

## „**Hoffnung haben entgegen aller Hoffnung**“<sup>1</sup>

Tomáš Halík's Theologie des Paradoxons

Der tschechische Historiker und Politiker Petr Fiala hat ein starkes Bild geprägt: „Nirgendwo in Europa ist die Säkularisierung so weit fortgeschritten wie in der Tschechischen Republik. Wie in einem Laboratorium lässt sich dort beobachten, was es heißt, wenn die Religion aus dem öffentlichen Raum verschwindet und immer weniger Menschen sich zu einem Glauben bekennen.“<sup>2</sup> Fiala verbindet in dieser ausdrucksstarken Metapher vom *Laboratorium der Säkularisierung* mindestens drei Annahmen: die Diagnose des sozialen Wandels in Tschechien als Säkularisierung; die inhaltliche Definition von Säkularisierung als Abnahme des öffentlichen „Bekenntnisses zu einem Glauben“ und die weitreichende Prognose, dass diese Prozesse nicht auf den tschechischen Kontext begrenzt bleiben werden, sondern sozusagen Modellcharakter für andere Länder – etwa im Westen Europas – besitzen.<sup>3</sup> Fiala zeichnet zur Erläuterung in kurzen Strichen die religionsgeschichtliche Entwicklung

<sup>1</sup> Tomáš HALÍK, *Nachtgedanken eines Beichtvaters. Glaube in Zeiten der Ungewissheit*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2012, 30. Im tschechischen Original paraphrasiert in Anlehnung an Paulus, Röm 4,18, in der deutschen Übersetzung nach dem Wortlaut der Einheitsübersetzung (vgl. ebd., Endnote Nr. 18). Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang auch, dass das neueste ins Deutsche übersetzte Buch von T. Halík ausdrücklich der Hoffnung gewidmet ist: DERS., *Nicht ohne Hoffnung. Glaube in postoptimistischer Zeit*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014. Für Inspirationen und hilfreiche Anmerkungen zu meinem Artikel danke ich Sibylle Trawöger.

<sup>2</sup> Petr FIALA, *Labor der Säkularisierung. Kirche und Religion in Tschechien*, in: *Osteuropa* 59 (2009), H. 6, 93–100, hier 93.

<sup>3</sup> Dass diese Interpretation von Fialas Aussage nicht überzogen ist, zeigt seine terminologische Zuspitzung, mit der er diese Prozesse unmissverständlich als „Spitze eines allgemeinen Trends“ bezeichnet, bei dem „man beobachten kann, wie sich die Rolle der Kirchen im Zuge der nicht nur in Osteuropa fortschreitenden Säkularisierung entwickeln wird“ (ebd.).

Tschechiens nach, die in seiner Rekonstruktion von einigen retardierenden Momenten abgesehen eine recht lineare Säkularisierung aufweist.<sup>4</sup> Sein Fazit für die Gegenwart ist ernüchternd: „Die tschechische Mehrheitsgesellschaft verhält sich der Kirche gegenüber heute keineswegs feindlich. Vielmehr ist sie vor allem gleichgültig.“<sup>5</sup>

Eine etwas andere Lesart der religiösen Situation in Tschechien legt der prominente Theologe und Soziologe Tomáš Halík vor. Freilich bestätigt auch er eine „Gleichgültigkeit der Religion gegenüber, insbesondere in ihrer traditionellen kirchlichen Ausprägung“.<sup>6</sup> Allerdings ist die Einschränkung am Schluss seiner Diagnose zentral. Nach Halík ist die religiöse Lage Tschechiens mit dem verbreiteten Topos, „eines der am stärksten säkularisierten Länder Europas“<sup>7</sup> zu sein, nur unzureichend beschrieben. Denn die hier feststellbare Entkirchlichung in einem bestimmten Sinne ist nicht gleichzusetzen mit der Abwesenheit von Religion überhaupt. Vielmehr geht Halík von einer besonderen Form von Religiosität aus, von einer „*schüchterne[n] Frömmigkeit in Tschechien*“<sup>8</sup>, die er als eine „den traditionellen Diskurs meidende Spiritualität“<sup>9</sup> versteht. Diese religionssoziologisch innovative und theologisch inspirierende Deutung der gemeinhin einfach als säkular beschlag-

<sup>4</sup> Etappen in Fialas Rekonstruktion sind: die dem Katholizismus kritisch gegenüberstehende tschechische Nationalbewegung im 19. Jahrhundert, eine vorsichtige Annäherung von Kirche und Staat in der tschechoslowakischen Republik der Zwischenkriegszeit, die scharfe Repression von Religion und Kirche, aber auch Formen der Kollaboration zur Zeit des Kommunismus, die Verbindung der katholischen Amtskirche unter Führung von Kardinal Tomášek mit regimekritischen Dissidenten in den 1980er-Jahren, der dadurch bedingte Aufschwung von Religion und Kirche nach der Wende 1989 und schließlich die seitdem abnehmende kirchliche Partizipation und der Vertrauensverlust der katholischen Kirche in der tschechischen Bevölkerung. Vgl. den profunden historischen Überblick und den Vergleich der tschechischen und der slowakischen Entwicklung bei: Martin ZÜCKERT, *Konfession und nationale Staatlichkeit. Ein vergleichender Blick auf die Kirchen in Tschechien und der Slowakei*, in: ThPQ 162 (2014), 238–248. Aktuelle empirische Zahlen zu Religion und Kirche in Ostmittel- und Osteuropa bietet: Olaf MÜLLER, *Religiöser Wandel in Ostmittel- und Osteuropa. Ein vergleichender Abriss der Entwicklung seit 1989/90*, in: ThPQ 162 (2014), 227–237; DERS., *Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa. Entwicklungen – Muster – Bestimmungsgründe*, Wiesbaden 2013.

<sup>5</sup> Petr FIALA, *Labor der Säkularisierung* (s. Anm. 2), 100.

<sup>6</sup> Tomáš HALÍK, *Zur religiösen Lage in Tschechien*, in: ThPQ 162 (2014), 258–264, hier 259.

<sup>7</sup> Petr FIALA, *Labor der Säkularisierung* (s. Anm. 2), 93.

<sup>8</sup> Tomáš HALÍK, *Zur religiösen Lage in Tschechien* (s. Anm. 6), 260 (Kursiv i. Orig.).

<sup>9</sup> Ebd., 261.

worteten religiösen Lage in Tschechien erregt Aufsehen, das weit über die Grenzen dieses Landes reicht: „Seine [Halíks, A. K.] Werke finden ein großes Echo unter tschechischen Intellektuellen sowie unter jenen ‚westlichen‘ Christen, die sich für Tschechien als ‚Laboratorium‘ der Säkularisierung interessieren.“<sup>10</sup> Wer ist dieser „Aufsehen erregende“ Tomáš Halík?

Tomáš Halík<sup>11</sup> wurde 1948 in Prag geboren und wuchs in einem liberal-intellektuellen Elternhaus auf. Er studierte Soziologie, Philosophie und Psychologie. Eine Universitätslaufbahn war ihm (zunächst) jedoch aus politischen Gründen verwehrt, sodass er als Psychotherapeut in der Drogenberatung tätig war. Nach seiner Hinwendung zur katholischen Kirche wurde er 1978 heimlich zum Priester geweiht und gehörte der tschechischen Untergrundkirche an. Schon in dieser Zeit war er enger Berater von Kardinal Tomášek, der die katholische Kirche in den 1980er-Jahren an die Seite der Regimekritiker führte. Nach der „Samtenen Revolution“ von 1989 konnte Halík eine akademische Karriere aufnehmen und wurde Professor für Soziologie an der Karlsuniversität Prag, Rektor der Universitätskirche und Präsident der christlichen Akademie. Halík war Berater des ersten frei gewählten Präsidenten der Tschechischen Republik, des Schriftstellers und Bürgerrechtlers Václav Havel, den er schon früh aus dem intellektuellen und regimekritischen Milieu seines Elternhauses kannte. Er avancierte zu einem der bekanntesten katholischen Intellektuellen in Ost- und Mitteleuropa. Seine öffentliche Wahrnehmung und Wertschätzung schlägt sich in hochkarätigen Auszeichnungen nieder, etwa dem „Guardini-Preis“, dem „Preis für das beste theologische Buch“ oder dem „Templeton-Preis“,

<sup>10</sup> Michal KAPLÁNEK, Die Theologie eines Suchenden. Rez. zu Tomáš Halík, Nachtgedanken eines Beichtvaters, in: ThPQ 161 (2013), 82–83, hier 82.

<sup>11</sup> Zu Halíks Biografie vgl. die Autorenangaben in seinen ins Deutsche übersetzten Büchern: Tomáš HALÍK, „Du wirst das Angesicht der Kirche erneuern“. Kirche und Gesellschaft an der Schwelle zur Freiheit, Leipzig 1993; DERS., Nachtgedanken eines Beichtvaters (s. Anm. 1); DERS., Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013; DERS., Berühre die Wunden. Über Leid, Vertrauen und die Kunst der Verwandlung, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013; DERS., Alle meine Wege sind DIR vertraut. Von der Untergrundkirche ins Labyrinth der Freiheit, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014; DERS., Nicht ohne Hoffnung (s. Anm. 1). Am einschlägigsten in diesem Zusammenhang ist die mit theologischen Essays durchwobene Autobiografie „Alle meine Wege sind DIR vertraut“. Vgl. auch den Wikipedia-Eintrag: [http://de.wikipedia.org/wiki/Tom%C3%A1%C5%A1\\_Hal%C3%ADk](http://de.wikipedia.org/wiki/Tom%C3%A1%C5%A1_Hal%C3%ADk) [Abruf: 8.11.2014] und die Internetseite von Professor Halík mit biografischen Angaben in deutscher Sprache: <http://halik.cz/de/o-halikoivi/zivotopis/dlouhy-zivotopis/clanek/155/> [Abruf: 8.11.2014].

der vor ihm so illustren Persönlichkeiten wie Mutter Teresa, Desmond Tutu oder dem Dalai Lama verliehen worden ist. Auffällig an seinem Werk ist die nicht nur breite, sondern kulturübergreifende Rezeption. Seine Bücher sind Bestseller ebenso im als säkular apostrophierten Tschechien wie im gemeinhin als „katholisch“ etikettierten Polen.<sup>12</sup>

Die Breitenwirkung des katholischen Intellektuellen Tomáš Halík belegt damit eines: Zwar mag Fiala Recht haben, dass Tschechien in bestimmten Prozessen ein „Laboratorium der Säkularisierung“, zumindest der Entkirchlichung darstellt. Angesichts des „Öffentlichkeitsphänomens Halík“ lässt sich Tschechien aber ebenso als *innovatives Laboratorium zeitgenössischer Theologie und religiöser Kommunikation* verstehen. Daher lohnt sich der Blick von „West nach Ost“, lohnt sich eine eingehende auch wissenschaftlich-theologische Beschäftigung mit Halíks populär angelegtem Werk. Was ist das Besondere an der Halík'schen Theologie, dass sie auch unter ungünstigen kirchlichen Bedingungen eine gewisse „Säkularisierungsresistenz“<sup>13</sup> (H.-J. Höhn) aufweist? Worin besteht Halíks genuiner Beitrag zum theologischen und religiösen Diskurs der Gegenwart? Zur Beantwortung dieser Fragen wird im Folgenden auf die Methodenkompetenz der Systematischen Theologie zugegriffen. Dazu wird *erstens* das theologische Programm Halíks herausgearbeitet, *zweitens* seine spezifische Denkform skizziert und *drittens* – auf dieser Grundlage – sein Inspirationspotenzial für theologische Reflexionen und kirchliche Kommunikationen „bei uns im Westen“, also etwa in den Gesellschaften und Kirchen Deutschlands und Österreichs, freigelegt.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Vgl. Halíks Aussage in einem Interview mit Radio Praha v. 25.8.2011: „Es ist erstaunlich, dass meine Bücher mit spirituellen Essays zu Bestsellern in Tschechien wurden, das als ein atheistisches Land bezeichnet wird. Dann kam die zweite Überraschung, dass meine Bücher auch im sogenannten ‚katholischen Polen‘ Erfolg hatten. Es folgten Übersetzungen in neun weitere Sprachen.“ ([http://www.radio.cz/de/rubrik/tagesecho/tomas-halik-erhaelt-preis-fuer-bestes-theologisches-buch-in-europa?keepThis=true&TB\\_iframe=true&height=450&width=850&caption=-Aktuelle+Artikel+-+Radio+Prag](http://www.radio.cz/de/rubrik/tagesecho/tomas-halik-erhaelt-preis-fuer-bestes-theologisches-buch-in-europa?keepThis=true&TB_iframe=true&height=450&width=850&caption=-Aktuelle+Artikel+-+Radio+Prag) [Abruf: 8.11.2014]) Zu einer aufschlussreichen Differenzierung der religiösen Lage in Polen vgl. Józef NIEWIADOMSKI, „Kampf um die Seelen“. Polnische Kirche nach dem Umbruch, in: ThPQ 162 (2014), 265–275.

<sup>13</sup> Hans-Joachim HÖHN, Art. Soziologie und Theologie, in: LThK<sup>3</sup> 9 (2000), 801.

<sup>14</sup> An dieser Stelle müssen einige Einschränkungen, was die Reichweite des vorliegenden Artikels angeht, angebracht werden: Es wird hier nicht angestrebt, das Halík'sche Werk im Überblick darzustellen. Es sollen lediglich repräsentative Grundzüge, sozusagen seine Grundlogik und Matrix, skizziert werden. Der Autor dieses Artikels ist der tschechischen Sprache nicht mächtig, sodass lediglich deutsche Übersetzungen oder deutsche Originalbeiträge Halíks als Literaturbasis

## 1 Halíks Programm: Theologische Solidarität mit den Suchenden

### 1.1 Eine neue Befreiungstheologie

Mit einem von ihm selbst herangezogenen Vergleich lässt sich Halíks theologisches Projekt als eine Art intellektueller „Befreiungstheologie“ verstehen.<sup>15</sup> Die Befreiungstheologie ist ausgezeichnet durch eine konkrete Option, die ihr durch ihr Umfeld vorgegeben ist. Im befreiungstheologischen Kontext (etwa Lateinamerikas oder Afrikas) ist dies die „Option für die Armen“.<sup>16</sup> Diese Grundoption („für die Armen“) prägt ihre theologische Perspektive („aus Sicht der Armen“) und die ihr entsprechende Praxis der Befreiung („aus Strukturen der Armut in einem umfassenden Sinne“). Mit diesen Merkmalen der Befreiungstheologie (Optionalität, neue Perspektive, entsprechendes Handeln) lässt sich in einem ersten Anlauf auch das theologische Programm Halíks erschließen. Auch er trifft eine Option für die „Randständigen“, vollzieht

---

herangezogen wurden. Da von Halík jedoch einiges in deutscher Sprache vorliegt und er stilistisch mit wiederkehrenden Motiven, Grundgedanken, Termini und sprechenden Zitaten arbeitet, scheint mir die Darstellung seiner Denkgrundlagen auf dieser Materialbasis möglich und verantwortbar. Obwohl Halíks Form der Theologie keine systematisch-wissenschaftliche im engen Sinne ist (vgl. seine Skepsis gegenüber einer „Durchsystematisierung“ des christlichen Glaubens: „Das Christentum ist keineswegs in primärer Hinsicht ein ‚System dogmatischer Artikel‘; vielmehr ist es eine Methode, ein Weg.“ [DERS., Nachtgedanken eines Beichtvaters {s. Anm. 1}, 18]), sollen seine Grundgedanken hier im Versuch einer Systematisierung zusammengefasst werden. Dies kann und soll kein Ersatz für eine populär-essayistische Theologie sein, deren Form Halík nicht zuletzt seine breite Rezeption verdankt. Die Systematisierung erscheint lediglich als eine angemessene Methode, um in analytischer Absicht den inhaltlichen und methodischen Kern von Halíks Theologie herauszuarbeiten, sie in theologische Denkformen einzuordnen, von hier aus bewerten und ihre Inspirationen für den theologischen Diskurs freilegen zu können. Fruchtbar erscheint mir generell kein Konkurrenz-, sondern ein Ergänzungsverhältnis von eher populär-essayistisch und eher akademisch-diskursiv angelegten Theologien.

<sup>15</sup> Halík selbst spricht von einer „neue[n] Befreiungstheologie“ (DERS., *Geduld mit Gott* [s. Anm. 11], 39).

<sup>16</sup> Vgl. als Überblick zur Befreiungstheologie: Giancarlo COLLET u. a., *Art. Befreiungstheologie*, in: *LThK*<sup>3</sup> 2 (1994), 130–137, und meine Zusammenfassung der befreiungstheologischen Grundanliegen: Ansgar KREUTZER, *Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet* (Innsbrucker theologische Studien 75), Innsbruck–Wien 2006, 347–350.

eine „vorrangige Hinwendung an die Menschen am Rande“<sup>17</sup>. Allerdings definiert er die Randständigkeit nicht über materielle Entbehrung, sondern über Marginalität in einem religiösen Sinne. Seine Theologie hat ein „vorrangige[s] Interesse an den Menschen am Rande der Gemeinschaft des Glaubens; an jenen, die im Vorraum der Kirche verharren, sofern sie den Weg in deren Nähe überhaupt gefunden haben. Das Interesse an Menschen in der ‚grauen Zone‘ zwischen der religiösen Sicherheit und dem Atheismus, an den Zweifelnden und Suchenden.“<sup>18</sup> So wie die Befreiungstheologie aus ihrer Optionalität für die Armen heraus den Glauben erschließt, leitet auch Halík aus seiner Option für die kirchlich-religiös Randständigen eine „hermeneutische Grundregel“ ab: „Die Schrift soll gelesen werden und der Glaube gelebt werden auch aus der Perspektive unserer tiefen Solidarität mit den im Bereich der Religion suchenden Menschen oder auch mit jenen, die die Verborgenheit Gottes und die Transzendenz ‚von der anderen Seite her‘ erfahren.“<sup>19</sup>

Der dritte Schritt der Befreiungstheologie, das Handeln, findet bei Halík ebenso eine Entsprechung. Auch ihm geht es um Befreiung, allerdings um eine Befreiung, die nicht nur die religiös Randständigen, sondern ebenso die religiös Praktizierenden umfasst. Es geht um die Befreiung aus trügerischen, falschen, manchmal auch für Einzelne wie für gesellschaftliche Strukturen gefährlichen Sicherheiten (Fundamentalismus!). „Diese ‚neue Befreiungstheologie‘ sollte zu einer Theologie der Befreiung des Innern werden: Befreiung von den ‚Sicherheiten‘ im Bereich der Religion – seien es die Sicherheiten des Atheismus, der sich selbst nicht problematisiert, oder die Sicherheiten einer Religiosität, die auf ganz ähnliche Weise an der Oberfläche bleibt.“<sup>20</sup>

## 1.2 Soziologische Diagnose: „Scheue Frömmigkeit“

In weiterer methodischer Parallellität zur Befreiungstheologie ist Halíks Theologie auch aus einem und für einen Kontext formuliert,<sup>21</sup> der mit professionellen Methoden sozialwissenschaftlicher Analyse erschlossen

<sup>17</sup> Tomáš HALÍK, Geduld mit Gott (s. Anm. 11), 36 (Kursiv i. Orig.).

<sup>18</sup> Ebd., 36 f. (Kursiv i. Orig.).

<sup>19</sup> Ebd., 39 (Kursiv i. Orig.).

<sup>20</sup> Ebd. (Kursiv i. Orig.).

<sup>21</sup> Vgl. Halíks Plädoyer für eine sich ihren Kontext bewusstmachende Theologie: „Bevor wir anfangen zu beschreiben, was wir sehen, sollten wir bekennen, wo wir stehen, von wo wir blicken, und auch, warum wir gerade dort stehen“ (DERS., All meine Wege sind DIR vertraut [s. Anm. 11], 18).

wird. Der Theologe und Soziologe denkt und schreibt vor dem Hintergrund der tschechischen Geschichte und Gesellschaft, dem freilich – hier trifft sich Halík mit dem eingangs zitierten Fiala – grundsätzlich eine gewisse Repräsentativität für den sozialen Wandel in Europa insgesamt zukommt (Stichwort: „Laboratorium“). Über kirchliche Kreise hinaus nimmt Halík in Tschechien eine verbreitete Mentalität wahr, die er als „schüchterne“ oder „scheue Frömmigkeit“ bezeichnet. In Anlehnung an die Religionssoziologie Thomas Luckmanns<sup>22</sup> meint er damit religionsnahe oder -analoge Sinnbestände, die jedoch die expliziten kirchlichen Ausdrucksformen meiden. Diese „schüchterne Spiritualität“ macht er einerseits an den prägenden Gestalten der tschechischen Kultur fest: „Ich habe mich mit der Spiritualität jener Persönlichkeiten beschäftigt, welche der tschechischen Kultur im 19. und 20. Jahrhundert ihr Profil gaben, sei es Palacký, Masaryk, Šalda, Čapek, Patočka oder Havel. Keiner von ihnen war ein Atheist, im Gegenteil, alle hatten eine tiefe Beziehung zu ‚dem, was uns übersteigt‘, nichtsdestoweniger wahrte jeder von ihnen Abstand zur tradierten religiösen Terminologie.“<sup>23</sup> Zugleich sieht er aber auch eine Entsprechung zu dieser für herkömmliche religionssoziologische Diagnoseinstrumente geradezu „unsichtbaren“ (Luckmann), impliziten Frömmigkeit in der Mentalität breiter Gesellschaftsschichten. So hält er den von ihm so genannten „Etwasismus“ für „die meistverbreitete Religion in Tschechien“<sup>24</sup>: „An Gott glaube ich nicht, in die Kirche gehe ich nicht, aber ich weiß, dass *etwas* über uns steht ... Ich glaube an diesen ‚meinen eigenen Gott‘.“<sup>25</sup>

### 1.3 Solidarität von „Gläubigen“ und „Ungläubigen“

Halík sieht es als seine genuine Aufgabe oder, spirituell formuliert, als seine *Berufung*<sup>26</sup> an, theologisch und pastoral genau an diese versteckte, aber weit verbreitete Form von „Frömmigkeit“ anzuknüpfen: „Für mich als Theologen und tschechischen katholischen Priester bildet die Hermeneutik dieser ‚scheuen Frömmigkeit‘ und vieler Gestalten des

<sup>22</sup> Vgl. das Standardwerk: Thomas LUCKMANN, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991.

<sup>23</sup> Tomáš HALÍK, Alle meine Wege sind DIR vertraut (s. Anm. 11), 11.

<sup>24</sup> Ebd., 13.

<sup>25</sup> Ebd., 12.

<sup>26</sup> So seine eigene Formulierung im Interview mit Radio Praha v. 25.8.2011 (s. Anm. 12).

„Etwasismus“ eine pastorale Pflicht.“<sup>27</sup> Damit ist die Gruppe der „religiös Randständigen“ näher beschrieben, für welche die intellektuelle und spirituelle Befreiungstheologie Halíks optiert: Mit den „schüchtern Frommen“, den „Etwasisten“, den Suchenden, Fragenden, Zweifelnden, den vorsichtig (Un-)Gläubigen erklärt sich Halík in seinen intellektuellen Bemühungen um die (Neu-)Erschließung des Glaubens solidarisch. Im Rückgriff auf das II. Vatikanum betont er den Gedanken kirchlicher Solidarität: „Mir ist der erste Satz von *Gaudium et spes* besonders wichtig, der der Kern des Konzils ist: die Solidarität mit den Menschen“; und er präzisiert, auf wen sich diese Solidarität der Kirche in seinen Augen zu beziehen hat: „Die Kirche muss verstärkt offen sein für die Suchenden und ihre Fragen ernst nehmen. Wir müssen mit den Suchenden auf der Suche sein, sonst wird der Glaube zur Ideologie.“<sup>28</sup>

Solidarität beruht sozialwissenschaftlich betrachtet auf einer gemeinsamen Grundlage, die geteilt wird. Halík sieht eine solche Gemeinsamkeit, die „Gläubige“ und „Ungläubige“ zusammenspannt und damit ihre schlichte Gegenüberstellung verhindert: „Ich bin davon überzeugt, dass nicht alles, was als Atheismus bezeichnet wird (sei es von außerhalb oder durch seine Anhänger), einen Gegensatz zum religiösen Glauben darstellt. Ich möchte zeigen, dass es eine bestimmte tiefe geistige Erfahrung gibt, die die Gläubigen und die Atheisten teilen können, die sie jedoch in der Regel unterschiedlich interpretieren. Man könnte sie als Gottes Schweigen, Gottes Abwesenheit oder – mit manchen Denkern – als ‚Tod Gottes‘ bezeichnen. Ich möchte darauf hinweisen, dass ein Teil dessen, was als Atheismus bezeichnet wird, ein wichtiges inneres Moment des Glaubensweges darstellt – und zwar den Übergang von religiösen Illusionen zur geistigen Reife.“<sup>29</sup>

Halík verwischt damit bewusst theologisch die Grenzlinien zwischen „Gläubigen“ und „Ungläubigen“. Er unterscheidet vielmehr zwischen „Suchenden“ und „Erhaltenden“, die es in seiner Wahrnehmung

<sup>27</sup> Tomáš HALÍK, *Alle meine Wege sind DIR vertraut* (s. Anm. 11), 13.

<sup>28</sup> DERS., „Mit den Suchenden auf die Suche gehen“. Ein Gespräch mit dem tschechischen Theologen Tomáš Halík über Glauben heute, in: *HerKorr* 67 (2013), 69–73, hier 73.

<sup>29</sup> DERS., *Spielarten des Atheismus oder Der Glaube als Kunst, mit dem Paradox des Geheimnisses zu leben*, in: *LS* 65 (2014), 285–288, hier 287. Eine ähnliche Formulierung findet sich in: DERS., *Die Pharisäerbrille abnehmen. Zur paradoxen Bezogenheit von christlichem Glauben und Atheismus, Kirche und Modernität*, in: *Die Politische Meinung* Nr. 509, April 2013, 39–43, hier 41 f. (im Internet unter: <http://www.kas.de/wf/de/33.30646/> [Abruf: 8.11.2014]).



in beiden „Lagern“ gibt: „Die wichtigste Grenze innerhalb der heutigen religiösen Bühne ist daher meines Erachtens nicht diejenige zwischen ‚Gläubigen‘ und ‚Nichtgläubigen‘, sondern diejenige zwischen den ‚Erhaltenden‘ (*dweller*) und den ‚Suchenden‘ (*seekers*).“<sup>30</sup> Zwei seiner Bücher, die ins Deutsche übersetzt sind, sind folgerichtig zwei herausragenden Typen von „*seekers*“ gewidmet, die er mit biblischen Gestalten identifiziert: dem Ausschau haltenden Zaungast Zachäus<sup>31</sup> und dem paradigmatischen Zweifler Thomas.<sup>32</sup> Halík's wesentlicher theologischer Beitrag besteht darin, für diese Solidarität der so unterschiedlichen, innerhalb und außerhalb des Glaubens Suchenden und Zweifelnden ein intellektuelles Mittel einzuführen: die seine Schriften wie eine „allgemein geltende theologische Interpretationsfigur“<sup>33</sup> durchziehende *Denkform des Paradoxons*.

## 2 Halík's Denkform: Paradoxe Theologie in pluraler Gesellschaft

### 2.1 Die Perspektive: Leitmotiv Paradox

Das Paradox<sup>34</sup> hält Halík für eine Grundeigenschaft des christlichen Glaubens. Sein Buch „Nachtgedanken eines Beichtvaters“ beginnt er mit den programmatischen Worten: *„Der Glaube, über den dieses Buch von Anfang bis zum Schluss handelt (und dem es sein Entstehen verdankt), ist in seinem Wesen nach ein Paradoxon; folglich kann darüber (ehrlich und keineswegs auf billige Art und Weise) nur in Widersprüchlichkeiten geschrieben werden, und aus demselben Grund gibt es nur die Möglichkeit (auf ehrliche Weise und nicht billigerweise), ihn selbst als Paradoxon*

<sup>30</sup> DERS., Zur religiösen Lage in Tschechien (s. Anm. 6), 259.

<sup>31</sup> Vgl. DERS., Geduld mit Gott (s. Anm. 11) (mit dem Untertitel: „Die Geschichte von Zachäus heute“), in Anlehnung an Lk 19,1–10.

<sup>32</sup> DERS., Berühre die Wunden (s. Anm. 11), in Anlehnung an Joh 20,24–29.

<sup>33</sup> Michal KAPLÁNEK, Die Theologie eines Suchenden (s. Anm. 10), 82.

<sup>34</sup> Das Motiv des Paradoxons hat eine Tradition in der Rhetorik, der Philosophie (nicht zuletzt in ihrer Unterdisziplin der Logik) und der Theologie, auf die Halík (z. B. mit seinen Verweisen auf Søren Kierkegaard) immer wieder Bezug nimmt. Vgl. die instruktiven Überblicke zur Diskurs- und Gedankenfigur des Paradoxons: Kurt WUCHTERL / Henning SCHRÖER, Paradox, in: TRE 25 (1995), 726–737 (Lit.!); Roland HAGENBÜCHLE / Paul GEYER (Hg.), Das Paradox. Eine Herausforderung des abendländischen Denkens, Würzburg 2002. Ich versuche hier Halík's Theologie des Paradoxons nicht deduktiv aus bestehenden Konzepten abzuleiten, sondern induktiv aus seinen Publikationen zu entwickeln.

zu erleben.“<sup>35</sup> Der paradoxen Struktur des christlichen Glaubens entspricht eine paradoxiesensible Theologie. „Die Betrachtungen in diesem Buch versuchen mithin, einen neuen kleinen Schritt auf dem Weg einer Theologie und Spiritualität des Paradoxons zu tun.“<sup>36</sup> Entscheidend ist, dass das Paradox nicht nur eine Grundeigenschaft des christlichen Glaubens und nicht nur eine Reflexionsfigur der christlichen Theologie ist, sondern generell dazu angetan ist, menschliche Existenz besonders in der jetzigen durch Pluralität gekennzeichneten geistigen Situation zu erhellen.

Diese drei Aspekte des Paradoxes als Grundfigur des Glaubens, der Theologie und der heutigen Kultur streicht Halík wiederholt heraus: „Meine Reflexionen möchten vor allem darauf hinweisen, dass *das Paradoxon* des Glaubens keineswegs nur ein Thema für eine abstrakte theologische Spekulation ist, sondern existent ist und ‚gelebt‘ werden kann. Damit kann es zu einem Schlüssel für das Begreifen der geistigen Situation und der Herausforderungen unserer Zeit werden.“<sup>37</sup> Halíks Argumentation läuft damit auf Entsprechungsverhältnisse von christlichem Glauben und pluraler Gesellschaft hinaus, wenn man sie über die Denkfigur des Paradoxons vermittelt:

Zunächst ist festzuhalten, dass das Paradox fest in der christlichen und theologischen Tradition verankert ist. Christliche Glaubensstraditionen weisen z. B. in der Bibel, in der Spiritualität der Mystik, dem Reflexionsgeschehen der Theologie bis hin zu zeitgenössischen, auch über den Binnenraum des Christentums hinausreichende (Religions-) Philosophien eindeutig paradoxe Motive auf: „Den Weg aber, den ich mit der Begrifflichkeit einer ‚Theologie des Paradoxons‘ umschreibe, können wir in der gesamten Tradition christlichen Denkens als Spur verfolgen; sie beginnt beim Apostel Paulus, führt über Tertullian, Origenes, Augustinus dann zu Dionysius Areopagita und der gesamten Tradition der ‚Negativen Theologie‘ und der philosophischen Mystik, z. B. zu Meister Eckhart und Johannes vom Kreuz, sodann von Pascal und Kierkegaard bis zu den heutigen ‚Postmodernisten‘ John Caputo und Jean-Luc Marion oder auch Richard Kearney sowie auch zu [...] Nicholas Lash [...].“<sup>38</sup> Für diese faktische Verankerung des Paradoxes

<sup>35</sup> Tomáš HALÍK, Nachtgedanken eines Beichtvaters (s. Anm. 1), 9 (Beginn; kursiv i. Orig.).

<sup>36</sup> Ebd., 20.

<sup>37</sup> Ebd., 21 (Kursiv i. Orig.).

<sup>38</sup> Ebd., 20 f.

im Christentum und seiner Reflexion sprechen auch systematisch gute Gründe. Denn paradoxe Denk- und Sprachformen verweisen auf das nicht durch lineare logische Verstandeskonzepte einzufangende transzendente Wesen Gottes. Sie markieren, ähnlich wie die Traditionen der Negativen Theologie<sup>39</sup>, die stets zu beachtende Grenze menschlichen Denk- und Sprachvermögens angesichts der sich aus seinem Wesen heraus ergebenden Unbegreiflichkeit Gottes.

Alle menschlichen Annäherungen an Gott in spiritueller oder reflexiver Weise sind „asymptotisch“. Das heißt, sie können sich annähern, den angezielten Reflexions- und Sprachgegenstand „Gott“ jedoch nie zur Gänze erfassen. Dieser intellektuellen Bescheidenheit muss Theologie um ihrer selbst willen verpflichtet bleiben. Dies bringt Halík in Anspielung auf ein von ihm häufiger herangezogenes Pauluszitat zum Ausdruck: „[F]alls die Theologie vergisst, dass wir Gottes Wahrheit – wie der Apostel Paulus lehrt – hier ‚nur in Rätseln und wie im Spiegel‘ sehen, führt die Häresie des Triumphalismus zu einer militanten Religion.“<sup>40</sup> Die hermeneutische Konsequenz daraus ist, dass die Sprache des Glaubens in letzter Instanz eine metaphorisch-symbolische bleibt. „[D]ie Propheten und Mystiker warnen uns, dass wir im religiösen Denken und Reden und in religiösen Vorstellungen nicht vergessen, dass wir uns ständig im Bereich von Symbolen bewegen, die hinter und über sich selbst verweisen und die wir nicht damit verwechseln können, worauf sie verweisen.“<sup>41</sup>

Was versteht Halík näher unter der von ihm so präferierten paradoxalen Theologie?<sup>42</sup> Es widerspricht seinem essayistischen Reflexionsstil, mit klaren Begriffsbestimmungen aufzuwarten. Dennoch lassen sich

<sup>39</sup> Vgl. zu aktuellen Auseinandersetzungen mit Negativer Theologie etwa: Alois HALBMAYR/Gregor Maria HOFF (Hg.), *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition* (QD 226), Freiburg i.Br.–Basel–Wien 2008; Hans-Joachim HÖHN, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008. Während sich die Negative Theologie derzeit einer größeren Aufmerksamkeit erfreut, ist die Tradition paradoxer Rede, auf die Halík insbesondere hinweist, weniger präsent im theologischen Diskurs. Gerade mit seiner Betonung der Denk- und Sprachfigur des Paradoxons leistet Halík daher einen originellen Beitrag zur Theologie der Gegenwart.

<sup>40</sup> Tomáš HALÍK, *Die Pharisäerbrille abnehmen* (s. Anm. 29), 42. Das Pauluszitat lautet nach dem Text der Einheitsübersetzung: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht.“ (1 Kor 13,12a)

<sup>41</sup> DERS., *Spielarten des Atheismus* (s. Anm. 29), 286.

<sup>42</sup> Ich ziehe die Rede einer *paradoxalen* Theologie der einer *paradoxen* Theologie vor. In Abgrenzung zu einem möglichen Verständnis von „paradox“ als schlicht „in

aus seinen Umschreibungen des Paradoxons Konturen dieser Denkfigur erkennen. In einer biografisch geprägten Passage erläutert er, wie sich für ihn die Angemessenheit paradoxalen Denkens erschloss: „Ich durchschritt ein Stück der Welt und das, was ich sehen und kennenlernen konnte, erlaubte mir nicht in der einfachen Logik des ‚Entweder-Oder‘ zu verharren (wenn zwei Menschen verschiedener Meinung sind, muss sich zumindest einer täuschen). Mir ist bewusst, dass wenn jemand anderes als ich sagt und denkt, dies schlicht daran liegen kann, dass er von einem anderen Standpunkt, einer anderen Perspektive, einer anderen Tradition oder einer anderen Erfahrung her schaut; dass er sich in einer anderen ‚Sprache‘ ausdrückt – dass also die Verschiedenheit unserer Sichtweisen und Aussagen weder meinen noch seinen Anspruch auf Wahrheit widerlegen muss, genauso wenig wie diese Verschiedenheit seine oder meine Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit in Frage stellen muss.“<sup>43</sup>

Offenbar bedeutet Paradoxie hier die Legitimität von Pluralität und Multiperspektivität anzuerkennen. Das gleiche Phänomen darf und muss von verschiedenen Standpunkten aus unterschiedlich wahrgenommen und gedeutet werden können, ohne dass diese Wahrnehmungen, Deutungen und Perspektiven in einen sich völlig ausschließenden Gegensatz geraten. Für Halíks Paradox-Begriff ist neben der ihn damit kennzeichnenden Pluralität und Multiperspektivität andererseits seine Begrenzung wichtig. Denn ebenso wie sich Halík von völligen Eindeutigkeiten, von unterkomplexen Wahrnehmungen und Deutungen distanziert, hält er sich auch von einem uferlosen Relativismus fern, demzufolge *jeder* Standort, *jede* Perspektive, *jede* Wahrnehmung oder Deutung als gleichermaßen legitim erscheint: „Gleichzeitig ist mir bewusst, dass diese Erkenntnis nicht zu einem bequemen, resignierenden Relativismus führen muss (,jeder hat seine Wahrheit‘), sondern eher zu dem Bemühen, durch das gegenseitige Gespräch und den Austausch von Erfahrungen, die eigenen, stets notwendig begrenzten Horizonte zu erweitern und im Gespräch mit dem anderen auch sich selbst kennenzulernen.“<sup>44</sup>

Damit wird klar, was die Figur des Paradoxons für Halík leistet. Sie ist eine Verbindung von Dualitäten und Polaritäten, deren spannungs-

---

sich widersprüchlich“ soll die Etikettierung einer Theologie als „paradoxe“ deren Sensibilität für Differenziertheit, Multiperspektivität und Pluralität markieren.

<sup>43</sup> Tomáš HALÍK, *Berühre die Wunden* (s. Anm. 11), 13.

<sup>44</sup> Ebd. Vgl. auch die ähnlich lautenden Zitate: DERS., *Berühre die Wunden* (s. Anm. 11), 12; DERS., *Geduld mit Gott* (s. Anm. 11), 103.

reiche Kohärenz jedoch nicht bestritten wird. Es geht ihm gerade darum, Gegensätze zu vereinen, Verschiedenes unter Beibehaltung von Differenzen zusammenzubringen. Das Denken und Sprechen in Paradoxien ermöglicht so Multiperspektivität, Deutungsoffenheit, legitime und inkommensurable Pluralität, die nicht mit Indifferentismus und Relativismus verwechselt werden darf.<sup>45</sup> Aus diesem Verständnis von Paradoxie wird ersichtlich, warum sie ein geeignetes theologisches Mittel darstellt, um eine Korrelation zur gesellschaftlichen und geistigen Situation der heutigen Zeit herzustellen. Denn die Betonung der „paradoxalen“, das heißt der schon in sich pluralen christlichen Tradition entspricht den Mentalitäten einer durch Individualisierungsprozesse geprägten, freiheitsbasierten und pluralen Gesellschaft. Diese Entsprechung von theologisch legitimer Denkform (Paradoxie) und herrschender zeitgenössischer Kulturform (Pluralität) macht die innovative Kraft der Halík'schen Theologie aus.

## 2.2 Die Inhalte: Paradoxe Interpretationen von Religion, Christusereignis und Kirche

Das paradoxe Denken spielt als durchgängige Perspektive zur Erschließung der Glaubensgrundlagen bei Halík eine hermeneutisch entscheidende Rolle. Um dabei auch die Inhalte seiner theologischen Reflexionen beschränken und systematisieren zu können, wird im Folgenden auf eine im Fach Fundamentaltheologie, dem u. a. die Elementarisierung der Glaubensbestände auf ihre *Fundamente* obliegt, eingeführte Aufteilung dreier Themenbereiche zurückgegriffen: Religion, Offenbarung bzw. – inhaltlich bestimmt – Christusereignis und Kirche.<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Eine normativ hochrangige Parallele der Wertschätzung eines legitimen, ja notwendigen, wenn auch begrenzten Pluralismus in der christlichen Tradition ist in der Entstehung des neutestamentlichen Kanons zu sehen, in den vier Evangelientexte (also weder nur *eine* noch eine *unbegrenzte Zahl* theologischer Deutungen der Lebensgeschichte Jesu) eingegangen sind. Damit hat sich, wie Hansjürgen Verweyen formuliert, die Kirche die unumgängliche „Last aufgebürdet, die Wahrheit über Jesus Christus in einer solchen Pluralität unterschiedlicher Jesusdarstellungen zu suchen“ (Hansjürgen VERWEYEN, Einführung in die Fundamentaltheologie, Darmstadt 2008, 139).

<sup>46</sup> Vgl. z. B. die Aufteilung des Standardwerkes „Handbuch der Fundamentaltheologie“ (HFTh I–IV) auf die Teilbände: I. Traktat Religion, II. Traktat Offenbarung, III. Traktat Kirche, IV. Traktat Theologische Erkenntnislehre. Der IV. Traktat zur Erkenntnislehre entspräche hier methodisch der Bestimmung der leitenden Per-

### 2.2.1 Religion

Halík definiert bereits den Glaubensakt über das Paradox: „Der Glaube ist die Kunst, mit dem Geheimnis und mit den Paradoxen des Lebens zu leben.“<sup>47</sup> Diese Paradoxalität des Glaubens ist Halík, wie wir gesehen haben, aufgrund seiner Intention wichtig, eine Solidarität von Glaubenden und Nicht-Glaubenden, von Theisten und Atheisten, die sich beide freilich im „Modus“ der Offenheit und des nicht abgeschlossenen Suchens befinden sollten, zu stiften. In diesem Sinne kann Halík zu der paradox anmutenden Vorstellung gelangen, den „Atheismus als eine Art religiöser Erfahrung“<sup>48</sup> anzusehen. In seinem preisgekrönten Buch „Geduld mit Gott“ erläutert er diese Paradoxie mit eindrücklichen biografischen Bezugnahmen. So vereint er die scheinbar so gegensätzlichen Zeitgenossen, die Heilige Thérèse von Lisieux (1873–1897) und den scharfen Religionskritiker Friedrich Nietzsche (1844–1900) zu einer paradoxen Verbindung „geistiger Geschwister“<sup>49</sup>. Der gleiche historische Kontext versetzt beide in eine ähnliche Ausgangslage: „Nietzsche sowie Thérèse, beide lebten in einer Welt des von Wissenschafts-optimismus und Fortschrittsglauben beherrschten 19. Jahrhunderts, [...] und zugleich lebten beide in einer Zeit, deren Frömmigkeit einerseits süßlich sentimental war und andererseits trübsinnig moralisierend, voller Rigorismus orientiert auf Eintreibung von Verdiensten und Erwerb von Tugenden [...], und all das bei einer obsessiv neurotischen Faszination von Sünde. Und beide kehrten allen diesen Zeichen ihrer Zeit, den raffinierten Versuchungen des geistigen Klimas ihrer Welt den Rücken – wenn auch auf sehr unterschiedliche Art und Weise und unter unterschiedlichen Umständen.“<sup>50</sup>

Halík rekonstruiert nun im Versuch, Thérèse und Nietzsche anzunähern, den Kern der theresianischen Spiritualität als unbedingte religiöse Solidarität mit den Atheisten, ja sogar mit der Geisteshaltung des Atheismus. Er verweist auf die „atheistische Erfahrung“, die Thérèse vor ihrem frühen und tragischen Tod machen musste, als sie angesichts

---

spektive der Halík'schen Theologie (Kap. 2.1). Insofern wird die Systematisierung von Halík's Theologie hier insgesamt mit dem in der Fundamentaltheologie eingeführten Raster vorzunehmen versucht.

<sup>47</sup> Tomáš HALÍK, Spielarten des Atheismus (s. Anm. 29), 287.

<sup>48</sup> Vgl. DERS., Atheismus als eine Art religiöser Erfahrung, in: LZ 67 (2012), 26–32.

<sup>49</sup> DERS., Geduld mit Gott (s. Anm. 11), 48. Meine Sensibilität für die Bedeutung der Thérèse von Lisieux im Werk Tomáš Halík verdanke ich der Sensibilität meines Vaters, Alfons Kreutzer, für diese Heilige.

<sup>50</sup> Tomáš HALÍK, Geduld mit Gott (s. Anm. 11), 49.

ihrer schweren Krankheit massiven Glaubenszweifeln ausgesetzt war. Offenbar konnte Thérèse den Glauben an das ewige Leben, Grundbestand aller christlichen Hoffnung, in der dramatischen Situation existenzieller Anfechtung für sich nicht mehr ratifizieren: „Ich glaube nicht mehr an das ewige Leben: mir scheint, dass auf dieses sterbliche Leben nichts folgt.“<sup>51</sup> Sie selbst deutet ihre massiven Glaubenszweifel als Übernahme der atheistisch-religionskritischen Perspektive: „In meine Seele drängen sich die Gedanken der schlimmsten Materialisten.“<sup>52</sup> Zudem kann Halík, im weiteren Versuch, die geistige Geschwisterlichkeit von Thérèse und Nietzsche herauszuarbeiten, sogar auf terminologische Nähen verweisen: „Thérèse beschreibt [in einer mystischen Erfahrung, A. K.], wie Christus sie in einen unterirdischen Raum führt, *wo keine Sonne mehr scheint*.“<sup>53</sup> Dies kommentiert Halík – aufgrund der sprachlichen Anklänge zu Recht – mit einem gleichlautenden Nietzsche-Zitat: „Sie fühlte sich ‚fern aller Sonnen‘.“<sup>54</sup>

Für Halík besteht das spirituelle Erbe der Heiligen in dieser gefühlten und offenbar von ihr selbst auch so gedeuteten radikalen Solidarität mit Atheisten. „So ist das Merkwürdigste an Thérèse ihre Art, mit welcher sie ihr Ringen mit Gott, ihr inneres Dunkel und Verlassenheit, ihre Erfahrung der Abwesenheit Gottes, die Verfinsterung ihres Glaubens akzeptierte und begriff. Sie nahm es als *Ausdruck der Solidarität mit den Nichtgläubigen*.“<sup>55</sup> Diese Solidarität ist freilich keine vereinnahmende Solidarität. Das würde eine paradoxe Interpretation, die ja gerade dadurch ausgezeichnet ist, dass sie Spannungen aushält, verbietet: „Wenn ich Thérèse und ihren Weg durch Paradoxa und stete Neuinterpretation richtig verstehe, so geht es ihr [...] nicht darum, die Ungläubigen einfach ins Innere der Kirche zu führen, sondern dieses Innere um deren Erfahrung der Finsternis zu erweitern.“<sup>56</sup>

Für Halík wird Thérèse durch diese besondere Identifizierung mit den Atheisten zu der Kirchenlehrerin, zu der sie kirchenoffiziell ernannt wurde. „Ja, Thérèse ist mit Recht Lehrerin der Kirche unserer Zeit [...]; ihre Erfahrung mit der Gottesferne und ihre Beziehung zu den Ungläubigen mögen für uns gerade jetzt eine dringlichere Botschaft des Himmels sein als die mehrbändigen Werke mancher katholischer

<sup>51</sup> Zit. n. ebd.

<sup>52</sup> Zit. n. ebd.

<sup>53</sup> Ebd., 49 f.

<sup>54</sup> Ebd., 49.

<sup>55</sup> Ebd., 50 (Kursiv i. Orig.).

<sup>56</sup> Ebd., 57.

Gelehrter und Kirchenväter. [...] sie kann in das innerste Herz der Kirche etwas hineinbringen, was wir tatsächlich gerade heute dringend zu lernen nötig haben.“<sup>57</sup> Thérèses theologischer Beitrag zur Kirchenlehre besteht im Ausweis der Legitimität von Zweifel, ja von Unglauben im *Innern* des Glaubens selbst. Thérèse ist für Halík so eine Ikone der Solidarität zwischen Glaubenden und Zweifelnden, um die es ihm in seiner paradoxal angelegten Theologie wesentlich geht.<sup>58</sup>

### 2.2.2 Christusergebnis

Im Zentrum der zutiefst von Paulus geprägten Christus-Interpretation Halíks steht eine paradoxe Interpretation von Ostern, die er wiederum für anschlussfähig an heutige religiöse Fragen hält: „Das österliche Geheimnis bildet den Kern des Christentums selbst – und gerade hierin sehe ich die Methode, wie man mit den gegenwärtigen ‚Problemen des Christentums‘, der Religion und der Welt, in der wir leben, umgehen kann.“<sup>59</sup> Er schlägt – seinem Duktus entsprechend – eine paradoxe Deutung des Ostergeschehens vor, also eine für Differenzen und Sperrigkeiten sensible Interpretation des zentralen christlichen Glaubensbestandes, der Auferstehung Christi.

Zunächst räumt er ein mirakulöses Missverständnis von Auferstehung aus: „Die Auferstehung Jesu ist im biblischen und theologischen Sinn nämlich keine ‚Wiederbelebung eines Leichnams‘ – eine Reanimierung, eine Rückkehr in den ursprünglichen Zustand, in diese Welt und in dieses durch den Tod erneut endigende Leben.“<sup>60</sup> In der Auferstehung geht es nach Halík um deutlich mehr als um ein Mirakel; es geht um die Neuinterpretation der gesamten Existenzweise Jesu Christi, damit der Existenzweise der Menschen im Allgemeinen und des konkreten Lebens jedes Einzelnen: „Daher fordert dieser Bericht – das Evangelium von der Auferstehung – eine wesentlich radikalere Antwort als diejenige, dass wir uns eine bestimmte Vorstellung davon machen,

<sup>57</sup> Ebd., 59.

<sup>58</sup> Es überrascht nicht, dass Halík Thérèses Spiritualität ebenfalls als paradoxe Methode kennzeichnet: „Thérèse ist eine Meisterin der Paradoxa; ihr ‚kleiner Weg‘ ist nichts anderes als das konsequent gelebte Paradox [...]: die großen Dinge könnten sich nur in den kleinen äußern, Gottes Weisheit offenbare sich in der menschlichen Torheit (und umgekehrt), Gottes Kraft in der menschlichen Schwäche.“ (Ebd., 55)

<sup>59</sup> Tomáš HALÍK, Nachtgedanken eines Beichtvaters (s. Anm. 1), 20.

<sup>60</sup> Ebd., 23.



was denn mit dem Leichnam Jesu geschah; es ist erforderlich, vor allem etwas mit dem eigenen Leben zu unternehmen.“<sup>61</sup>

Eine angemessene Theologie von Ostern muss die Gegensätzlichkeit von Karfreitag und Ostersonntag, von Kreuz und Auferstehung, von schmachlichem Scheitern und schlimmster Erniedrigung auf der einen und der gloriosen Ins-Recht-Setzung und Erhöhung Jesu Christi auf der anderen Seite aushalten: Auferstehung ist keine einfache Wiedergutmachung des Kreuzes („Reanimation“); christliche Religion ist kein einfaches Zudecken von menschlichem Elend. Auferstehung richtig, nämlich paradoxal verstanden, ist kein Durchstreichen oder Ungeschehen-Machen des Kreuzes, sondern seine Reinterpretation des Kreuzes unter der Perspektive der Hoffnung. Und damit ist christliche Religion kein Durchstreichen oder Ungeschehen-Machen menschlichen Leidens, sondern seine Reinterpretation unter einer Hoffnungsperspektive: „Es ist vielmehr die Hoffnung – also die Fähigkeit zur ‚Re-Interpretation‘ dessen, was ‚nicht gut ausgeht‘, weil ja das gesamte Menschenleben als eine ‚unheilbare Krankheit, die zwangsläufig mit dem Tod endigt‘, betrachtet werden kann.“<sup>62</sup>

In diesem Sinne spricht Halík Paulus paraphrasierend vom Glauben als „Hoffnung haben entgegen aller Hoffnung“<sup>63</sup>. Er plädiert für einen anspruchsvollen Glauben, der aus der paradoxen „Hoffnung wider alle Hoffnung“ lebt und den ganzen Existenzvollzug betrifft. Eine Reinterpretation des Kreuzes aus der Hoffnungsperspektive heraus ohne es damit zu negieren<sup>64</sup> bedeutet „die gläubige Akzeptanz des Sinnes, welchen Gott selbst diesem Geschehen einfügt“<sup>65</sup>, und ruft zugleich in die „*Entscheidung über eine Verbindung dieses Ereignisses mit dem eigenen Lebenslauf*“<sup>66</sup>. Deshalb obliegt dem Christentum und den einzelnen Christinnen und Christen, für die Auferstehung vor allem zur *Praxis* werden soll, eine ganz besondere Sensibilität für Leid und Verwundung. Trotz aller Begrenztheit, menschlichen Heilungsvermögens im medizinischen, aber auch caritativen und politischen Sinne dürfen Christinnen und Christen „vor den Wunden der Welt nicht fliehen

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> Ebd., 25.

<sup>63</sup> Ebd., 30 (dies ist das Titelzitat des vorliegenden Beitrages).

<sup>64</sup> „[...] ‚der Aufschrei des Gekreuzigten [darf] nicht verstummen [...]‘, denn sonst bieten wir an Stelle einer christlichen Theologie nur einen billigen ‚Sieger-Mythos‘ dar.“ (Ebd., 26, unter Rückgriff auf Zitate von Johann Baptist Metz)

<sup>65</sup> Ebd., 25.

<sup>66</sup> Ebd., 24f. (Kursiv i. Orig.).

und ihnen [den] Rücken zuwenden, [sie] müssen sie zumindest *sehen*, *berühren* und [sich] von ihnen *ergreifen* lassen“<sup>67</sup>.

### 2.2.3 Kirche

In seiner typischen Manier, christliche Traditionsbestände mit Ausdrucksformen der Kultur, besonders der Literatur und der Philosophie, in Verbindung zu bringen, erläutert Halík seine ebenfalls paradoxe Ekklesiologie mit dem weltberühmten Roman *Don Quijote* des Spaniers Miguel de Cervantes (1547–1616). Im Roman begegnen mit dem „Möchtegern-Ritter“ Don Quijote und seinem Knapen Sancho Panza zwei Idealtypen des Wirklichkeitsverhältnisses. So sieht der alles in Ritterromantik tauchende Idealist Don Quijote in seiner Angebeteten, Dulcinea von Tabosa, nichts anderes als eine „vornehme Dame“, während sein realitätsorientierter und skeptischer Knappe Sancho Panza in derselben Frau lediglich eine „schmutzige, derbe Magd“ erblickt.<sup>68</sup> Halík schlägt in seiner paradoxiesensiblen Kirchensicht vor, die komplexe, theologisch-soziologische Wirklichkeit der Kirche mit diesen *beiden* Hermeneutiken, und zwar in ihrem Zusammenspiel, zu betrachten.<sup>69</sup> „Es gibt nämlich nicht zwei oder drei Dulcineas, sondern nur eine von verschiedenen Perspektiven aus betrachtet.“<sup>70</sup> Spannt man beide Sichtweisen auf Kirche, eine idealisierende, theologisch-mystische (die „Don-Quijote-Perspektive“) und eine realistische, sozialanalytisch-kritische (die „Sancho-Panza-Perspektive“), zusammen, gerät erst die

<sup>67</sup> DERS., *Berühre die Wunden* (s. Anm. 11), 19 (Kursiv i. Orig.), in Anspielung auf Joh 20,27f., wo der „ungläubige Thomas“ vom Auferstandenen geheißt wird, seine Wunden zu berühren und „über diese Leidsensibilität“ zum Glauben findet.

<sup>68</sup> Vgl. DERS., *Geduld mit Gott* (s. Anm. 11), 99.

<sup>69</sup> Eine paradoxe Ekklesiologie im Rückgriff auf antagonistische weibliche Metaphern für Kirche ist traditionsreich, hat biblischen Anhalt und ist ein Topos etwa patristischer Kirchentheologie. Prominent ist zum Beispiel das Bild der „keuschen Dirne“. Vgl. die klassische Zusammenstellung bei Hans Urs von Balthasar, *Casta Meretrix*, in: ders., *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Einsiedeln 1961, 203–305. Treffend kommentiert Jürgen Werbick die Beziehungsmetaphern für Kirche: „Die Braut- oder Ehemetaphorik bietet der frühen Theologie Ausdrucksmöglichkeiten, die unwiderrufliche Erwählung und Heiligung der Kirche und zugleich die faktische Unheiligkeit, ja Verderbtheit zu thematisieren [...]“ (Jürgen Werbick, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 1994, 224). Eine aktuelle Ekklesiologie, die konsequent mit (produktiven) Differenzen und Spannungen in Theologie und Praxis der Kirche arbeitet, ist: Gregor Maria Hoff, *Ekklesiologie (Gegenwärtig Glauben Denken 6)*, Paderborn u. a. 2011.

<sup>70</sup> Vgl. Tomáš Halík, *Geduld mit Gott* (s. Anm. 11), 101.

komplexe Wirklichkeit der Kirche in Blick, von der auch das II. Vatikanum spricht.<sup>71</sup> Beide Perspektiven, die theologisch-ideelle und die soziologisch-reelle, schließen sich paradoxal, multiperspektivisch gedacht nicht aus, sondern korrigieren und komplettieren sich wechselseitig. In dieser Komplementarität wirkt die sozialanalytisch-kritische Sicht nicht destruierend, sondern reinigend, und die normativ-theologische Sicht nicht schlechthin beschönigend, sondern motivierend.

Um die kritisch-sozialanalytische Perspektive ergänzt erinnert die theologische Ekklesiologie die Kirche an ihren Anspruch: „nicht [an] das, was sie sichtbar *ist*, sondern was sie auch *sein könnte*“<sup>72</sup>, nämlich – mit dem II. Vatikanischen Konzil gesprochen – ein „Symbol und gleichzeitig Werkzeug *der Einheit aller Menschen und Völker in Christus*, das aber innerhalb der Geschichte nicht vollendet werden kann“<sup>73</sup>. Im Sinne von Halíks paradoxaler Multiperspektivität auf Kirche ließe sich damit eine Art Solidarität von Kirchenkritikern und Kirchenapologeten anstreben, die wechselseitig voneinander profitieren könnten: „Der Streit der Quijotes und Sanchos bleibt stets unentschieden und wird wohl bis ans Ende der Welt fort dauern. Oder werden ‚die beiden‘ fähig sein, gemeinsam durch die Welt zu gehen, und zu lernen, wie die beiden Helden in Cervantes’ Roman sich gegenseitig zu korrigieren? Werden wir lernen, durch ihren Streit, ihre Verschiedenheit sowie Kompatibilität unser eigenes Versuchtsein zu Vereinfachungen zu überwinden?“<sup>74</sup>

### 3 Auswertung: Halíks Bedeutung für den theologischen und religiösen Diskurs

#### 3.1 Der besondere Fokus: Die Passung einer paradoxalen Theologie für eine individualisierte und plurale Gesellschaft

Die für Tschechien diagnostizierten Säkularisierungsprozesse, vor allem die Entkirchlichung, lassen sich auch in unseren Gesellschaften Mittel-

<sup>71</sup> Vgl. LG 8: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.“

<sup>72</sup> Tomáš HALÍK, *Geduld mit Gott* (s. Anm. 11), 100 (Kursiv i. Orig.).

<sup>73</sup> Ebd., 99 (Kursiv i. Orig.) mit Bezug zu LG 1.

<sup>74</sup> Ebd., 102.

und Westeuropas beobachten. Zwar ist es – darauf macht der Soziologe Halík zu Recht aufmerksam (s. o. Kap. 1) – zu pauschal, von einem globalen Bedeutungsverlust aller religiösen Ausdrucksformen zu sprechen, wohl aber geboten, vom Relevanzverlust kirchlich-institutioneller Religiosität auszugehen. Ursache hierfür sind Individualisierungsprozesse oder negativ formuliert Deinstitutionalisierungsprozesse von Religion, die u. a. auch die Gesellschaften Deutschlands und Österreichs prägen. Dies belegen z. B. empirische Daten, die der emeritierte Wiener Pastoraltheologe P. M. Zulehner aus der weltweit und mit internationalen Vergleichen durchgeführten Studie „Religionsmonitor“ extrahiert und interpretiert hat. Zulehner zeigt, dass der Anteil der „Atheisierenden“, also der „säkular Zufriedenen“ zunimmt.<sup>75</sup> Im Vergleich mit den anderen deutschsprachigen Ländern, Schweiz und Deutschland, wird das sogar „– geht die Entwicklung ungebrochen weiter – am stärksten in Österreich der Fall sein“.<sup>76</sup>

Zugleich gibt es aber auch Anzeichen für das, was Halík als „scheue Frömmigkeit“ bezeichnet. Zulehner beobachtet eine spirituelle Dynamik bei Menschen, die sich selbst als „nicht religiös“ bezeichnen. Diejenigen, die von sich sagen, sie seien „gar nicht“ oder „wenig religiös“, behaupten zugleich immerhin zu 14 %, dass sie „ziemlich“ oder sogar „sehr spirituell“ seien.<sup>77</sup> Insofern gibt es quer zur abnehmenden explizit-kirchlichen Religiosität einen Trend zur Spiritualität. Auch eine gewisse Offenheit, damit Ansprechbarkeit für vorsichtig formulierte existenzielle und religiöse Fragen lässt sich aus der „religiösen Beweglichkeit“ der Zeitgenossen erkennen. Nahe an der Halík'schen Terminologie formuliert Zulehner: „Ein Drittel erlebt sich mehr oder minder als religiös mobil. Sie sind Fragende, Skeptische, Suchende.“<sup>78</sup> Insofern treffen solche theologischen und kirchlichen Kommunikationsformen auf eine breitere Akzeptanz und Rezeption, die sich konstruktiv und sensibel auf Individualisierung und damit Pluralisierung in religiösen und weltanschaulichen Fragen einstellen. Die suchenden „Zachäus“-

<sup>75</sup> Paul M. ZULEHNER, Spirituelle Dynamik in säkularen Kulturen? Deutschland – Österreich – Schweiz, in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 143–157.

<sup>76</sup> Ebd., 149.

<sup>77</sup> Vgl. ebd., 154. Vgl. auch Halík's Hinweis, dass sich Menschen, die sich selbst als „Nichtgläubige (oder auch Atheisten) bezeichnen“, mit dem Satz vorstellen: „I am not religious, but I am spiritual.“ (DERS., Zur religiösen Lage in Tschechien [s. Anm. 6], 259).

<sup>78</sup> Paul M. ZULEHNER, Spirituelle Dynamik in säkularen Kulturen? (s. Anm. 75), 155.

und die zweifelnden „Thomas“-Menschen, denen die diagnostische Aufmerksamkeit und die theologische Solidarität Halíks gelten, sind auch bei uns offenbar empirische Realität. Dies belegt die Übertragbarkeit der Halík'schen Form von Theologie und ihre innovative Kraft auf die sozialen und kirchlichen Bedingungen in Österreich oder Deutschland.

### 3.2 Der besondere Stil: Essayistische und inkulturierte Theologie

Völlig zutreffend hält der Budweiser Theologe Kaplánek zu seinem Prager Kollegen fest: Seine „Rede- und Schreibweise [spricht] viele unserer Zeitgenossen [an] – auch wenn er im Grunde genommen traditionelle katholische Theologie samt seiner persönlichen Frömmigkeit darstellt (oder gerade darum).“<sup>79</sup> Wenn Halík als eine Art Modell, zumindest Inspirationsquelle für zeitgenössische Glaubenskommunikation und -reflexion unter den Bedingungen der Individualisierung betrachtet werden soll, sind nicht nur seine, in vielem – wie Kaplánek sagt – konventionellen theologischen Inhalte, sondern insbesondere seine besondere Art der Theologie beispielhaft. Seine von Paradoxie und Multiperspektivität geprägte Denkart nimmt vornehmlich nicht die Form strikt logisch-diskursiver Argumentation, sondern den Stil der Essayistik an. Wie Halík selbst schreibt, fühlt er sich nicht an eine bestimmte literarische Gattung gebunden, sondern möchte im Gegenteil in seinen Schriften die Gattungsgrenzen z. B. zwischen theologischem Diskurs, spiritueller Erbauungsliteratur und feuilletonistischem Essay bewusst verwischen. „In Zeiten des Wandels und der Erschütterungen [...] fallen die Grenzen zwischen den verschiedenen Genres: Belletristik und Philosophie, persönliche Bekenntnisse und theologische Reflexionen, spirituelle Betrachtungen und Untersuchungen zum Charakter einer Zeit fließen zu einem Ganzen zusammen.“<sup>80</sup> Der essayistisch-(ver)suchende Schreibstil spiegelt das inhaltliche Anliegen Halík'scher Theologie auf rhetorischer Ebene wieder, sich mit den Suchenden auf die Suche zu begeben. Daher ist auch der Theologie- und Sprachstil Halíks

<sup>79</sup> Michal KAPLÁNEK, Die Theologie eines Suchenden (s. Anm. 10), 83.

<sup>80</sup> Tomáš HALÍK, Alle meine Wege sind DIR vertraut (s. Anm. 11), 21. Ein ähnlicher diesbezüglicher Grenzgänger ist für den deutschsprachigen Raum der bekannte Benediktinermönch Anselm Grün, dessen Publikationen im Vergleich zu Halíks Veröffentlichungen ein Stück weiter vom Stil akademischer Theologie und ihren Referenzgrößen entfernt sind. Vgl. zum „Phänomen Anselm Grün“: Thomas PHILIPP u. a. (Hg.), Theologie und Sprache bei Anselm Grün, Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2014.

pluralitäts- und differenzsensibel und somit kompatibel zu einer individualisierten und pluralen Gesellschaft.

Methodisch setzt Halík auf die Korrelation von klassischen Traditionsbeständen des Christentums (Schlüsseltexte, Personen, Denker/innen, Kulturformen) mit Klassikern der europäischen Geistesgeschichte und der zeitgenössischen Kultur. In diesem Sinne fordert er methodisch eine konsequente „Präevangelisierung“ und Inkulturierung von Kirche: „Es ist für die Kirche entscheidend zu begreifen, dass sich ihre Hauptaufgabe, die Evangelisierung, nicht auf die Seelsorge bei denen beschränken darf, die regelmäßig zum Gottesdienst kommen, sondern sich auf die Inkulturation des Evangeliums und die ‚Präevangelisierung‘ richten muss. [...] Grundvoraussetzung für eine erfolgreiche Seelsorgearbeit in unserem Land [ist] das Kennenlernen seiner spezifischen kulturellen Mentalität einschließlich der historischen Traditionen und Literatur.“<sup>81</sup>

### 3.3 Eine komplementäre Ergänzung: Theologie für sozial Marginalisierte

Der Schwerpunkt, den Halík praktisch in seiner Seelsorge und intellektuell in seiner Publikationstätigkeit setzt, geht aus seiner Biografie, seinem Werk und seinen Intentionen hervor:<sup>82</sup> Halík ist Hochschullehrer und Seelsorger im akademischen Milieu. Er adressiert sich mit seiner dazu optimal geeigneten intellektuellen Ausstattung primär an bildungsbürgerliche Schichten der Gesellschaft. Damit ist zugleich eine

<sup>81</sup> Tomáš HALÍK, Was nicht zittert, ist nicht fest. Die katholische Kirche in Tschechien, in: StZ 229 (2011), 89–100, hier 92. Diese Methode entspricht dem Vorschlag, den der prominente amerikanische Theologe David Tracy für eine zeitgenössische Theologie gemacht hat, nämlich über die kulturellen Klassiker unterschiedlicher Traditionen, der religiösen wie der nichtreligiösen, in einer pluralen Gesellschaft miteinander ins Gespräch und in einen fruchtbaren Austausch zu kommen: „Die großen religiösen Klassiker (Texte, Ereignisse, Personen, Rituale, Symbole) bieten jedem/jeder ernsthaften Denker/in im öffentlichen Bereich – selbst wenn er/sie kein gläubiger Mensch ist – einiges zur Reflexion an.“ „Meine Anregung für diese Situation ist daher folgende: Alle Menschen, egal ob säkular oder religiös, können sich neue Fähigkeiten zum vernünftigen Dialog mit den Klassikern aller Traditionen, beginnend mit der eigenen Tradition, aneignen.“ (David TRACY, Religion im öffentlichen Bereich: Öffentliche Theologie, in: Ansgar Kreutzer / Franz Gruber [Hg.], Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie (QD 258), Freiburg i. Br.–Basel–Wien 2013, 189–207, hier 195). Vgl. dazu Tracys einschlägiges Werk: DERS., Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism, New York 1981.

<sup>82</sup> S. o. Einleitung und Kap. 1.

Einschränkung verbunden. Zu Recht versteht Halík, wie gezeigt, seine Theologie als eine Art intellektuelle oder geistige Befreiungstheologie, welche die von ihr in Blick genommenen Randständigen als Randständige im religiösen Sinne versteht. Diese spezifische und offenbar erfolgreiche Adressierung seiner Theologie, der er mit der Paradoxie einen eigenen und dafür adäquaten Denk- und Sprachstil verliehen hat, ist sein originärer und origineller Beitrag zum theologischen und kirchlichen Diskurs der Gegenwart.

Freilich, wer fokussiert, blendet aus. Die Gefahr, die in einer Verabsolutierung der Halík'schen Theologieform liegen könnte, besteht in einer Art Elitismus. Halík kodiert die Option für die Armen, die er der Befreiungstheologie entnimmt, um in eine Option für die religiös Marginalen. Das ist kreativ und legitim. Aber es braucht dazu ergänzend auch das, was die Befreiungstheologie Lateinamerikas, das II. Vatikanische Konzil (z. B. in LG 8), viele päpstliche Enzykliken (z. B. PP), nicht zuletzt der gegenwärtige Papst Franziskus (EG) und viele weitere kirchliche Aussagen und Dokumente eingeschärft haben: Das Christentum ist und bleibt eine Religion der Armen und für die Armen – auch und besonders im ursprünglich materiellen Sinne von Armut. Zu Recht hält Gustavo Gutiérrez in seinem Grundtext zur Befreiungstheologie fest: „Armut ist ein Übel und ein Skandal, der in unseren Tagen enorme Ausmaße erreicht. Ihn abzustellen heißt den Moment näher bringen, in dem wir – vereint mit anderen Menschen – Gott von Angesicht zu Angesicht sehen werden.“<sup>83</sup>

Die reale diakonische Linderung und die politische Bekämpfung von Armut sind nicht weniger als entscheidende Beiträge zum Reich Gottes und damit entscheidende Beiträge zur Evangelisierung, also zur *spürbaren* Proklamation einer zur Verwirklichung drängenden frohen Botschaft für alle Menschen, „besonders der Armen und bedrängten aller Art“ (GS 1). Dies kann methodisch – im Sinne einer „Theologie des Volkes“<sup>84</sup> – auch bedeuten, verstärkt solche theologische Denk-

<sup>83</sup> Gustavo GUTIÉRREZ, *Theologie der Befreiung*, Mainz <sup>10</sup>1992, 352.

<sup>84</sup> Vgl. zu der an Kultur- und Religiosität unterer sozialer Schichten („der Armen“) interessierten Volkstheologie, die zugleich den theologischen Hintergrund von Papst Franziskus bildet, das wichtige Werk: Juan Carlos SCANNONE, *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika*, Düsseldorf 1992. Vgl. zu Papst Franziskus und dem ihn prägenden theologischen Kontext das Themenheft „Phänomen Franziskus“ der ThPQ 163 (2015), H. 1. Darin besonders die Beiträge von Margit Eckholt, Michael Sievernich und Franz Gruber. Eine kulturwissenschaftliche Fokussierung auf die Kultur sozial schwacher Schichten bietet das interdis-

Sprach- und Ausdrucksformen zu finden, die von den Lebenswelten sozial schwächerer Schichten geprägt sind.<sup>85</sup> Die theologisch gebotene Option für die religiös Marginalen darf die Option für die sozial Marginalen, die Ausgeschlossenen, Diskriminierten und ihrer materiellen Grundlage Beraubten, die es auch in unseren so genannten Wohlstandsgesellschaften in beunruhigendem Ausmaß gibt,<sup>86</sup> nicht verdrängen. Beide Formen von Befreiungstheologie, die intellektuell wie die politisch orientierte, ergänzen sich – durchaus im Sinne der Halík'schen Komplementarität unterschiedlicher Akzente.<sup>87</sup>

Vor diesem Hintergrund ist die Kombination der beiden Verantwortungsbereiche des hier zu ehrenden Linzer Diözesanbischofs Dr. Ludwig Schwarz SDB – als Referatsbischof für Mission und als „Sozialbischof“ – eine glückliche Fügung.<sup>88</sup> Denn unter der gezeichneten Perspektive gehört beides, die werbende Glaubenskommunikation für das Evangelium und der Einsatz für sozial Marginalisierte, zusammen. So hat Bischof Schwarz selbst die „Mission“, die „Sendung“ der Kirche, sozusagen ihre Platzzuweisung, einerseits und ihre wirksame Solidarität mit den Armen andererseits eng aneinander gebunden: „Unser Gott des Alten und Neuen Bundes ist ein Gott der Schwachen und Unterdrückten, er ist ein Gott der Armen und an den Rand der Gesellschaft Gedrängten. Als Kirche muss unser Platz dort sein, wo unser Herr selbst ist.“<sup>89</sup>

---

ziplinäre Projekt der „Cultural Studies“. Vgl. Oliver MARCHART, *Cultural Studies*, Konstanz 2008.

<sup>85</sup> Zur einer sensiblen theologischen Wahrnehmung von Menschen, die von sozialem Ausschluss bedroht oder betroffen sind, empfiehlt sich eine Rezeption der Soziologie Pierre Bourdieus, die ihr Augenmerk auf (auch subtile) Mechanismen von sozialer Distinktion und Exklusion legt. Vgl. Ansgar KREUTZER, Aktualisierung der Politischen Theologie. Impulse aus dem Werk Pierre Bourdieus, in: *ThQ* 194 (2014), 343–360.

<sup>86</sup> Vgl. beispielsweise Nikolaus DIMMEL/Martin SCHENK/Christine STELZER-ORTHOFFER (Hg.), *Handbuch Armut Österreich*, Wien 2014.

<sup>87</sup> Freilich lässt sich auch bei Halík eine Sensibilität für die existenzielle und spirituelle Bedeutung von Armut ausmachen (vgl. etwa das Kapitel „Das Brot der Armen“, in: ders., *Nicht ohne Hoffnung* [s. Anm. 1], 129–139); die Befreiungstheologie betrachtet Armut noch stärker unter einem sozialstrukturellen Aspekt und rückt sie ins Zentrum der christlichen Theologie.

<sup>88</sup> Bischof Ludwig Schwarz ist u. a. Referatsbischof für die Koordinierungsstelle der Österreichischen Bischofskonferenz für Internationale Entwicklung und Mission sowie Referatsbischof für die Katholische Sozialakademie Österreichs (KSÖ) und Vorsitzender der „Allianz für den freien Sonntag“.

<sup>89</sup> Ludwig SCHWARZ, Vorwort, in: Edeltraud Koller/Ansgar Kreutzer/Bernhard Vondrasek, *Skandal Arbeitslosigkeit. Theologische Anfragen*, Linz 2007, 9–10, hier 9.