generierende Räume mühen; „Erben“ allerdings, die weder in einer eigenen, noch in einer *stellvertretenden Verbindlichkeit* den „intermediären Räumen“ von „’Bekehrungs’-Erfahrungen“ eine unveräußerliche indikativ-soterische Grundrelation zusprechen können. Diese Grundrelation kann die Kirche praktisch jeder Lebensdimension des Menschen zusagen und zweckfrei garantieren; und dies ohne den Ausgang der indikativ-soterischen Erfahrungsdramatik, noch die damit einhergehenden Wirklichkeits- und Handlungsoptionen des nach-liminalen, lebensgeschichtlichen „Reintegrationsprozesses“³² vorwegzunehmen.

Die Frage nach der Kirche als „Stellvertreterinstanz“ einer *unbedingten* Verbindlichkeit des indikativ-soterischen Zuspruchs Gottes³³, die nicht imperativisch einen lebensgeschichtlichen Perspektivenwechsel ermöglichen will, sondern indikativisch nach Bedingungen für die Ermöglichung von Umkehr sucht, stellt einen doppelgestaltigen Anspruch an die Kirche als „intermediäre Instanz“³⁴ der soterischen Gnade Gottes dar. Einerseits besteht der Anspruch der Kirche an sich selbst, verbindlicher Ort und verbindliche „Relationskünstlerin“ erfahrungsdramatischer Begegnungsräume soterischer Gnade zu sein und sich „jeden Tag neu“ unter die Kritik dieses Anspruchs zu

³⁰ Steinkamp, Hermann, Die Erben der Beichtväter, in: Wege zum Menschen 56 (2004), 266-278.

³¹ Vgl. Steinkamp, Die Erben 267.

³² Vgl. oben 6.3.

³³ Vgl. oben 4.3.

³⁴ Janowski, Bernd, An die Stelle des anderen treten. Zur biblischen Semantik der Stellvertretung, in: ders. u.a. (Hgg.), Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte. Band 1: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004, Neukirchen-Vluyn 2006, 43-68, 44.

stellen, andererseits gründet der Anspruch der Kirche gegenüber anderen „intermediären Instanzen“ darin, deren Stellvertretung in Sache der Menschen als Sache des „Deus Humanissimus“ und damit als eigene Sache unter die Kritik zu nehmen. Gemeint sind solche Instanzen, die außerhalb der kirchlichen Disposition den Stellvertretergedanken in unterschiedlichen gesellschaftsprägenden Formen inkulturieren, vor allem in solchen sozialen und juridischen Stellvertreterkonstellationen, wo Menschen als Vertreterinnen und Vertreter für Andere eine Entscheidungs- und Handlungskompetenz erhalten und alltagsrelevant ausüben.³⁵ Diese Stellvertreterkonstellationen bündeln sich in den Aufgaben der „*Repräsentation* einer Gruppe oder Instanz“ sowie in der „*Entlastung* einer Personen(gruppe) [!] von bestimmten Pflichten für eine begrenzte Zeit“³⁶.

Dass der Stellvertretungsgedanke nicht ohne weiteres auf den Kontext der Fundamentalmetanoia zu übertragen ist, zeigt nun eine besondere Form repräsentativer und entlastender Stellvertretung an, die (auch) außerhalb der kirchlichen Disposition den ausdrücklichen Anspruch eines bußpraktischen Rituals³⁷ erhebt. Es handelt sich um ein Ritual, bei dem sich eine „intermediäre Instanz“ des öffentlichen Lebens für die Gruppe, die sie repräsentiert, entschuldigt. Eine solche Stellvertretung setzt nun nicht nur die Identifikation der Gruppe mit ihrer „intermediären Instanz“ voraus, sondern einen „Common Sense“ zwischen allen gesellschaftsrelevanten Instanzen und Kräften, die diesen Akt der Stellvertretung „richtig“ zu dechiffrieren vermögen. Mit Hermann Lübke ist dieser vor allem dann gegeben, wenn eine Gesell-

³⁵ Vgl. Janowski, *An die Stelle des anderen treten* 44-49, hier 44f; Gestrich, Christof, *Das ontologische Fundament und Potential der Stellvertretungskategorie*, in: Janowski, Bernd. u.a. (Hgg.), *Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte*, Band 1: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004, Neukirchen-Vluyn 2006, 149-176, 154ff.

³⁶ Janowski, *An die Stelle des anderen treten* 45.

³⁷ Vgl. Lübke, Hermann, *„Ich entschuldige mich“*. Das neue politische Bußritual, Berlin 2003.

schaft feste Inhalte religiöser Kultur in Form einer Zivilreligion lebt, die „nicht ohne die Präsenz von Kirchen in dieser Kultur verständlich wären. Unbeschadet ihres unzweifelhaft religiösen Charakters unterliegen sie aber keineswegs kirchlicher Disposition, vielmehr bedienen sie sich ihrer die öffentlichen Institutionen und deren Repräsentanten selbstbestimmt und im eigenen Namen“³⁸.

Ein selbstredendes Beispiel für einen solchen zivilreligiösen Akt ist der Kniefall Willi Brandts 1970 vor dem Mahnmahl für die Opfer des Warschauer Ghettos.³⁹ Ein Akt von Stellvertretung also, der den individuellen Kontext einer Vergebungsbitte bewusst auf eine symbolgestaltige und damit universalisierbare Ebene „für alle“ hebt und sich dabei eines praktisch-ästhetischen Zeichenmodells bedient, das seinen eigentlichen und sprechenden Sitz im Leben religiöser Bezugs- und Begründungszusammenhänge hat;⁴⁰ einen Akt, der dann integrativer Teil eines kulturellen Gedächtnisses werden kann, wenn sich die repräsentierte Gruppe im stellvertretenden Repräsentationsakt entlastet erfährt und inhaltlich wie praktisch, d.h. gegenwarts- und zukunftsgestaltend, bereit ist, diesem einmaligen Akt ein zivilisatorisches Echo und alltagsgeschichtliches Gesicht zu geben.

Nun könnte der Impuls der Psychotherapie hier schon beantwortet werden, dass Kirche die im menschlichen Alltag eingelassenen Stellvertretungsrealitäten nur christlich „taufen“ und symboldramatisch uminterpretieren müsste. Doch muss hiergegen ein kritischer Vorbehalt angezeigt werden. Denn aufgrund der soziokulturellen Erosion einer Stellvertretungskultur unter nachmodernen Vorzeichen steht gerade dann die kirchliche Stellvertretungskultur in der Gefahr, gegenüber anderen in ihrer sakramentalen Verbindlichkeit und zweck-

³⁸ Lübke, Bußritual 34.

³⁹ Weitere Beispiele vgl. Lübke, Bußritual 13-28.

⁴⁰ Lübke verweist darauf, dass dieser Kniefall die angemessene Zeichensprache für Polen war, im laizistischen Frankreich jedoch „bei analoger Gelegenheit in Oradour schwerlich verfügbar gewesen“ wäre (Lübke, Bußritus 14).

freien Redlichkeit weder verstanden noch akzeptiert zu werden.⁴¹ Dies zeigt sich besonders dann, wenn kein religiöser oder zivilreligiöser „Common Sense“ besteht und die Stellvertretungsakte „intermediärer Instanzen“ auf keine allgemein selbstverständlichen Bezugs- und Begründungszusammenhänge stoßen. Als selbstredendes Beispiel mag hier auf die unterschiedlichen Reaktionen verwiesen sein,⁴² die auf die große Vergebungsbitte Papst Johannes Pauls II. am 12. März 2000 folgten.⁴³ Kann nun in bußpastoralen Kontexten die Kategorie der Stellvertretung überhaupt eine kreative Stoßrichtung auf den eingangs gestellten Impuls geben, oder handelt es sich aufgrund der außerkirchlichen Inkulturationsausformungen von Stellvertretung auch hier um eine „abgestürzte“ Kategorie?

Der Kontext dieser Studie, Fundamentalmetanoia als soterische Standpunktfindung und Buße als eine ihr gerecht werdende realitäts- und handlungsoptionale Grundhaltung zu diskutieren, die keinen hamartologisch hypnotisierten Erfahrungs- und Erinnerungshermeneutiken folgt,⁴⁴ zeigt nun an, dass es sich bei der Stellvertretung um keine „abgestürzte“ Kategorie handelt, sondern vielmehr um ein praktisch-ästhetisches und eschato-praktisches einzuholendes Potential – ein Potential für intermediäre Realisationsmodelle von Stellvertretung, die sich dem Menschen als symboldramatisches „Geschehen“ eröffnet, das ihm dort indikativ-soterisch „geschenkt wird, wo seine eigenen Möglichkeiten zu Ende sind“⁴⁵; ein indikativ-soterisches Geschehen

⁴¹ Eine repräsentative wie entlastende Stellvertretung steht immer auch in Gefahr, Beurteilungskompetenzen mit Absolutheitsanspruch zu evozieren. Folge ist, dass nicht nur über die Art und Weise, sondern auch über die Redlichkeit und Gültigkeit *aller* Formen stellvertretender Akte letztgültige Urteile gefällt werden. Stellvertretung degeneriert hier zu ideologischem Selbstzweck.

⁴² Vgl. Bönisch, Georg u.a., Art. Der halbherzige Reformator, in: DER SPIEGEL 17 (2000), 110f.

⁴³ Vgl. L'Osservatore Romano 61 (2000), 7-10.

⁴⁴ Vgl. oben 6.1.

⁴⁵ Janowski, An die Stelle des anderen treten 46.

also, das sich dem Menschen dort als realitäts- und handlungsoptionaler Begegnungsraum anbietet, wo dieser sich aufgrund wie auch immer zustande gekommener Figurationen und Prozesse in Relationen hineinlebte oder hineinleben ließ, die ihm zum Selbstverlust und nicht zum Selbstgewinn werden.

Eine solche bußpastorale Interpretation von indikativ-soterischer Stellvertretungspraxis erweist sich vor allem dann als umsetzbar, wenn sie sich von Dietrich Bonhoeffer inspirieren lässt und ihr (Selbst)Verständnis praktisch-ästhetisch so realisiert, dass Gott „nicht erst an den Grenzen unserer Möglichkeiten, sondern mitten im Leben“⁴⁶ zum „Zauberwort“ im eichendorffschen Sinn, d.h. zum lebenszusagenden DU des Menschen und „Grund und Quell“ eines zweckfreien „Überangebots“ soterischer Gnade und „mitten im Leben“ zum zweckfreien Überangebot wird, dessen Resonanz lebensgeschichtliche Gestalt annimmt, wie sie in der eschato-praktischen Situationsoffenheit und Subjektbezogenheit der Reich-Gottes-Praxis Jesu vorgezeichnet und anamnetisch erinnert wird.⁴⁷ Dieses zweckfreie „Überangebot“ an Gnade kann dem Menschen dort zu *seiner* soterischen Standpunktfindung helfen, „wo es um ihn selbst geht, um dort für ihn zu sein, um ihm durch mitleben zu helfen, wo er am Ende ist [...] Stellvertretung“ also „nicht als Ersatz“ zu realisieren, „sondern als An-die-Stelle-treten, wo der andere lebt, um ihn dort aus Einsamkeit, Verschllossenheit, Versagen herauszuziehen“⁴⁸.

Gerade von einem solchen jesuanisch herleitbaren und christologisch verifizierbaren Stellvertretungsverständnis von Kirche⁴⁹ kann

⁴⁶ Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh 1994, 162-163, 163.

⁴⁷ Mit Dietrich Bonhoeffer ist durch Jesus Christus alles menschliche Leben zur Stellvertretung bestimmt (Vgl. Bonhoeffer, Dietrich, Ethik, München ⁶1963, 239ff).

⁴⁸ Breuning, Wilhelm, Wie kann man heute von „Sühne“ reden?, in: BiKi 41 (1986), 76-82, 81.

⁴⁹ Vgl. die grundlegende Studie von Menke, Karl-Heinz, Stellvertretung. Schlüs-

ein solches „Überangebot“ des An-die-Stelle-tretens niemals zum negativen „Ausverkauf“⁵⁰ der Gnade werden; auch dann nicht, wenn sich neue Aktualisierungsformen und -orte des Bußsakraments ergeben (müssen), wie sie zum Beispiel in analoger Weise ein neuer pastoralpraktischer und pastoraltheologischer Umgang mit der Kasualienfrömmigkeit anzeigt.⁵¹ Denn von ihrem doppelgestaltigen Anspruch aus darf sich Kirche als sakramental-verbindliche Stellvertretungsinstanz des menschlichen „Suchprojekts“ soterischer Gnade verstehen, für die der theorelationale Bezug des Menschen keinen Selbstverlust, sondern dessen freisetzenden Selbstgewinn bedeutet – ein theorelativer Selbstgewinn also, der die eigene Existenz als zweckfreien „locus theologicus“ erfahren, und das „Überangebot“ soterischer Gnade als inkarnatorische Praxeologie eines soterischen Standpunkts realisieren lässt, der bußpastoral einlöst, was Joh 3,17 eschatopraktisch zu erinnern gibt: „Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird.“

selbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Freiburg 1991.

⁵⁰ Vgl. Fuchs, Sakramentaltheologische Kriterien 115.

⁵¹ Vgl. Bucher Rainer, Die Entdeckung der Kasualienfrommen. Einige Konsequenzen für Pastoral und Pastoraltheologie, in: Först/Kügler, 77-92.

Literatur

Vorbemerkung

Die Abkürzungen sind entnommen aus:

Schwerter, Siegfried M. (Hg.), IATG². Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin ²1992.

Weitere Abkürzungen:

SzTh: Rahner, Karl, Schriften zur Theologie, 16. Bde., Einsiedeln 1954-1986.

Vat II: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Hg. von H.S. Brechter u.a., 3 Bde., Freiburg ³1986 (= Ergänzungsbände ²LThK 12-14).

Alt- und Neutestamentliche Schriften:

Neue Jerusalemmer Bibel. Einheitsübersetzung mit dem Kommentar der Jerusalemmer Bibel. Herausgegeben im Auftrag der Bischöfe Deutschlands, Österreichs, der Schweiz, des Bischofs von Luxemburg, des Bischofs von Lüttich, des Bischofs von Bozen-Brixen, Freiburg ¹¹1999.

Liturgische Quellen:

Messbuch für die Bistümer des deutschen Sprachraums, Einsiedeln u.a. ²1988.

Missale Romanum, Ex decreto Consilii Tridentini Restitutum. S. Pii V. pontificis maximi jussu editum alliorumque pontificum cura recognitum a S. Pio X. reformatum et Benedicti XV. auctoritate vulgatum, Bonn 1924.

Verwendete und zitierte Literatur

- Acker van, Lieven (Hg.), Hildegardis Bingensis Epistolarium, Turnhout 1991.
- Adorno, Theodor W., Die Aktualität der Philosophie, in: ders., Gesammelte Schriften 1, Frankfurt 1973.
- ders., Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt ²³1997.
- Agamben, Giorgio, Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt 2006, 34-55.
- Alberigo, Giuseppe, Art. Aggiornamento, in: LThK 1 ³(2006) 231.
- Alkier, Stefan, Die Stellung der Rechtfertigungslehre in der paulinischen Theologie. Eine Einführung zur Kontroverse, in: ZNT 7 (2004), 40.
- Arzt, Silvia/Pressler, Angelika, Vergebensräume statt Beichtpflicht. Katechese der Versöhnung, in: Diakonia 32 (2001), 186-190.
- Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1997.
- Aurelio, Tullio, Disclosures in den Gleichnissen Jesu. Eine Anwendung der disclosure-Theorie von I. T. Ramsey, der modernen Metaphorik und der Theorie der Sprechakte auf die Gleichnisse Jesu, Frankfurt 1977.
- Badiou, Alain, Paulus. Die Begründung des Universalismus, München 2002.
- Balthasar, Hans Urs von, Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs, in: ders. (Hg.), Hinabgestiegen in das Reich des Todes, Freiburg 1982, 84-98.
- Bartel, Dietrich: Handbuch der musikalischen Figurenlehre, Laaber ⁴1997.
- Barth, Karl, Theologische Existenz heute, München 1984.
- Bauer, Johannes B. (Hg.), Entwürfe der Theologie, Graz 1985.
- Baumgart, Ralf/Eichener, Volker, Norbert Elias zur Einführung, Hamburg ²1997.
- Baumgartner, Konrad, Der Umkehr-Prozeß und seine Begleiter, in: Conc(D) 2 (1987), 118-124.
- Bendel, Rainer (Hg.), Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten

- Reich zwischen Arrangement und Widerstand, Münster 2002.
- Benjamin, Walter, Ursprung des Deutschen Trauerspiels, Frankfurt ¹⁰2007.
- ders., Illuminationen, Frankfurt ¹⁴2006.
- Bernatzky, Günther u.a., Musik mit Entspannungsanleitung bei Patienten mit Schmerzen, in: ders. u.a., (Hgg.), Nichtmedikamentöse Schmerztherapie. Komplementäre Methoden in der Praxis, Wien 2007, 157-169.
- Bertsch, Ludwig u.a. (Hgg.), Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Herausgegeben im Auftrag des Präsidiums der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg 1976, 71-112.
- Betz, Otto (Hg.), Zugänge zur Religiösen Erfahrung. Mit Beiträgen von Otto Betz, Peter Eicher, Dietmar Mieth, Alfons Rosenberg und Michael Schibilsky, Düsseldorf 1980.
- Beuers, Christoph, Menschen mit Behinderung, in: Haslinger, Herbert (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 2: Durchführungen, Mainz 2000, 152-163.
- Bieberstein, Sabine, Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium, Fribourg 1998.
- Biehl, Peter, Erfahrungsbezug und Symbolverständnis. Überlegungen zum Vermittlungsproblem in der Religionspädagogik, in: ders./Baudler, Georg (Hgg.), Erfahrung – Symbol – Glaube. Grundfragen der Religion, Frankfurt 1980.
- ders./Baudler, Georg (Hgg.), Erfahrung – Symbol – Glaube. Grundfragen des Religionsberichts, Frankfurt 1980, 37-121.
- Bitter, Gottfried, Art. Predigt. VII: Katholische Predigt der Neuzeit, in: TRE 27 ²(2000) 262-296.
- Blanckenburg, Walter (Hg.), Heinrich Schütz in seiner Zeit, Darmstadt 1985.
- Bloch, Ernst, Das Prinzip Hoffnung. Werkausgabe: Band 5, Frankfurt 1985.
- Boers, Hendrik, Antwort auf Hans-Joachim Ecksteins „Rechtfertigungstheologie“, in: ZNT 7 (2004), 49-54.

- Bönisch, Georg u.a., Art. Der halbherzige Reformator, in: DER SPIEGEL 17 (2000), 110f.
- Böttigheimer, Christoph/Fischer, Norbert/Gerwing, Manfred (Hgg.), Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen, Münster 2009.
- Bonhoeffer, Dietrich, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh 1994.
- Breuning, Wilhelm, Wie kann man heute von „Sühne“ reden?, in: BiKi 41 (1986), 76-82.
- Breytenbach, Cilliers, Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie, Neukirchen-Vluyn 1989.
- Bucher, Rainer, Eine alte Kirche in ziemlich neuen Zeiten. Zu den Reaktionsmustern der katholischen Kirche auf ihre aktuelle Transformationskrise, in: ThPQ 156 (2008), 396-405.
- ders., Die Entdeckung der Kasualienfrommen. Einige Konsequenzen für Pastoral und Pastoraltheologie, in: Först, Johannes/Kügler, Joachim (Hgg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Münster 2006, 77-92.
- ders./Krockauer, Rainer (Hg.), Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags, Münster 2006.
- Burrichter, Rita, Maria Magdalena in der bildenden Kunst, in: BiKi 55 (2000), 178-186.
- Busch, Eberhard, Umkehr. Eine biblisch-theologische Besinnung, in: Bizer, Christoph u.a. (Hgg.), Theologisches geschenkt, Bovenden 1996, 40-49.
- Cebulj, Christian, Aus dem Schatten des „Fischturms“ in die Nachfolge des Menschenfischers. Archäologische Notizen zur Heimatstadt der Maria Magdalena, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 10-15.
- Dahlgrün, Corinna, Die Botschaft des Evangeliums und die Sprache der Töne. Theologische Überlegungen zur Musik im Gottesdienst, in: LJ 56 (2006), 158-180.
- Danowski, Marek, Wie behinderte Menschen denken und fühlen, Zürich

- 1994.
- Delenda, Odilie, Schöne und reuige Büberin. Bilder einer Frau im 17. Jahrhundert, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 13 (2008), 42.
- Derret, J. Duncan M., Miriam and the Resurrection (John 20,16), in: *DR* 111 (1993), 174-186.
- Dilthey, Wilhelm, *Gesammelte Schriften* 1-26, Göttingen 2006.
- Dirnbeck, Josef, Des Meisters Herz-Dame zwischen Kitsch und Kirchenkritik. Maria Magdalena in neuerer Literatur und im Film, in: *BiKi* 55 (2000), 200-204.
- Drehse, Volker u.a. (Hgg.), *Der ‚ganze Mensch‘. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität. Festschrift für Dietrich Rössler zum siebenzigsten Geburtstag*, Berlin 1997.
- Drewermann, Eugen, *Der offene Himmel. Predigten zum Advent und zur Weihnacht*, Düsseldorf ²1990.
- ders., *Dass alle eins seien. Predigten zwischen Himmelfahrt und Dreifaltigkeitssonntag*, Düsseldorf 1992.
- ders., *Leben, das dem Tod erwächst. Predigten zur Passions- und Osterzeit*, Düsseldorf 1991.
- ders., *Zwischen Staub und Sternen. Predigten im Jahreskreis*, Düsseldorf ²1993.
- Dürr, Walther, *Sprache und Musik – Geschichte, Gattungen, Analysemodelle*, Kassel 1994.
- Ebner, Martin, *Bilder von Maria von Magdala im Neuen Testament. Unterschiedliche Weichenstellungen*, in: *BiKi* 55 (2000), 170-177.
- ders., *Jesus in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, Stuttgart 2003.
- Eckstein, Hans-Joachim, „Gott ist es, der rechtfertigt“. Rechtfertigungslehre als Zentrum paulinischer Theologie?, in: *ZNT* 7 (2004), 41-48.
- Eggebrecht, Hans Heinrich, *Musik im Abendland. Prozesse und Stationen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, München 1996.
- ders., *Terminologie der musikalischen Komposition. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Germany Kommission für Musikwissenschaft*, Stuttgart 1996.
- Eichendorff, Joseph Freiherr von, *Werke Bd. 1: Gedichte, Versepen*. Hrsg. von Hartwig Schultz, Frankfurt 1987.

- Eisingerich, Astrid, „Vielleicht wird auch die Erinnerung hieran uns ein Trost sein.“ Erinnern – Deuten – Leben, in: Heimerl, Theresia/Prenner, Karl (Hgg.), Kultur und Erinnerung. Beiträge zur Religions-, Kultur- und Theologiegeschichte. Festschrift für Karl Matthäus Woschitz, Regensburg 2005, 19-32.
- Elias, Norbert, Die Fischer im Mahlstrom, in: ders., Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I. Herausgegeben und übersetzt von Michael Schröter, Frankfurt ²1987, 73-185.
- ders., Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt 1991.
- ders., Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I. Herausgegeben und übersetzt von Michael Schröter, Frankfurt ²1987.
- ders., Über den Prozess der Zivilisation, Frankfurt 1976.
- ders., Was ist Soziologie?, Weinheim ⁹2000.
- ders./Scotson, John L., Etablierte und Außenseiter, Frankfurt 1990.
- Englert, Rudolf, Glaubensgeschichte und Bildungsprozess, München 1984.
- ders., Glauben-Lernen im Horizont der Lebensgeschichte, in: Bitter, Gottfried/Gerhards, Albert (Hgg.), Glauben lernen – Glauben feiern. Katechetisch-liturgische Versuche und Klärungen, Stuttgart 1998, 220-234.
- Feld, Helmut, Franziskus von Assisi und seine Bewegung, Darmstadt ²2007.
- Finger, Evelyn, Art. Wörterbericht. Gutmensch, in: Die Zeit Nr. 31 vom 26. Juli 2007, 48.
- Först, Johannes/Kügler, Joachim (Hgg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Münster 2006.
- Frey, Christofer, Sünde und Buße: Das Thema der Lebenswende, in: Glaube und Lernen 20 (2005), 131-141.
- Fuchs, Ottmar, Aspekte einer „negativen“ Praktischen Theologie, in: Boschki, Reinhold (Hg.), Religionspädagogische Grundoptionen. Elemente einer gelingenden Glaubenskommunikation (für Albert Biesinger), Freiburg 2008, 59-77.
- ders., Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit, Regensburg 2007.
- ders., Die Buße im Horizont des Jüngsten Gerichts – ein vergessener Zusammenhang, in: Bauer, Anton (Hg.), Doch bei dir ist Vergebung.

- Bußgottesdienste, Ostfilden 2000, 13-34.
- ders., Die „Heiligenverehrung“ als interpersonale Gestalt der Erinnerung, in: JBTh 22 (2007), 333-359.
- ders., Die Klage als Gebet. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982.
- ders., Die lebendige Predigt, München 1978.
- ders., Die Menschen in ihren Erfahrungen suchen. Zur Unentrinnbarkeit und Ambivalenz der persönlichen und gesellschaftlichen Erfahrungsorientierung, in: ders./Bucher, Rainer/Kügler, Joachim (Hgg.), In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück, Luzern 1998, 209-234.
- ders., Doppelte Subjektorientierung in der Memoria Passionis. Elemente einer Pastoraltheologie nach Auschwitz, in: ders./Boschki, Reinhold/Frede-Wenger, Britta (Hgg.), Zugänge zur Erinnerung. Bedingungen anamnetischer Erfahrung. Studien zur subjektorientierten Erinnerungskultur, Münster 2001, 309-345.
- ders., Ein praktisch-theologischer Versuch zum Verhältnis von Altem Testament bzw. Judentum und der Pastoraltheologie, in: Hünermann, Peter/Söding, Thomas (Hgg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten, Freiburg 2003, 212-263.
- ders., Eucharistie als Zentrum katholischen Glaubens- und Kirchenverständnisses. Anspruch und Wirklichkeit, in: Söding, Thomas (Hg.), Eucharistie. Positionen Katholischer Theologie, Regensburg 2002, 229-279.
- ders., Gnadenjahr ist jedes Jahr. Überlegungen zur Globalisierung und Radikalisierung christlicher und kirchlicher Existenz, in: ders. (Hg.), Pastoraltheologische Intervention im Quintett – Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft. Mit einem Dokumentationsteil bisheriger Stellungnahmen. Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag, Münster 2001, 97-152 (Tübinger Perspektiven zur Pastoraltheologie und Religionspädagogik 11).
- ders., Gottes trinitarischer „Offenbarungseid“ vor dem „Tribunal“ menschlicher Klage und Anklage, in: Striet, Magnus (Hg.), Monotheismus Is-

- raels und christlicher Trinitätsglaube, Freiburg 2004, 271-295.
- ders., Heilen und Befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990.
- ders., Kulturelle Bedeutungsträger als Orte der Wahr-Nehmung, in: Haslinger, Herbert u.a. (Hgg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlegungen, Mainz 1999, 231-247, 237-239.
- ders., Leidempfindlich, schuldsensibel und sühnebereit. Elemente einer Pastoraltheologie nach Auschwitz, in: Scherzberg, Lucia (Hg.), Theologie und Vergangenheitsbewältigung, Paderborn 2005, 196-223.
- ders., Predigt als Gnadenerfahrung. Aspekte einer indikativen Homiletik, in: ThQ 4 (2006), 313-335.
- ders., Sakramententheologische Kriterien der Kasualpastoral, in: Först, Johannes/Kügler, Joachim (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung, Münster 2006, 93-115.
- ders., Schuldbewusstsein als praktisch-hermeneutische Kategorie zwischen Geschichte und Verantwortung, in: Bendel, Rainer (Hg.), Die katholische Schuld? Katholizismus im Dritten Reich zwischen Arrangement und Widerstand, Münster 2002, 274-307.
- ders., „Unbedingte“ Vor-Gegebenheit des Rituals als pastorale Gabe und Aufgabe, in: ThQ 189 (2009), 106-129.
- ders., Unerhörte Klage über den Tod hinaus!, in: JBTh 16 (2001), 347-379.
- ders./Bucher, Rainer/Kügler, Joachim (Hgg.), In Würde leben. Interdisziplinäre Studien zu Ehren von Ernst Ludwig Grasmück, Luzern 1998.
- Fuchs, Werner, Biographische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden, Opladen 1984.
- Fürst, Walter, Was veranlasst die Praktische Theologie heute, Pastoralästhetik zu betreiben?, in: ders. (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg 2002, 31-54 (= QD 199).
- Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode, Tübingen ⁶1990.
- Ganoczy, Alexandre, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre, Düsseldorf 1989.

- Gerwing, Manfred, „Multas autem figuras facit“. Zum Menschenverständnis des Nikolaus von Kues, in: Böttigheimer Christoph/Fischer Norbert/ders. (Hgg.), Sein und Sollen des Menschen. Zum göttlich-freien Konzept vom Menschen, Münster 2009, 313-334.
- Gestrich, Christof, Das ontologische Fundament und Potential der Stellvertretungskategorie, in: Janowski, Bernd. u.a. (Hgg.), Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte. Band 1: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004, Neukirchen-Vluyn 2006, 149-176.
- Goetzmann, Jürgen, Art. μετανοέω, in: Coenen, Lothar/Haaker, Klaus, (Hgg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament 2, Wuppertal 2000, 234-236.
- Gregor-Dellin, Martin, Heinrich Schütz. Sein Leben, sein Werk, seine Zeit, München 1987.
- Greshake, Gisbert, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg ²1992.
- Gudewill, Kurt, Zum Verhältnis von Sprache und Musik im Werk von Heinrich Schütz, in: SJb 13 (1991), 5-27.
- Haeffner, Gerd, Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffserklärung, in: Ricken, Friedo (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004, 15-39.
- ders. (Hg.), Religiöse Erfahrung II. Interkulturelle Perspektiven, Stuttgart 2007.
- Haller, Benoît, Person und Werk von Heinrich Schütz. Unveröffentlichter Vortrag auf dem Klassischen Musikfestival „La Folle Journée“ in Nantes am 31.01.2009 (aus dem Französischen übersetzt von Rosina Nouwynck).
- Hartenstein, Judith, Maria Magdalena in apokryphen Evangelien, in: BiKi 55 (2000), 188-191.
- Haslinger, Herbert (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlagen, Mainz 1999.
- Haug, Walter/Mieth, Dietmar (Hgg.), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, München 1992.
- Heimerl, Theresia/Prenner, Karl (Hgg.), Kultur und Erinnerung. Beiträge

- zur Religions-, Kultur- und Theologiegeschichte. Festschrift für Karl Matthäus Woschitz, Regensburg 2005.
- Heinemann, Michael, Heinrich Schütz und seine Zeit, Laaber 1993.
- Hempel, Irene, Heinrich Schütz. Biographische Briefe und Dokumente, Leipzig 1985.
- Hilberath, Bernd J., Umkehr, Buße und Versöhnung als Grundvollzüge christlicher Existenz. Ein Aufriss in 10 Thesen, in: Augustin, George, Leben aus der Kraft der Versöhnung, Ostfildern 2006, 154-169.
- Hösli-Gubler, Sabina, Sünderin und Heilige. Geschichtliche Entwicklungen, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 38-41.
- Hoffmann, Paul, Art. Umkehr, in: HThG II (1963) 714-719.
- Honneth, Axel u.a. (Hgg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt 1989.
- Hünemann, Peter/Söding, Thomas (Hgg.), Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten, Freiburg 2003.
- Hurrelmann, Klaus/Albert, Mathias (Hgg.), Jugend 2006. 15. Shell-Jugendstudie: Eine pragmatische Generation unter Druck, Frankfurt 2006.
- Irenäus von Lyon, Adversus Haereses. Gegen die Häresien IV. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg 1995.
- Janowski, Bernd, An die Stelle des anderen treten. Zur biblischen Semantik der Stellvertretung, in: ders. u.a. (Hgg.), Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte. Band 1: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004, Neukirchen-Vluyn 2006, 43-68.
- ders., Konfliktgespräche mit Gott, Neukirchen-Vluyn 2003.
- Jansen, Katherine Ludwig, Die Ankunft Maria Magdalenas in Vézelay, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 56f.
- Janssen, Claudia, Von Metanoia und Basileia. Im Neuen Testament ist „Umkehr“ ein politischer Begriff, in: Zeitzeichen 5 (2004), 34-36.
- Jensen, Anne, Maria von Magdala in den frühkirchlichen und ostkirchlichen Traditionen, in: BiKi 55 (2000), 192-194.
- Jetter, Werner, Die Theologie und Lebensgeschichte, in: Drehsen, Volker u.a. (Hgg.), Der ‚ganze Mensch‘. Perspektiven lebensgeschichtlicher

- Individualität. Festschrift für Dietrich Rössler zum siebzigsten Geburtstag, Berlin 1997, 191-217.
- Jonas, Hans, Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt 2003.
- Jüngel, Eberhard, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen ²1999.
- Karrer, Leo, Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie, in: Haslinger, Herbert (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Band 1: Grundlagen, Mainz 1999, 199-219.
- ders., Praktische Theologie – Horchposten und Lichtsignal? Ein Wunschkatalog zwischen Vision und Wirklichkeit, in: Nauer, Doris/Bucher, Rainer/Weber, Franz (Hgg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahmen und Zukunftsperspektiven, Stuttgart 2005, 114-119 [FS Ottmar Fuchs].
- Kasper, Walter, Anthropologische Grundaspekte der Buße, in: ThQ 163 (1983), 96-109.
- Kellenbach, Katharina von, Schuld und Vergebung. Zur deutschen Praxis christlicher Versöhnung, in: Krondorfer, Björn u.a. (Hgg.), Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945, Gütersloh 2006, 227-312.
- Kempen, Thomas von, Die Nachfolge Christi. Vier Bücher. Übersetzt und herausgegeben von Wendelin Meyer OFM. Neu durchgesehen von Lothar Hardick OFM, Kevelaer ⁶2003.
- Kennedy, Philip, Deus humanissimus. The Knowability of God in the Theology of Edward Schillebeeckx, Fribourg 1993.
- Kennel, Gunter, Musik als „Kommunikation des Evangeliums“. Eine protestantische Vergewisserung, in: Praktische Theologie 43 (2008), 85-91.
- Keupp, Heiner/Höfer, Renate (Hgg.), Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung, Frankfurt 1997.
- Kieffer, René, Reich Gottes, Rechtfertigung und Heil, in: Conc(D) 33 (1997), 92-101.
- Kim-Rauchholz, Mihamm, Umkehr bei Lukas. Zu Wesen und Bedeutung der Metanoia in der Theologie des dritten Evangelisten, Neukirchen-Vluyn 2008.

- Kirchschläger, Walter, Umkehr und Versöhnung – Einladung und Chancen biblischer Verkündigung, in: ders., u.a. (Hgg.), Das ungeliebte Sakrament. Grundriss einer neuen Bußpraxis, Fribourg 1995, 13-92.
- Klaiber, Walter, Gerecht vor Gott. Rechtfertigung in der Bibel und heute, Göttingen 2000.
- Klassen, Janina, Musica Poetica und musikalische Figurenlehre – ein produktives Missverständnis, in: Wagner, Günter (Hg.), Jahrbuch des staatlichen Instituts für Musikforschung Preussischer Kulturbesitz, Stuttgart 2001, 73-83.
- Klein, Stephanie, Erfahrung – (auch) eine kritische Kategorie der Praktischen Theologie, in: Nauer, Doris/Bucher, Rainer/Weber, Franz (Hgg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahmen und Zukunftsperspektiven, Stuttgart 2005, 128-135 [FS Ottmar Fuchs].
- Klinger, Elmar, Ein Grundlagenproblem der Praktischen Theologie – der Pragmatismus, in: Nauer, Doris/Bucher, Rainer/Weber, Franz (Hgg.), Praktische Theologie. Bestandsaufnahmen und Zukunftsperspektiven, Stuttgart 2005, 398-401 [FS Ottmar Fuchs].
- Knoblauch, Hubert, Die Soziologie der religiösen Erfahrung, in: Ricken, Friedo (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004, 69-80.
- ders., Art. Konversion/Bekehrung, in: Bitter, Gottfried u.a. (Hgg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 185-188.
- Körner, Bernhard, Bedingungen der Erinnerung. Theologische Anregungen für eine gesellschaftliche Aufgabe, in: Heimerl, Theresia/Prenner, Karl (Hgg.), Kultur und Erinnerung. Beiträge zur Religions-, Kultur- und Theologiegeschichte. Festschrift für Karl Matthäus Woschitz, Regensburg 2005, 153-174.
- Kohut, Heinz, Die Heilung des Selbst, Frankfurt ⁶1996.
- Korsch, Dietrich, Buße. Zur theologischen Rekonstruktion einer religiösen Lebensform, in: Drehsen, Volker u.a. (Hgg.), Der ‚ganze Mensch‘. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität. Festschrift für Dietrich Rössler zum siebzigsten Geburtstag, Berlin 1997, 249-262.
- Kranemann, Benedikt/Post, Paul (Hgg.), Die modernen ritual studies als

- Herausforderung für die Liturgiewissenschaft. *Modern Ritual Studies as a Challenge for Liturgical Studies*, Leuven 2009 (Liturgia Condenda 20).
- Krones, Hartmut, Musik und Rhetorik, in: MGG 7 (21994) 814-852.
- Krummacher, Christoph, Musik als Praxis Pietatis. Zum Selbstverständnis evangelischer Kirchenmusik, Göttingen 1994.
- Laurent, Sophie, Auf den Spuren der Maria Magdalena in der Provence, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 58.
- Leicht, Barbara, Die legenda aurea, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 54f.
- Leopold, Silke, Die Wurzeln der Rezitationspraxis in Heinrich Schütz' „Auferstehungshistorie“, in: Jahrbuch Alte Musik 1 (1989), 105-118.
- Limbeck, Mainrad, Jesu Verkündigung und der Ruf zur Umkehr, in: Knoch, Otto (Hg.), Das Evangelium auf dem Weg zum Menschen, Frankfurt 1973, 35-42 [FS H. Kahlefeld].
- Loiero, Salvatore, „...damit keiner zugrunde gehe“. Zur Notwendigkeit und Bedeutung einer existentiellen Christologie in der fortgeschrittenen Moderne im Anschluss an Karl Rahner und Edward Schillebeeckx, Innsbruck 2005.
- ders., „...ich möchte glauben, komm mir doch entgegen“ (Huub Oosterhuis). Zur notwendigen Erfahrbarkeit einer christozentrisch erschlossenen Zuverlässigkeit Gottes, in: TThZ 1 (2007) 75-87.
- L'Osservatore Romano 61 (2000), 7-10.
- Ludwig, Gunter, Der Wahrheit auf der Spur bleiben. Die transzendente Erfahrungstheologie Richard Schaefflers als Wegweiser im Dialog der Religionen, Münster 2007.
- Lübbe, Hermann, „Ich entschuldige mich“. Das neue politische Bußritual, Berlin 2003.
- Lüking, Melanie, Brüche und Diskontinuitätserfahrungen als Thema von Biographien, in: MThZ 55 (2004), 56-66.
- Luther, Henning, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.
- ders., Der fiktive Andere. Mutmaßungen über das Religiöse an Biographie, in: Grötzing-Albrecht/ders. (Hgg.), Religion und Biographie. Per-

- spektiven zur gelebten Religion [FS Gert Otto], München 1987, 66-78.
- Luther, Martin, Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 30/II, Stuttgart 2003 (= WA 30/II).
- März, Claus-Peter, Art. Buße. II. Alttestamentlich, neutestamentlich, jüdisch, in: LThK 2 ³(2006) 825-827.
- Maisch, Ingrid, Maria Magdalena. Zwischen Verachtung und Verehrung. Das Bild einer Frau im Spiegel der Jahrhunderte, Freiburg 1996.
- Malony, H. Newton/Southard, Samuel (Hgg.), Handbook of Religious Conversion, Alabama 1992.
- Marquard, Otto (Hg.), Einheit in Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie Gießen, 21.-26. September 1987, Hamburg 1990.
- Melzer-Keller, Helga, Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen, Freiburg 1997.
- dies., Maria neu entdecken, in: GuL 72 (1999), 97-111.
- Menke, Karl-Heinz, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Freiburg 1991.
- Merklein, Herbert, Art. μετάνοια, in: EWNT II (1981) 1022-1031.
- dies., Die Umkehrpredigt bei Johannes dem Täufer und Jesus von Nazaret, in: BZ(NF) 25 (1981), 29-46.
- Mette, Norbert, Praktische Theologie – Ästhetische Theorie oder Handlungstheorie, in: Abeltdt, Sönke/Bauer, Walter/Heinrichs, Gesa (Hgg.), „...was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein“. Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftslehre, Mainz 2000, 37-46.
- Metz, Johann B., Anamnetische Vernunft. Anmerkungen eines Theologen zur Krise der Geisteswissenschaften, in: Honneth, Axel u.a. (Hgg.), Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung, Frankfurt 1989, 733-738 [FS Jürgen Habermas].
- dies., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ⁵1992.
- dies., Gott. Wider den Mythos von der Ewigkeit der Zeit, in: Peters, Tiemo R./Urban, Claus (Hgg.), Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau in

- Ahaus, Mainz 1999.
- ders., Gott und Zeit. Theologie und Metaphysik an den Grenzen der Moderne, in: StdZ 218 (2000), 147-159.
- ders., Gotteskrise. Versuch zur „geistigen Situation der Zeit“, in: ders. u.a., Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994.
- ders., Im Eingedenken fremden Leids. Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede, in: ders./Reikerstorfer, Johann/Werbick, Jürgen, Gottesrede, Münster 1996, 3-20.
- ders., Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006.
- ders., Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, in: Marquard, Otto (Hg.), Einheit in Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie Gießen, 21.-26. September 1987, Hamburg 1990, 170-186.
- ders., Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg 1977.
- ders., Zeit ohne Finale? Zum Hintergrund der Debatte über „Resurrektion oder Reinkarnation“, in: Conc(D) 29 (1993), 458-462.
- ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997, Mainz 1997.
- ders./Peters, Tiemo R., Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute, Freiburg 1991.
- ders./Reikerstorfer, Johann/Werbick, Jürgen, Gottesrede, Münster 1996.
- Mieth, Dietmar, Annäherung an Erfahrung – Modelle religiöser Erfahrung im Christentum, in: Haug, Walter/ders. (Hgg.), Religiöse Erfahrung. Historische Modelle in christlicher Tradition, München 1992, 1-16 (Lit!).
- ders., Was ist Erfahrung?, in: Betz, Otto (Hg.), Zugänge zur Religiösen Erfahrung. Mit Beiträgen von Otto Betz, Peter Eicher, Dietmar Mieth, Alfons Rosenberg und Michael Schibilsky, Düsseldorf 1980, 9-25.
- Mirandola, Giovanni Pico della, De dignitate hominis – Die Würde des Menschen. Lateinisch und deutsch. Eingeleitet von E. Garin, Berlin 1968.
- Mittelstraß, Jürgen, Art. Renaissance, in: ders. (Hg.), Enzyklopädie und

- Wissenschaftstheorie 3, Stuttgart 2004, 586-589, 587.
- Möde, Erwin (Hg.), *Theologie der Spiritualität – Spiritualität der Theologie(n)*. Eine fächerübergreifende Grundlagenstudie, Regensburg 2007.
- Mügge, Marlis, *Versöhnung mit Gott und dem Nächsten. Das Bußsakrament von der Alten Kirche bis in die Gegenwart*, in: *Diakonia* 32 (2001), 158-162.
- Müller-Busch, H. Christof, *Aktive Musiktherapie bei chronischen Schmerzen – theoretische Konzepte und Untersuchungen zur Wirksamkeit*, in: Bernatzky, Günther u.a. (Hgg.), *Nichtmedikamentöse Schmerztherapie. Komplementäre Methoden in der Praxis*, Wien 2007, 170-184.
- Musil, Robert, *Der Mann ohne Eigenschaften* 1, Hamburg ¹²2003.
- Nauer, Doris/Bucher, Rainer/Weber, Franz (Hgg.), *Praktische Theologie. Bestandsaufnahmen und Zukunftsperspektiven*, Stuttgart 2005 [FS Ottmar Fuchs].
- Neufeld, Titus, *Buße und Evangelisation. Anmerkungen zu Buße und Beichte im pastoralen Notstand*, in: *Wort und Antwort* 30 (1989), 16-22.
- Newberg, Andrew, *Why God Won't Go Away. Science and the Biology of Belief*, Ballantine Books, 2001 (Deutsche Übersetzung: *Der gedachte Gott. Wie Glauben im Gehirn entsteht*, München 2003).
- Nicklas, Tobias, „...und er küsste sie auf den Mund“. Vom Verhältnis Jesu zu Maria von Magdala, in: *Welt und Umwelt der Bibel* 13 (2008), 28-31.
- Nietzsche, Friedrich, *KSA* 6/78, München 1980.
- ders., *KSA* 3/49, München 1980.
- Nocke, Franz-Josef, *Sakramententheologie. Ein Handbuch*, Düsseldorf 1997.
- ders., *Sakramentales Denken: Die Leibhaftigkeit der Heilsgeschichte*, in: Schneider, Theodor (Hg.), *Handbuch der Dogmengeschichte* 2, Düsseldorf 2000, 191f.
- ders., *Sakramentale Absolution und andere Wege der Versöhnung*, in: *KatBl* 113 (1988), 717-729.
- ders., *Sakramentales Denken: Die Leibhaftigkeit der Heilsgeschichte*, in: Schneider, Theodor (Hg.), *Handbuch der Dogmengeschichte* 2, 191f.

- ders., Was können wir hoffen? Zukunftsperspektiven im Wandel, Freiburg 2007.
- Ochs, Robert, Rechtfertigung – Ermöglichung einer Praxis unbedingter Anerkennung. Dogma – Pastoral – Politik, in: Bucher, Rainer/Krockauer, Rainer (Hgg.), Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags, Münster 2006, 65-81.
- ders., Rechtfertigung – Leben aus der Anerkennung. Eine Spurensuche im Leben der Menschen von heute, in: US 55 (2000), 178-201.
- Odenthal, Andreas, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen, Stuttgart 2002.
- Pannenberg, Wolfhart, Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971.
- Pater, Wim A. de, Theologische Sprachlogik, München 1971.
- Pauen, Michael, Mythen des Materialismus. Die Eliminationstheorie und das Problem der psychophysischen Identität, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 44 (1996), 1-22.
- Péguy, Charles, Das Elend, in: Pfemfert, Franz (Hg.), Aktionsbücher der Aeternisten, Nendeln/Liechtenstein 1973, 6-35.
- Peirce, Charles S., Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus, Frankfurt 1991.
- Pervin, Lawrence A., Persönlichkeitstheorien, München ³1993.
- Pesch, Otto Hermann/Peters, Albrecht, Einführung in die Lehre der Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt ³1994.
- Peters, Tiemo R./Urban, Claus (Hgg.), Ende der Zeit? Die Provokation der Rede von Gott. Dokumentation einer Tagung mit Joseph Kardinal Ratzinger, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann und Eveline Goodman-Thau in Ahaus, Mainz 1999.
- Pfeiffer, Helmut, Nikolaus von Kues. Textauswahl in deutscher Übersetzung, Bd. 3: De visione Dei. Das Sehen Gottes, Trier 1985.
- Pock, Johannes, Predigt in der Spannung zwischen Macht und Gnade, in: Bucher, Rainer/Krockauer, Rainer (Hgg.), Macht und Gnade. Untersuchungen zu einem konstitutiven Spannungsfeld der Pastoral, Münster 2005, 282-289.
- Polednitschek, Thomas/Rainer, Michael J./Zamora, José A. (Hgg.), Theolo-

- gisch-politische Vergewisserungen. Ein Arbeitsbuch aus dem Schüler- und Freundeskreis von Johann Baptist Metz, Münster 2009.
- Quitterer, Josef, Die Freiheit die wir meinen. Neurowissenschaft und Philosophie im Streit um d. Willensfreiheit, in: <http://theol.uibk.at/leseraum/texte/548.html#h4> [Stand: 31.01.2006].
- ders., Unser Selbst im Spannungsfeld von Alltagssituation und Wissenschaft, in: Rager, Günter/ders./Runggaldier, Edmund, Unser Selbst. Identität im Wandel der neuronalen Prozesse, Paderborn 2002, 61-142, besonders 101-135.
- ders./Runggaldier, Edmund (Hgg.), Der neue Naturalismus, Stuttgart 1999.
- Ragaisis, Mindaugas, Umkehr ins Gespräch bringen. Der Beitrag von „kommunikativen Glaubensmilieus“ zur Erneuerung der Bußpraxis, Würzburg 2006 [Erfurter Theologische Studien 91].
- Rager, Günter/Quitterer, Josef/Runggaldier, Edmund, Unser Selbst. Identität im Wandel der neuronalen Prozesse, Paderborn 2002.
- Rahner, Karl, Art. Anthropologie, in: LThK 1 ²(1986) 618-627.
- ders., Art. Anthropozentrik, in: LThK 1 ²(1986) 632-634.
- ders., Art. Mensch. IV. Theologisch, in: LThK ²(1986) 287-294.
- ders., Busse [!] und Beichte, in: ders., Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße. Bearbeitet von Dorothea Sattler, Freiburg 2005, 551-555 [Sämtliche Werke 11].
- ders., Das Leben ist unendlich offen, in: Vorgrimler, Herbert (Hg.), Karl Rahner. Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil-Bilder-Texte, Freiburg 1990, 90-92.
- ders., Die menschliche Sinnfrage vor dem absoluten Geheimnis Gottes, in: ders., SzTh XIII (1978) 111-128.
- ders., Die theologische Dimension der Frage nach dem Menschen, in: ders., SzTh XII (1975) 387-406.
- ders., Docta ignorantia futuri, in: ders., SzTh IX. (1969) 210-228.
- ders., Geist in Welt, Freiburg 1995.
- ders., Grundsätzliche Überlegungen zur Anthropologie und Protologie im Rahmen der Theologie, in: MySal 2 (1967) 406-420.
- ders., Hörer des Wortes, München ²1963.
- ders., Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Bu-

- ße. Bearbeitet von Dorothea Sattler, Freiburg 2005 [Sämtliche Werke 11].
- ders., Probleme der Christologie heute, in: ders., SzTh I ⁶(1962) 169-222.
- ders., Theologie der Menschwerdung, in: ders., SzTh IV (1964) 137-155.
- ders., Theologie und Anthropologie, in: ders., SzTh VIII (1967) 43-65.
- ders., Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: ders., SzTh IV (1960), 401-428.
- ders., Über das Verhältnis von Natur und Gnade, in: ders., SzTh I ⁶(1962) 323-345.
- Rambo, Lewis R., The Psychology of Conversion, in: Malony, H. Newton/Southard, Samuel (Hgg.), Handbook of Religious Conversion, Alabama 1992, 159-177.
- Ramsey, Ian T., Religious Language, London 1957.
- Ratlos vor der Religion? Therapie, Beratung und Seelsorge im Kontext religiöser Gegenwartskultur. Symposium 15. – 17. November 2007 Heidelberg, in: <http://www.ratlos-vor-der-religion.de> [Stand vom 13.08.2009].
- Ratzinger, Joseph, Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: LThK.E 3 (1968) 31ff.
- ders., Metanoia als Grundempfindlichkeit christlicher Existenz, in: Suttner, Ernst (Hg.), Buße und Beichte, Regensburg 1972, 21-37.
- Ricken, Friedo (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004.
- Ricoeur, Paul, Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – vergessen – vergehen, Essen 1998.
- Rilke, Rainer Maria, An die Musik, in: Rilke-Archiv (Hg.), Rainer Maria Rilke. Werke 2/1: Gedichte und Übertragungen, Frankfurt ⁴1986.
- Ritt, Hubert, Sünde – Umkehr – Vergebung: neutestamentliche Leitlinien, in: WuA 30 (1989), 12-15.
- Roth, Gerhard, Aus der Sicht des Gehirns, Frankfurt 2003.
- ders., Fühlen, Denken, Handeln, Frankfurt 2003.
- Ruschmann, Susanne, Geheilte, Jüngerin, Osterzeugin. Die biblische Überlieferung, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 20-27.
- dies., Maria von Magdala im Johannesevangelium. Jüngerin – Zeugin –

- Lebensbotin, Münster 2002.
- Sander, Hans-Joachim, Glauben im Zeichen der Zeit. Die Semiotik von Peirce und die pastorale Konstituierung der Theologie, Würzburg 1996.
- Sattler, Dorothea, Gelebte Buße. Das menschliche Bußwerk (satisfactio) im ökumenischen Gespräch, Mainz 1992.
- Sauter, Gerhard, Eschatologische Rationalität, in: Bauer, Johannes B. (Hg.), Entwürfe der Theologie, Graz 1985, 259-290.
- Schaeffler, Richard, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, München 1995.
- Schelhas, Johannes, Das Bußsakrament in der Gegenwart. Zur Aktualität und zu neuen Begründungszusammenhängen, in: GuL 75 (2002), 33-46.
- Scherzberg, Lucia (Hg.), Theologie und Vergangenheitsbewältigung, Paderborn 2005.
- Scheule, Rupert M., Beichte und Selbstreflexion. Eine Sozialgeschichte katholischer Bußpraxis im 20. Jahrhundert, Frankfurt 2002.
- Schibilsky, Michael, Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen, Stuttgart 1976.
- Schifferle, Alois, Die Notwendigkeit einer Spiritualität gegenseitiger Wertschätzung, in: Möde, Erwin (Hg.), Theologie der Spiritualität – Spiritualität der Theologie(n). Eine fächerübergreifende Grundlagenstudie, Regensburg 2007, 153-167.
- ders., Mit Feuerzungen! Zur pastoral-praktischen Deutung und Bedeutung werksgeschichtlich orientierter Biographieforschung, aufgezeigt am Beispiel Pater Mario von Galli SJ 1904-1987, in: Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt (Hg.), Eichstätter Antrittsvorlesungen Bd. 5, Wolnzach 2002.
- Schillebeeckx, Edward, Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis, Freiburg 1977.
- ders., Das Evangelium erzählen, Düsseldorf 1983.
- ders., Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung. Zwischenbericht über die Prolegomena zu einer Christologie, Freiburg 1979 (QD 78).
- ders., Gott ist jeden Tag neu. Ein Gespräch, Mainz 1984.

- ders., Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg ³1975.
- ders., Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg 1990.
- ders., Tradition und Erfahrung: Von der Korrelation zur kritischen Interrelation. Hans-Georg Ziebertz im Gespräch mit Edward Schillebeeckx anlässlich dessen 80. Geburtstags am 12. November, in: KatBl 119 (1994), 756-762.
- Schmid, Christoph, Alte Musik und Moderne. Grundsatzdebatten über die Alte Musik – eine Bestandsaufnahme, in: Hartmann, Ludwig u.a. (Hgg.), 25 Jahre Tage Alter Musik Regensburg. Jubiläumsschrift, Hengersberg 2009, 11-32.
- ders./Schmid, Stephan, Alte Musik und Postmoderne, Regensburg 1990 (= Schriften von Pro Musica Antiqua 5).
- Scholtissek, Klaus, In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften, Freiburg 2000.
- Schottroff, Luise, Maria Magdalena und die Frauen am Grab Jesu, in: dies., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 96-133.
- Schroer, Markus, Das Individuum der Gesellschaft. Synchrone und diachrone Theorieperspektiven, Frankfurt 2001.
- Schröter, Tomas, Die Klangwiege in der Musiktherapie bei Patienten mit chronischen Schmerzen, in: Bernatzky, Günther u.a. (Hgg.), Nichtmedikamentöse Schmerztherapie. Komplementäre Methoden in der Praxis, Wien 2007, 185-197.
- Schulze, Gerhard, Die Beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert?, München 2003.
- ders., Kulissen des Glücks. Streifzüge durch die Eventgesellschaft, Frankfurt ²2000.
- Schwaetzer, Harald, ‚Semen universale‘. Die Anthropologie bei Nikolaus von Kues und Giovanni Pico della Mirandola, in: Thurner, Martin (Hg.), Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien, Berlin 2002, 555-576.
- Schwartz, Wolfgang, Das diözesane Eigengut im Einheitsgesangbuch. Eine Studie zu den Diözesan-Anhängen des Einheitsgesangbuches Gotteslob unter besonderer Berücksichtigung der Diözesen Bamberg, Eich-

- stätt und Würzburg, Frankfurt 2001.
- Schweitzer, Friedrich, Art. Entwicklung und Identität, in: Bitter, Gottfried u.a. (Hgg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 188-193.
- ders., Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, Gütersloh ⁴1999.
- Schwöbel, Christoph, Auf der Suche nach Erfahrung der Wahrheit. Philosophische, dogmatische und existentielle Dimension der Profilierung des Erfahrungsbegriffs im christlichen Kontext des Westens, in: Haeffner, Gerd (Hg.), Religiöse Erfahrung II. Interkulturelle Perspektiven, Stuttgart 2007, 54-75.
- Seckler, Max, Art. Loci theologici in: LThK 6 ³(2006), 1014-1016.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Musik im Kirchenraum außerhalb der Liturgie, Bonn 2005.
- Senger, Hans Gerhard, Art. Nikolaus von Kues, in: TRE 12 ²(2000) 554-564.
- Sievernich, Michael, Soziale Sünde und soziale Bekehrung, in: ThG 36 (1993), 30-44.
- Singer, Wolf, Der Beobachter im Gehirn, Frankfurt 2002.
- Sinus Sociovision/Medien Dienstleistungsgesellschaft (MDG) (Hgg.), Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005, Heidelberg 2005.
- Söding, Thomas, Der Skopos der paulinischen Rechtfertigungslehre. Exegetische Interpretationen in ökumenischer Absicht, in: ZThK 97 (2000), 404-433.
- ders., (Hg.), Eucharistie. Positionen Katholischer Theologie, Regensburg 2002.
- Sorč, Ciril, Entwürfe einer perichoretischen Theologie, Münster 2004.
- Splett, Jörg, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, Freiburg ⁴2005.
- Steingard, Vladimir, Heinrich Schütz. Persönlichkeit, Schaffen, Kompositionsstil. Eine neue Monographie-Konzeption, Vannerdat 2007.
- Steinkamp, Hermann, Die Erben der Beichtväter, in: Wege zum Menschen 56 (2004) 266-278.

- Stoodt, Dieter, Rechtfertigung und Geborgenheit, in: Benad, Matthias/Töpelmann, Roger (Hgg.), Annäherungen an das Heilige. Gottesliebe und Nächstenliebe in den Religionen: Edmund Weber zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1999, 185-193.
- Stühlmeyer, Barbara, Die Gesänge der Hildegard von Bingen: Eine musikologische, theologische und kulturhistorische Untersuchung, Hildesheim 2003.
- Stuflesser, Martin, Das vergessene Sakrament. Liturgietheologische Anmerkungen zur Feier von Buße und Versöhnung im Gottesdienst der Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil, in: LJ 57 (2007), 3-38.
- ders., „...vergib die Sünde“. Die Feier der Buße – eine Form des Taufgedächtnisses, in: Gottesdienst 3 (2009), 17-19.
- ders./Winter, Stephan, Erneure uns nach dem Bild deines Sohnes. Die Feiern des Taufgedächtnisses, der Umkehr und der Versöhnung, Regensburg 2005 [Grundkurs Liturgie 4].
- Susenbrotus, Johannes, Epitome troporum ac schematum et Grammaticorum & Rhetorum arte rhetorica libri tres, hrsg., übersetzt und kommentiert von Joseph Xavier Brennan, Urbana 1953.
- Tamez, Elsa, Die Sünde der Ungerechtigkeit und die Rechtfertigung durch den Glauben, in: BiKi 57 (2002), 145-151.
- Taschl-Erber, Andrea, Eine Frau mit Autorität. Die Apostolin Maria Magdalena, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 32-37.
- dies., Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20,1-18: Tradition und Relecture, Freiburg 2007.
- Taubes, Jacob, Die Politische Theologie des Paulus, München 1993.
- Turner, Martin (Hg.), Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien, Berlin 2002.
- Tucek, Gerhard, Altorientalische Musiktherapie – als regulations- und beziehungsorientierter Therapieansatz, in: Bernatzky, Günther u.a. (Hgg.), Nichtmedikamentöse Schmerztherapie. Komplementäre Methoden in der Praxis, Wien 2007, 198-209.
- ders., Altorientalische Musiktherapie im interkulturellen Dialog. Kulturimmanente und kulturtranszendente Aspekte im Menschenbild, in: Egner, Helga (Hg.), Heilung und Heil. Begegnung – Verantwortung – Inter-

- kultureller Dialog, Zürich 2003, 120-148.
- Turner, Victor, „Das Ritual“. Struktur und Antistruktur, Frankfurt 2005.
- ders., „Vom Ritual zum Theater“. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt 2005.
- Ulrichs, Karl F., Christusglaube. Studien zum Syntagma πίστις Χριστου und zum paulinischen Verständnis von Glauben und Rechtfertigung, Tübingen 2007.
- Vogel, Hansjörg, Umkehr zum Leben. Motivation zu Buße und Umkehr in der Gemeinde, in: *Diakonia* 22 (1991), 47-50.
- Vorgrimler, Herbert, Buße und Krankensalbung, Freiburg 1978 (= HDg IV. Faszikel 3).
- ders. (Hg.), Karl Rahner. Sehnsucht nach dem geheimnisvollen Gott. Profil – Bilder – Texte, Freiburg 1990.
- Wahl, Heribert, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktische Symboltheorie, Freiburg 1994.
- ders., Kunst der Seelsorge. Symbolische Erfahrung als Selbstobjekt-Praxis im Geiste Jesu, in: Fürst, Walter (Hg.), *Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche*, Freiburg 2002, 201-212 (= QD 199).
- ders., Narzißmus? Von Freuds Narzißmustheorie zur Selbstpsychologie, Stuttgart 1985.
- ders., Selbst- und objektbeziehungstheoretische Überlegungen zur Religions- und Pastoralpsychologie, in: Bassler, Markus (Hg.), *Psychoanalyse und Religion. Versuch einer Vermittlung*, Stuttgart 2000, 67-91.
- ders., Symbolische Erfahrung: umgestaltete Beziehungserfahrung. Skizze einer psychoanalytisch fundierten Symboltheorie, in: *WzM* 51 (1999), 447-462.
- Waldenfels, Bernhard, Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik, Frankfurt 2002.
- Wandinger, Nikolaus, Harry Potter – Eine moderne Heilsgeschichte? Vortrag für das Katholische Bildungswerk Vorarlberg in Bregenz am 6. Februar 2006, in: <http://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/630.html> [Stand 20.10.2008].
- Wenning, Robert, Magdala, in: *BiKi* 55 (2000), 208-211.

- Welten, Peter, Art. Buße. II. Altes Testament, in: TRE 7 (1981) 433-439.
- Werbick, Jürgen, Art. Buße. III. Historisch-theologisch und IV. Systematisch-theologisch, in: LThK 2³(2006) 828-830.
- Widmann, Peter, Thetische Theologie. Zur Wahrheit der Rede von Gott, München 1982.
- Wippermann, Carsten, Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Opladen 1998.
- Wirth, Uwe, Art. Abduktion und ihre Anwendungen, in: Zeitschrift für Semiotik 17 (1995), 405-424.
- ders. (Hg.), Die Welt als Zeichen und Hypothese. Perspektiven der Peirceschen Zeichentheorie, Frankfurt 2000.
- Wißmann, Hans, Art. Buße. I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 7 (1981) 430-496, 431-433.
- ders., Art. Erfahrung I. Religionsgeschichtlich, in: TRE 10 (1993) 83-89.
- Wohlmuth, Joseph, Pastoralästhetik im Kontext theologischer Ästhetik. Bemerkungen eines Systematikers, in: Fürst, Walter (Hg.), Pastoralästhetik. Die Kunst der Wahrnehmung und Gestaltung in Glaube und Kirche, Freiburg 2002, 57-73 (= QD 199).
- Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt 1995.
- dies. u.a., Religiöse Bekehrung in soziologischer Perspektive. Themen, Schwerpunkte und Fragestellungen religionssoziologischer Konversionsforschung, in: dies. (Hg.), Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive, Konstanz 1998, 7-43.
- Wollbold, Andreas, Kirche als Wahlheimat. Beitrag zu einer Antwort auf die Zeichen der Zeit, Würzburg 1998 (= SThPS 32).
- Wolter, Michael, Eine neue paulinische Perspektive, in: ZNT 7 (2004), 2-9.
- Wünsch, Dietrich, Art. Evangelienharmonie, in: TRE 10 (1982) 626-636.
- Ziebertz, Hans-Georg u.a. (Hgg.), Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog, Münster 2003.

Ziener, Gesa, Verletzbare Orte. Entwurf einer praktischen Ästhetik, Potsdam 2005.

Zulehner, Paul, Umkehr: Prinzip und Verwirklichung. Am Beispiel Beichte, Frankfurt 1979.

Zweig, Stefan/Feschotte, Jacques/Grabs, Rudolf (Hgg.), Albert Schweizer, Genie der Menschlichkeit, Frankfurt 1961.

ders., Unvergessliches Erlebnis, in: ders./Feschotte, Jacques/Grabs, Rudolf (Hg.), Albert Schweizer, Genie der Menschlichkeit, Frankfurt 1961, 9-19.

Zwick, Reinhold, Figur des kulturellen Gedächtnisses. Zu einigen jüngeren Facetten der Erinnerung und Neubeschreibung, in: Welt und Umwelt der Bibel 13 (2008), 49-53.